

RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO:
CENÁRIOS CONTEMPORÂNEOS



Anais
28º Congresso Internacional

PUC Minas | Belo Horizonte-MG
14 a 17 de julho de 2015

SOTER (Org.)

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
28º Congresso Internacional da Soter
Religião e Espaço Público: cenários contemporâneos

PUC Minas, 14 a 17 de julho de 2015
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Comunicações
Grupos Temáticos (GTs) e Fóruns Temáticos (FTs)

Edição Digital / Textos Completos

SOTER
ISSN: 2317-0506
Belo Horizonte
2015

ANAIIS DO CONGRESSO DA SOTER
ISSN: 2317-0506

28º Congresso Internacional da Soter / 2015
Tema: Religião e Espaço Público: cenários contemporâneos
Local: PUC Minas, 14 a 17 de julho de 2015
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil
SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Verônica Cotta
Capa: Bernardino Mota

Publicação eletrônica:
Belo Horizonte, 2015

Ficha Catalográfica

C749a Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião
Anais do 28º Congresso Internacional da SOTER: religião e espaço público: cenários contemporâneos / Organização SOTER. Belo Horizonte: SOTER, 2015.

xvp.1666

ISSN: 2317-0506

1. Religião - Espaços públicos - Congressos. 2. Espiritualidade - Congressos 3. Cultura - Aspectos sociais. 3. Pluralismo religioso. I. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. II. Título.

CDU: 248

ORGANIZAÇÃO

Diretoria da SOTER

Prof. Dr. Jaldemir Vitório, FAJE, MG - Presidente
Prof. Dr. Érico João Hammes, PUC RS, RS - Vice-Presidente
Prof. Dr. Adilson Schultz, PUC Minas, MG - 1º Secretário
Profa. Ma. Selenir Correa Gonçalves Kronbauer, Faculdades EST - 2ª Secretária
Prof. Dr. Edmar de Avelar de Sena, PUC Minas, MG - Tesoureiro

Secretaria da SOTER

Secretária: Lídia Regina Barbosa do Carmo
Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico
PUC Minas, Prédio 4, Sala 119
Belo Horizonte – MG | CEP 30.535-610
soter@soter.org.br | www.soter.org.br
Fone: (31) 3319 4396

Comissões

Comissão Científica:

Prof. Dr. Afonso Maria Ligório Soares, PUC SP, SP
Prof. Dr. Luis Carlos Susin, PUC RS, RS
Prof. Dr. Valmor Silva, PUC Goiás, GO
Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori, FAJE –MG
Prof. Dr. Francisco de Aquino Junior, Faculdade Católica do Ceará

Comissão Organizadora

Presidente:

Profa. Dra. Aurea Marin Burocchi, ISTA e PUC Minas, MG

Membros:

Prof. Dr. Jaldemir Vitório, FAJE, MG
Prof. Dr. Edmar de Avelar de Sena, PUC Minas, MG
Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista, PUC Minas, MG
Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza, PUC Minas, MG
Prof. Me. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães, PUC Minas, MG
Profa. Ma. Cleusa Caldeira, PUC, PR
Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz, PUC Minas, MG
Prof. Me. Geová Nepomuceno Mota, PUC Minas, MG

Parceria

PUC Minas, FAJE

Apoio

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais

Patrocínio Editoras

Vozes, Loyola, Paulus, Paulinas, Sinodal, CEBI, Santuário, PUC Minas,
Editora O Lutador, Fonte Editorial

Sumário

Apresentação	7

Grupos Temáticos (GTs)

GT 1 Teologia (s) da Libertação	9
Coord: Paulo Agostinho N. Baptista	
GT 2 Protestantismo	70
Coord: Ronaldo Cavalcante; Adilson Schultz	
GT 3 Exegese e teologia bíblica	151
Coord: Paulo Sérgio Soares; Cássio Murilo Dias da Silva	
GT 4 Filosofia da Religião	282
Coord: Agnaldo Cuoco Portugal; Flávio Augusto Senra Ribeiro	
GT 5 Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo	383
Coord: Érico Hammes; Vitor Galdino Feller; João Décio Passos	
GT 6 Religião e educação	453
Coord: Afonso Maria Ligorio Soares; Sérgio Rogério Azevedo	
GT7 Espiritualidade e Mistica	521
Coord: Ceci Baptista Mariani; Maria José Caldeira do Amaral	
GT8 Religião, Arte e Literatura	616
Coord: Alex Villas Boas; Joe Marçal Santos; Antônio Geraldo Cantarella	
GT9 Religião e Gênero	715
Coord: Anete Roese; Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira; André Musskopf	
Gt10 10. Religiões de matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade	747
Coord: Luís Tomás Domingos; Zuleica Dantas Pereira Campos	

Gt 11 Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso 841
Coord: Gilbraz Aragão; Roberlei Panasiewicz; Cláudio de Oliveira Ribeiro

Gt 12 Linguagem e Religião: Construindo Pontes de Diálogo 975
Coord: Paulo Dalla-Déa; Ângelo Cardita; Augusto Rodrigues

Fóruns temáticos

FT 1 Religião, ecologia e cidadania planetária 1070
Coord: Afonso Murad; Luis Carlos Susin; José Carlos Aguiar de Souza; Pedro A. Ribeiro de Oliveira

FT2 Interculturalidade e Justiça 1114
Coord: Ênio José da Costa Brito; Roberto Ervino Zwetsch; Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer

FT3 Religião, arte sequencial e cultura pop 1163
Coord: Iuri Andréas Reblin; Waldomiro Vergueiro; Amaro Braga Jr.

FT 4: Sociedade, laicidade e tolerância religiosa 1212
Coord: Marília de Franceschi Neto Domingos; Eulálio Avelino Pereira Figueira

FT 5: Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã 1266
Coord: Agenor Brighenti, Geraldo De Mori, Sinivaldo Tavares

FT 6. Religião, juventude, espiritualidade e política 1350
Coord: Emerson José Sena da Silveira; Manoel Ribeiro de Moraes Jr.; Wellington Teodoro da Silva

FT 7: Diversidade religiosa e imaginário 1391
Coord: Carlos André Cavalcanti; Lusival Antônio Barcellos

FT 8. Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso 1448
Coord: Aurino José Góis; Josimar da Silva Azevedo; Jorge Miklos

FT9 Espaço religioso: entre o público e o privado 1499
Coord: Glauco Barsalini; Rodrigo Coppe Caldeira

FT 11 Devoções Religiosas e Culturas Brasileiras 1558
Coord: Sylvana Maria Brandão de Aguiar; Newton Darwin de Andrade Cabral; Manoel Henrique de Melo Santana

Apresentação

A Comissão Organizadora do 28º Congresso Internacional da SOTER – Sociedade de Teologia e Ciência da Religião – tem o prazer de apresentar à apreciação dos leitores os Anais deste evento realizado entre os dias 14 e 17 de julho de 2015, em Belo Horizonte, no campus Coração Eucarístico da PUC Minas, com a temática RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO: cenários contemporâneos. Tivemos a alegria de celebrar na ocasião o 30º aniversário da Sociedade de Teologia e Ciência da Religião – SOTER, que se tornou a principal associação da área de Teologia e Ciências da Religião do Brasil.

O Congresso de 2015 teve como objetivo colocar em pauta, para debate e reflexão, a situação atual da religião no espaço público e sua influência nos diversos setores da sociedade e da cultura. O tema Religião e Espaço Público: cenários contemporâneos foi organizado em três eixos específicos: religião e secularização, religião e globalização, religião e educação.

Cada momento foi pensado e organizado para favorecer o encontro, a discussão e o aprofundamento do tema central do Congresso, bem como das pesquisas que a Teologia, as Ciências da Religião e as áreas afins têm feito atualmente no Brasil. Os quatro dias do evento foram enriquecidos com cinco conferências, duas mesas redondas com reflexões e debates, onze Grupos de Trabalho (GTs) e onze Fóruns Temáticos (FTs) sendo um deles de iniciação científica, com a apresentação de poster e, portanto, sem a entrega de texto completo.

Nas páginas que seguem, encontram-se os textos completos dos autores que apresentaram suas pesquisas nos GTs e FTs, durante o Congresso e enviaram em tempo hábil, formatação e editor de texto compatível, depois da devida aprovação dos coordenadores do próprio GT ou FT.

A Diretoria da SOTER e a Comissão Organizadora não se responsabilizam pela forma ou conteúdo dos textos aqui apresentados, sendo os mesmos de total responsabilidade dos seus autores.

Boa leitura!

Aurea Marin Burocchi

Presidente da Comissão Organizadora do 28º. Congresso da SOTER

Grupos Temáticos (GTS)

28º Congresso da SOTER

GT 1 Teologia (s) da libertação (TdL)

GT 1. Teologia (s) da Libertação (TdL)

Coordenadores: Prof. Dr. Paulo Agostinho N. Baptista - PUC/Minas, MG;

Ementa: O GT TdL objetiva reunir pesquisadores (as) que investigam sobre as diversas formas de teologia contextuais que se compreendem como “da libertação”, que articulam teologia e libertação, a defesa da dignidade eco-humana, da justiça e da solidariedade. Também se abre, nessa perspectiva, às questões de metodologia e epistemologia teológica; às articulações entre mediações filosófico-científicas e hermenêuticas e as perspectivas praxísticas; aos embates com as ciências da religião, às mudanças de paradigma. Considera os novos sujeitos e lugares teológicos, assim como as diferentes categorias de análise como gênero, raça/etnia, além de classe social, privilegiando os mais diversos temas na perspectiva da libertação e do diálogo interdisciplinar e suas interfaces com o contexto atual de busca de ecumenismo, pluralismo e diálogo inter-religioso. O GT pretende acolher trabalhos que tenham a interconexão entre movimentos sociais, ciências sociais e teologia: leitura/interpretação teológica dos movimentos sociais, analisados e compreendidos em diálogo com as ciências sociais. Movimentos de resistência e de construção de alternativas como os que se reúnem no Fórum Social Mundial e o exercício da teologia no Fórum Mundial de Teologia e Libertação e das motivações teológicas em atuações pastorais junto aos movimentos sociais podem encontrar neste GT um laboratório fecundo e criativo.

A culpabilização como problema no estudo do “capitalismo como religião”

Allan da Silva Coelho¹

RESUMO

Articular o capitalismo e a religião supõe uma profunda revisão do quadro teórico da Modernidade e de sua autocompreensão secular. As críticas do “capitalismo como religião”, encontrada em filósofos heterodoxos como Walter Benjamin ou em teólogos da libertação como os da “Escola do DEI”, referenciam-se em metodologias divergentes que conjugam conceitos marxistas e weberianos para compreender a dimensão religiosa que permaneceria em vigência no ethos capitalista. Tal perspectiva possibilita o estudo dos fundamentos da “visão social de mundo” capitalista pela crítica de sua dimensão mítica e teológica. Neste contexto, a ideia de “culpabilidade” ocupa um lugar central desta análise sendo elemento estruturante tanto em Benjamin como nos teólogos da libertação. Este artigo pretende identificar como a culpabilidade nas relações de produção e consumo das mercadorias no mercado capitalista contemporâneo, globalizado e neoliberal torna-se um problema mítico-teológico que evidencia a nítida divergência entre o ethos capitalista contemporâneo e a teologia cristã da dívida-culpa. Tal problemática permitiria questionar sobre as relações e inversões mítico-teológicas necessárias para a legitimação e adesão à configuração espiritual do capitalismo hoje.

Palavras-chave: Fetichismo; Culpabilidade; Secularização; W. Benjamin; Teologia da Libertação.

INTRODUÇÃO

As políticas de Austeridade ocupam boa parte do noticiário mundial, no contexto da crise econômica do sistema capitalista, gerando as mais variadas abordagens. Este artigo pretende ser uma destas abordagens, partindo da necessidade de pensar a temática do “capitalismo como religião”, como formulado por Walter Benjamin ou pelos teólogos da libertação, na tentativa de encontrar elementos-chaves que permitam colaborar na compreensão da realidade. O objetivo específico deste artigo é indicar uma problemática (a da culpabilização) que deve ter revisada sua literatura como modo de entender um eixo central da crítica do capitalismo e da Modernidade nos setores do pensamento crítico heterodoxo. Existiria alguma afinidade entre a lógica mítico-teológica da culpa na tradição judaico-cristã com o processo de “culpabilização” que Walter Benjamin aponta no “capitalismo como

¹ Doutor em Ciências da Religião (UMESP) e docente no Curso de Filosofia do UNIFEG. E-mail: allan.filos@gmail.com

religião”? Para justificar a necessidade de analisar o papel da culpa no mercado capitalista, articulados pela relação de produção e consumo de mercadorias e a significação da vida, situamos neste artigo algumas possibilidades de abordagem.

1. POLÍTICA DE AUSTERIDADE E SACRIFÍCIO EXPIATÓRIO.

A crise econômica atual apresenta-se como mais uma da série de crises do sistema econômico mundial, talvez com um grau de novidade por ameaçar países de importância estratégica para o capitalismo mundial, com Portugal ou a Grécia. A crise não é nova, estende-se desde 2008, mas começa a demonstrar, em anos mais recentes, seus impactos na vida das pessoas. A proposta de enfrentamento implantada pelos governos do centro compreende a ação ativa dos Estados na ajuda financeira às instituições do sistema financeiro e nos ajustes estruturais que afetam orçamentos públicos e, consequentemente, as políticas públicas. Na crise atual, a estratégia de cortes orçamentários nas políticas sociais foi batizada como “Austeridade”, denominação que remete à uma virtude no pensamento moral. Nas referências políticas atuais, austeridade significa rigor no controle de gastos públicos, a partir do momento em que o nível de “déficit público” passa a ser considerado insustentável. Este controle, como corte de despesas, atinge projetos de desenvolvimento do país e as despesas sociais, como subsídios e pensões, frequentemente fragilizando os direitos trabalhistas e de seguridade social.

Se por um lado, desde o final do ano de 2012 grandes mobilizações de trabalhadores ressurgem na Europa contra as medidas de austeridade propostas pelos governos como única saída para a crise, por outro, representantes de governos e organismos do mercado financeiro consideram as medidas imprescindíveis. François Fillon, quando Primeiro Ministro francês, apresentou o Plano de Austeridade francês exigindo “*esforços* coletivos e prolongados e mesmo alguns *sacrifícios*” (grifos nossos).

No mesmo sentido, Américo Amorim, empresário português e considerado o homem mais rico de Portugal, defende que o “*sacrifício é inevitável*”. Foram os “erros cometidos” que “tornaram *inevitável* a implementação de políticas de austeridade”. Que tipo de erros são esses? Para Franz-Olivier Giesbert, editor de jornal francês *Le Point*, foram “trinta anos de estupidez, de loucuras e imprevidência” (GIESBERT, 2011). Em sentido parecido, Klaus Schwab, presidente do Fórum Econômico de Davos, esses erros foram *pecados*: “Nós pagamos os pecados destes dez últimos anos”. Schwab se pergunta “se os países que pecaram, em particular os do Sul, têm a vontade política de empreender as reformas necessárias” (JEANNET, 2012).

Mona Chollet (2012) diz que o vocabulário da crise intriga: Rigor, austeridade, esforços, sacrifícios, disciplinas, medidas doloridas. Os europeus, com comportamento preguiçoso, insaciável, dispendioso, atraíram sobre si a crise, como uma justa punição. Eles têm culpa e agora devem “expiar”. Seria uma simples retórica ou uma lógica estrutural que fundamenta culturalmente e legítima certa visão de mundo? Para o sociólogo Frédéric Lebaron, o aspecto sacrificial “de ordem da ética quanto da racionalidade, suscita por parte de numerosos comentadores uma espécie de júbilo mórbido, como se o sofrimento do povo tivesse também uma dimensão “purificadora” (LEBARON, 2011). Resgatando aspectos da tese de Weber, Alain Franchon apontou a relação entre a cultura protestante alemã (ressaltando o fato de que a chanceler alemã, Angela Merkel é filha de pastor) e as medidas de austeridade. Para ele, muitos especialistas deixam de considerar a dimensão religiosa como o sentido do pecado e da culpa que permeiam estas medidas “ascéticas”. Assim, afirma que:

Especialistas e políticos negligenciaram um fator: Deus. Enfim, a religião e, em especial, o protestantismo luterano. Filha de pastor, Angela Merkel tem o sentido do pecado, como muitos de seus compatriotas. Há um modo alemão de falar do Euro que expressa a influência do Templo. E que não é, evidentemente, sem consequências sobre as soluções implantadas para socorrer a união monetária europeia (FRACHON, 2011).

Chollet reflete que se para Weber a ética protestante fez a ascese sair dos conventos onde o catolicismo o confinou, também que o espírito do capitalismo prossegue sua ação fora de qualquer referência religiosa. Esse espírito do capitalismo teria “se tornado tão onipresente e invisível como o ar que respiramos”. No entanto, afirma de modo contundente que “depois da laicização dos Estados” seria necessária “a laicização dos espíritos” (CHOLLET, 2012). Teremos, de fato, um subsídio cultural de dimensão religiosa cristã no espírito do capitalismo que deve (ou que poderia) ser retirado como um processo de “finalizar” a laicização da vida humana numa sociedade moderna secular?

Podemos perceber que essa nuance é mais presente no discurso de legitimação das medidas de austeridade, a qual exige uma modificação na forma de viver, com maior rigidez no controle das despesas, maior severidade e dureza que limitam ao mínimo necessário as condições da vida. Do ponto de vista crítico, deve perguntar-se a quem se destina tal severidade e rigidez. Em geral, são decisões que atingem as políticas sociais e a qualidade de vida dos cidadãos, mas não afetam com a mesma dureza e rigor o lucro de quem ganhou com os processos que geraram a crise a ser combatida. Temos uma perspectiva a ser desvelada do perfil da “vítima”, em geral

os mais pobres e vulneráveis socialmente. Esta permanência do fator teológico na lógica econômica não é tema novo para os teólogos da libertação, em especial os referenciados na Escola do DEI².

2. A RELIGIÃO IDÓLATRA DOS MERCADOS E O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

Este setor da Teologia da Libertação desenvolveu uma crítica teológica do capitalismo à partir da noção de religião idolátrica, tendo como inspiração fundamental a tradição bíblica judaico-cristã, incorporando aspectos de teóricos marxistas e também weberianos. A denúncia teológica do capitalismo como religião não se restringe a uma metáfora, mas de forma dialética relaciona o funcionamento do sistema produtivo com a legitimação de seu sistema social. Já nos anos 70, Hugo Assmann afirma que:

(...) surgió la “religión” más perfecta: el capitalismo. En él la perversión religiosa se consume, porque la misma religión se ha vuelto enteramente mercancía y producto de consumo. Esa perfección de la inversión religiosa del capitalismo inversión tanto en sentido “hacer inversiones” de la plusvalía ideológica “religiosa”, como en el de “cambiar en signo contrario” lo que no era perverso en las religiones tradicionales (ASSMANN, 1976, p.192).

Em tal concepção, a religião mais perfeita é o capitalismo, que consoma a perversão religiosa (abstração da organização da vida de forma desumana) ao direcionar toda a vida para a mercadoria e o consumo. Não apenas se consoma como religião, como inverte o que ainda não era perverso nas chamadas religiões tradicionais. Para Assmann, é a tentativa de evitar que mitos profundamente enraizados na cultura sejam base de questionamento ao próprio capitalismo. Deste modo, a religião do capitalismo não suprime os universos míticos e simbólicos, mas os operacionaliza na consolidação da exploração.

Não se trata de uma “manipulação da religião” pelo capitalismo ou da utilização de elementos religiosos para disfarçar elementos seculares. É o próprio capitalismo que se gera a religião idólatra. Segundo Richard e Vidales, a suspeita de que

o sistema capitalista pode aparecer envolto num ‘aroma religioso’ é

2 Chamamos “Escola do DEI” um setor da Teologia da Libertação latino-americana que se dedicou especialmente às relações entre teologia e economia, articulados em torno da produção teórica dos membros do DEI – Departamento Ecumênico de Investigações, criado nos anos 1970 na Costa Rica, tendo como principais expoentes Hugo Assmann, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert e Jung Mo Sung.

justamente por sua capacidade de produzir e reproduzir não só mais-valia e classes sociais, mas também seu próprio universo simbólico, sua própria espiritualidade, sua própria religião (in HINKELAMMERT, 1983, p.08-09).

É essa “religião” (e não as religiões “tradicionais”) que passa a ser a religião do capitalismo, mas que não aparece a não ser a partir de um “trabalho de desmascaramento”. Percebe-se existente apenas porque tem-se *vivência* dela, pois permanece ocultada como tal. Em seguida, no prefácio, Hinkelammert afirma que é uma análise de “marco categorial” sem necessariamente sustentar que este marco é utilizado de forma consciente de sua formulação em termos religiosos, uma vez que a característica do fetiche está em “ocultar o mais possível as categorias com as quais a sociedade é interpretada” (HINKELAMMERT, 1983, p.20).

Em pouco tempo, consolidou-se a ideia de que o “fetiche que mata” pode ser compreendido a partir da tradição bíblica, em especial da profecia judaica, como idolatria, estruturando a análise do capitalismo como religião, mas uma religião do fetiche. Em uma produção teológica coletiva, o problema da idolatria vai se constituindo como consensual, mesmo que existam nuances diversas, expressando junto dimensão política e teológica.

Pablo Richard define, na tradição bíblica, o fetiche como um objeto material no qual reside um espírito que lhe dá poder. O ídolo também é um fetiche, mas entendido como representação direta ou simbólica da forma de agir do espírito ou deus que lhe dá poder. A análise dos ídolos permite afirmar que “o poder ou espírito presente no ídolo também é um produto humano para satisfação de necessidades humanas. (...) O poder do ídolo não é uma ficção ou uma mentira. Ele é real, mas sua origem é o poder do homem” (RICHARD, 1982, p.22). A crítica do ídolo não afirma a falsidade de seu poder, mas nega unicamente a origem transcendente dessa dominação. O fetiche é o espírito que move o capitalismo em sua busca sem limites de acumulação de capital, ocultando para isto as necessidades da vida real das pessoas humanas. É invisível, mas o percebemos pela vivência (HINKELAMMERT, 1983).

Esta perspectiva de análise possui grandes semelhanças em suas fontes, estrutura e opções fundamentais com o famoso fragmento de Walter Benjamin intitulado “Capitalismo como Religião” (2013), mas também com a temática da relação entre teologia e materialismo história em suas “Teses sobre o Conceito de História” (LÖWY, 2005)³. Haveria uma “religião capitalista” que conduz a humanidade pela culpa à “casa do desespero”. Esse fragmento inacabado permaneceu desconhecido até a década de 1980, possui uma profundidade teórica que advém justamente da junção explosiva entre a análise materialista e teológica, que não separa a base econômica da exploração do espírito que move e submete a todos a exploração.

3 Estudamos esta relação em COELHO, 2014.

3. A CULPA COMO CARACTERÍSTICA DA RELIGIÃO CAPITALISTA.

A abordagem do capitalismo como uma religião pode ser problematizada em diferentes perspectivas, como uma análise histórica, sociológica, teológica e mesmo epistemológica. Entre as diversas maneiras de associar o capitalismo como religião, em nossa delimitação analisamos a compreensão dialética, na qual imaginário religioso e modo de viver se inter-relacionam e se influenciam mutuamente, permitindo identificar as bases sobre as quais se assentam a crítica do capitalismo como religião tanto na Escola do DEI, como em pensadores heterodoxos como Benjamin. Tal abordagem permite enfrentar a questão das similaridades e divergências na caracterização desta religião capitalista a partir da culpabilização do ser humano frente o sistema.

Benjamin, no fragmento “*Capitalismo como religião*”, indica como terceiro traço que caracteriza essa religião do capitalismo é o fato de que, além de ser um culto e culto permanente, é a ideia de que é um culto culpabilizador. Benjamin diz que

tal sistema religioso [o capitalismo] é decorrente de um movimento monstruoso. Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação (BENJAMIN, 2013, p.22).

Para entender a “monstruosa consciência de culpa” decorrente do “culto de culpabilização”, que a universaliza sem expiar, é fundamental a categoria da idolatria. O discernimento teológico da idolatria presente na Escola do DEI permitiria entender como a religião do capitalismo, com exploração, exclusão e sacrifício (desesperador) é também capaz de produzir ao mesmo tempo tanta fascinação, lealdade e devoção.

O culto da religião do capitalismo não é expiatório, mas culpabilizante. Michael Löwy destaca que a palavra *Schuld* significa ao mesmo tempo dívida e culpabilidade. “(...) a perspectiva histórica do excerto se fundamenta na premissa de que não se pode separar, no sistema da religião capitalista, a “culpabilidade mítica” e a dívida econômica” (LÖWY, 2007, p.182). A expressão de Benjamin “fazer a culpabilidade entrar à força na consciência” corresponderia muito bem às práticas puritanas/capitalistas analisadas por Weber. No entanto, Löwy considera que o argumento de Benjamin seria mais universal, abrangendo não apenas o capitalista, culpado e em dívida com seu capital, mas também os pobres, culpados pois “fracassaram em fazer dinheiro e se endividaram” (2007, p.182). Sem o sucesso financeiro, o pobre não alcançou a eleição/salvação, é condenado. A culpabilidade é transmitida à próxima

geração. A dívida não termina com a morte do devedor, pois se transmite à condição de pobre.

Na lógica capitalista, se os pobres são culpados de sua exclusão, estão fora da graça por vontade de Deus. Na religião capitalista a vontade de Deus é expressa nos mercados, estando diretamente associada à culpabilidade. Benjamin afirma que a universalização da culpabilização generaliza o desespero:

Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo persistir até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma *esperança*. Nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento. Ela é a expansão do desespero ao estado religioso universal, do qual se esperaria a salvação (BENJAMIN, 2013, p.22).

Religião de culto, tendo como essência a culpa, que leva à condição de desespero. A esperança de salvação é depositada em uma religião que não pretende redimir. Essa descrição de Benjamin lembra a inversão da teologia da dívida no cristianismo da ortodoxia medieval. A dívida e a culpa são parte integrante da elaboração de uma teodiceia. A culpa corresponde à dívida, que no *Pai Nosso* é perdoada. Hinkelammert lembra que se dívida e culpa remetem à mesma coisa, na oração tradicional cristã perdoa-se a ambos, conforme Mateus 6, 12, em que se diz “perdoa as nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores”. É a oração mais importante do cristianismo, mas, pela teologia da dívida medieval, acolheria uma “tradução falsificada”, invisibilizando a questão ao dizer: “perdoa as ofensas”⁴. Ocultando o perdão das dívidas, o ser humano continua submetido a necessidade de pagar para cumprir a lei divina (HINKELAMMERT, 2008). Tal inversão não é insignificante, pois se é estruturante na religião capitalista (como afirma Benjamin), está em conflito aberto ao núcleo ético-mítico do cristianismo.

Neste sentido, explicita-se como necessário questionar como legitima-se uma “teologia da culpabilização” da religião capitalista frente a um paradigma teológico do cristianismo originário que lhe é oposto? Para tal, seria necessário compreender a inversão dos mitos fundantes do cristianismo nos marcos da teologia cristã e como a culpabilização se torna universal em termos seculares no capitalismo.

4. CONSIDERAÇÕES: POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES DO TEMA.

Para Hinkelammert, uma possibilidade de entender esta teologia da

4 Vale destacar que recentemente um grupo de teólogos e teólogas alemães, entre os quais Hinkelammert, publicaram um manifesto contra a política de austeridade e em favor do perdão da dívida grega baseados nesta compreensão do Evangelho. Veja mais em <http://conjuraresperanca.blogspot.com.br/2015/06/a-vida-acima-da-divida-manifesto-de.html>.

culpabilização é o relato clássico de Benjamin Franklin, citado por Max Weber (2001), como exemplo do espírito do capitalismo. Nessa passagem, Franklin dizia que dinheiro produz dinheiro e que tempo é dinheiro. No entanto, quem não faz o seu dinheiro se multiplicar é culpado, responsável, assassino das libras. Hinkelammert afirma que quem desperdiça a possibilidade de lucro tem culpa: “não maximizar os lucros é violação do interesse geral e, como tal, assassinato” (2008, p.141). A ortodoxia cristã está totalmente esvaziada, mas, secularizada, é o paradigma da religião do capitalismo. Agora a religião do capitalismo é a religião condicionante de todas as religiões, e se pretende universal.

Löwy questiona os motivos pelos quais tal religião produz a universalização do desespero. Há diversas possibilidades de resposta. Uma delas é que o sistema reduz a maioria a “condenados da terra” (em referência ao termo de F. Fanon). Culpados não têm esperança de redenção, pois o Deus da religião capitalista não tem piedade de quem não tem dinheiro (LÖWY, 2007, p.184). O Capitalismo é a “ruína do ser”, em que ser é ter, na relação de consumo, e mesmo a qualidade das relações humanas é mediada pela quantidade de mercadorias ou do valor monetário. Sem esperança de expiação, na religião capitalista, a única solução parece ser intensificar o sistema, na expansão do mercado capitalista e na acumulação da mercadoria. E isso só agrava o desespero. Considerando-se natural e necessário, não admite alternativas de futuro, parecendo irreversível. Löwy esclarece que são hipóteses. Não são contraditórias, nem excludentes, mas não há indicações explícitas no texto de W. Benjamin que permita escolher uma.

Na Teologia da libertação, esta temática está plenamente presente, articulada em especial pelo conceito de idolatria. O desespero vem da experiência de viver submetido à lógica que produz necessariamente a morte. Sempre sacrifica uma parte, em especial a mais pobre, como responsável por sua miséria e exploração. Uma exploração que é vista como necessária, boa, fértil, produtora de futuro melhor. Perceber o circuito sacrificial supõe uma perspectiva teológica que não tem seu objeto de reflexão na religião institucional ou em Deus. Mas é compreendida como uma “hermenêutica” da história que discerne os ídolos da morte e a força espiritual de luta pela vida, em especial na crítica do “espírito do capitalismo” e a fascinação que esse sistema econômico-social exerce sobre as pessoas no mundo globalizado. Teríamos exemplos nas teorias econômicas clássicas e também no universo da filosofia política.

Sem a crítica do seu caráter religioso sacrificial não é possível desmascarar essa fascinação que culpabiliza, oprime e supõe-se sem escapatória, como nas políticas de Austeridade. Benjamin afirma que nesta religião não se tem a possibilidade de “recusa de adesão” (2013, p.22). A crítica do capitalismo como religião revela nos elementos seculares sua dimensão religiosa oculta: a promessa de redenção, o

sacrifício, a adesão pela aposta de fé associada à adesão pela violência, culpa e busca de salvação. Seria necessário entender como Benjamin apropria-se da temática de Nietzsche, por exemplo.

A Escola do DEI desenvolveu uma reflexão teológica inovadora, que possui vários pontos de afinidade com marxistas heterodoxos, em especial com Walter Benjamin. Ao se utilizar categorias teológicas para compreender a perversidade da sociedade capitalista, renova-se o quadro de categorias críticas do sistema. Desse modo, a relação culpa-desespero como característica do “capitalismo como religião” é um tema essencial a ser aprofundado para compreender o papel de uma certa “teologia da culpabilização” na legitimação e na adesão ao capitalismo, sendo necessário, em nossa hipótese, compreendê-la na inversão dos marcos míticos fundantes do cristianismo primitivo.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, H. *Teologia desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*, 2a.ed., Salamanca: Sígueme, 1976.

ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989.

BENJAMIN, W. *Paris, Capitale du XIXe Siècle*. Paris : CERF, 3ª éd., 2009.

_____. *Capitalismo como Religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENSAÏD, D. *Walter Benjamin, Sentinelle messianique*. Paris: Plon, 1990.

CHOLLET, M. « Les vertus supposées de la mortification », *Le Monde diplomatique*, version on ligne, mars 2012, Acesso em 08/02/2014, disponível em <http://www.monde-diplomatique.fr/2012/03/CHOLLET/47512>.

COELHO, A.S. *Capitalismo como religião: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 274p., 2014.

DUSSEL, E. *Política de la liberación*. Madrid: Trotta, 2007.

GIESBERT, F.O. *Le Point*, Paris, edição de 23 novembre 2011.

FRACHON, A. *Le Monde*, Paris, edição de 23 de dezembro de 2011.

HINKELAMMERT, F. J. *As armas ideológicas da morte*, São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. *Hacia una crítica de la razón mítica*. México: Editorial Driada, 2008.

JEANNET, A. « Nous payons les péchés de ces dix dernières années » entrevista com K. Schwab. *L'Hebdo*, Lausanne, edição de 18 janvier 2012. Acesso em 15 de fevereiro de 2014, disponível em: http://www.hebdo.ch/nous_payons_les_peches_de_ces_dix_dernieres_142862_.html

LEBARON, F. « Un parfum d'années trente... », *Savoir / Agir*, n° 18, Bellecombe-en-Bauges, décembre 2011.

LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo. 2005.

_____. *O Capitalismo como religião*, in: JINKINGS, I. e PESCHANSKI (org) *As utopias de Michael Löwy*. São Paulo: Boitempo, 2007, 200p., p.177-190.

_____. *La Cage d'Acier: Max Weber et le marxisme wébérien*. Paris : Stock, 2013.

RICHARD, P. et al. *A luta dos deuses*. São Paulo: Paulinas, 1982.

SUNG, J. M. et ali. *Para além do espírito do Império*. São Paulo: Paulinas, 2012.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. S. Paulo: Thompson, 2ª ed., 2001.

Cenários de migrações, religiões e suas implicações na Teologia da Libertação.

Prof. Dra. Marileda Baggio¹

RESUMO

A ligação do cenário das migrações com a religião sempre foi um tema contemporâneo nas diversas fases da história. É contemporâneo como foi nos tempos bíblicos, das grandes migrações do final do século XIX, do pós-guerra, das migrações latino americanas para os EUA, da grande migração agrícola em direção às novas terras do Centro Oeste e norte do Brasil (Êxodo Rural) e particularmente hoje, daquelas que continuam em mobilidade de norte a sul do planeta. Somado à busca de terra e de paz, fatores que mobilizaram povos inteiros há algumas décadas passadas, hoje elas se configuram pelas catástrofes naturais, guerras, às perseguições políticas e às cobiçadas atrações econômicas. Atualmente os cenários de migrações são diversos, embora as pessoas migrem sempre por motivos semelhantes. Estima-se que há no planeta doze milhões de pessoas sem nacionalidade, apátridas, etc, embora haja muita dificuldade em se precisar o número.² A aproximação disso com a Teologia da Libertação é pertinente. É comum povos em mobilidades levarem consigo sua religião, seu modo de viver a fé ou a relação com o sagrado. Este processo sempre foi tema de uma Teologia que lê a realidade da pessoa humana à luz da liberdade do próprio Deus que ama indistintamente a toda a pessoa humana.

Palavras-chave: cenários, religião, migrações contemporâneas.

1. CENÁRIOS MIGRATÓRIOS CONTEMPORÂNEOS

Na época do Brasil Colônia e do Império, a economia estava baseada nos grandes ciclos de atividade primário-exportador. Os deslocamentos de população propiciaram o surgimento de novos núcleos e cidades, mobilizando populações locais, regionais e, em alguns casos, inter-regionais. Com o fim do Império e da abolição e com a expansão cafeeira do período 1876-1905 a tendência às migrações no país foi mais evidente. Nesse período entraram 3.711.000 imigrantes estrangeiros, sobretudo italianos. O movimento imigratório de inteiras populações europeias teve impactos significativos nas migrações internas no Brasil e todas as Américas. No iní-

¹ Marileda Baggio é Doutora em Teologia. Atualmente é bolsista CAPES e integra o Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS, sendo professora colaboradora e pesquisadora na área de Teologia e Sociedade na mesma Universidade. Email: mariledabaggio@libero.it

² 12-milions-de-persones-sense-nacionalitat. Em <http://xarxanet.org/internacional/noticies>. Acesso em 26 de junho de 2015.

cio do século XX, eram várias as metrópoles que contavam com mais de um milhão de imigrantes, sobretudo italianos: São Paulo, Buenos Aires e New York. (BAGGIO, 2011, 167-169).

A leva de imigrantes no pós guerra compôs-se pelos deslocados de guerra e refugiados caracterizaram-se, em grande parte da imigração desse período caracterizou-se pela inserção de trabalhadores voltados para às atividades urbanas e industriais. O maior número fixou-se em São Paulo devido à modernização do parque industrial, tanto na capital como em outras regiões do estado. Cresceu assim a indústria automobilística, metal-mecânica, eletroeletrônica, química, farmacêutica, etc., além de investimentos em projetos agrícolas, em processo de modernização dentro de um Estado Novo.³

Basicamente foram nove nacionalidades que compuseram os processos migratórios do Pós-Segunda Guerra Mundial: alemães, espanhóis, gregos, holandeses, húngaros, italianos, iugoslavos, japoneses, russos. O período do Pós-Segunda Guerra é o quarto período na entrada de imigrantes. O primeiro período: da imigração subsidiada até 1906; segundo: de 1906 às vésperas da Primeira Guerra Mundial; terceiro: do final da Primeira Guerra Mundial até o fim do Estado Novo, em que se encerra a política subsidiada e se inicia a política restritiva à imigração. A cidade que de São Paulo que em 1890 contava com 64.939 habitantes, passou para 239.820 em 1900.⁴

Entre 1930-1970 as migrações caracterizaram-se por serem basicamente internas e tiveram um rumo mais definido: as fronteiras agrícolas do Paraná, Centro-Oeste e Maranhão. Este período foi particularmente marcado pela migração rural-urbana, o chamado êxodo rural resultando em 3 milhões de pessoas, continuando, todavia a mobilidade para os centros industriais do Sudeste. A partir dos anos 1970 iniciaram as migrações internas do tipo urbano-urbano, respondendo por 47% do total da migração. O panorama foi a concentração das periferias, sobretudo das grandes cidades.

As migrações para os Estados Unidos tiveram seu ponto alto no início de 1980 quando uma família de Piracanjuba (GO) foi convidada para trabalhar em Atlanta junto a uma família de missionários pentecostais, que tinha negócios ligados à construção civil. A partir dessa época inúmeras pessoas migraram sendo que os

3 PAIVA, Odair da Cruz. Migrações Internacionais pós Segunda Guerra Mundial: a influência dos EUA no controle e gestão dos deslocamentos populacionais nas décadas de 1940 a 1960. Em www.anpuhsp.org.br/sp/downloads. Acesso em 24 de junho de 2015.

4 Maria do Rosário Rolfen Salles, Odair Paiva, Sênia Bastos. Imigração e política imigratória no pós-guerra mundial: perfil das entradas e trajetórias. Em http://www.academia.edu/Imigrantes_internacionais_Segunda_Guerra_Mundial. Acesso em 26 de junho de 2015, pg. 11.

homens trabalhavam na construção civil e as mulheres como domésticas.⁵ O número de brasileiros nos EUA era de 339.600 em 2010.⁶

As migrações no século XXI se reconfiguram, cada vez mais em áreas de rotatividade da migração do que uma tendência de longa ou definitiva permanência.⁷ As alterações nas relações entre migração-industrialização, migração-fronteira agrícola, migração-desconcentração industrial, migração-emprego, migração-mobilidade social no contexto atual da economia e da reestruturação produtiva, se redefinem em fluxos mais volumosos compostos de idas-e-vindas, refluxos, re-emigração. As migrações internacionais são termômetros que apontam as contradições das relações internacionais e da globalização neoliberal. Os deslocamentos migratórios fazem parte da natureza humana, mas são estimulados, quando não forçados, pela tecnologia e pelas tendências econômicas.⁸

2. MIGRAÇÕES E RELIGIÕES: SEPARAÇÃO IMPOSSÍVEL!

Todos os povos levam consigo suas crenças e seus jeitos de celebrar, seus pertences e seus símbolos que remetem à transcendência. Poucos povos vivem sem religião, culto, espiritualidade e também sem comunidade. A hegemonia da religião católica deixou de ser a oficial.⁹ Muitas religiões foram universalizadas pelos migrantes e desta forma foram ocupando seus espaços, construindo templos e comunidades de fé e de culto, quando não atraindo outras pessoas do próprio país de emigração.

A realidade religiosa é exteriorizada através dos ritos e na frequência das práticas. Mas não são os gestos externos que exprimem a vivência da religião. Ela surge e se radica no profundo do coração humano. Toca o lado do mistério do ser

5 A nova rota de imigração ilegal para os Estados Unidos. Em <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/a-nova-rota-de-imigracao-ilegal-para-os-estados-unidos>. Acesso em 15 de junho de 2015.

6 Imigração nos Estados Unidos. Em https://pt.wikipedia.org_nos_Estados_Unidos. Acesso em 15 de junho de 2015.

7 BAENINGER, Rosana. Migrações internas no Brasil. Departamento de Demografia e pesquisa do Núcleo de Estudos de População (NEPO) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Em <http://www.coletiva.org>. Acesso em 15 de junho de 2015.

⁷ O cenário do Mar Mediterrâneo é muito veiculado pelos meios de comunicação, porque se trata das costas da Europa e do destino dos sobreviventes. No passado foi o mar dos outros sons, outras línguas, as quais foram enriquecendo a Europa e fazem hoje parte de sua identidade. Hoje, tragicamente, o mar da navegabilidade, da mobilidade e do intercâmbio tornou-se o mar da mortandade. Um cemitério líquido, cenário aviltante. É, contudo nas margens dessa Europa que milhares de imigrantes morrem. FRANCISCO ASSIS. CEMITÉRIO LÍQUIDO. EM <http://www.publico.pt/mundo/noticia/o-cemiterio-liquido> - 21/05/2015. Acesso em 20 de junho de 2015.

⁸ O fenômeno Migratório no Mundo na Conjuntura Atual – GONÇALVES, Alfredo. Em <http://www.migrante.org.br/textoseartigos.htm>. Acesso em 26 de junho de 2015.

⁹ No Brasil 64,6 da população ainda é católica. SANTANA, Waldemir. Novo Cenário Religioso. Em <http://www.idiocese.com.br/anpb/struct/Site>. Notícias. Acesso em 22 de junho de 2015.

humano.¹⁰ Como um cristão, ocidental, vivendo numa sociedade capitalista e farta pode entender um jovem muçulmano desmaiar no trabalho, e por isso perder o emprego, porque segue a risca o jejum do Ramadan? Como entender um migrante muçulmano dizer que seu Deus é igual ao Deus dos cristãos se seus ritos, gestos e comportamentos são muito diferentes? Como um migrante muçulmano no ocidente, não entende a discriminação, a xenofobia e os abismos de desigualdade entre os iguais, que se dizem cristãos, onde o princípio e o fundamento é o amor universal sem medidas (cf Mc 10,43-45), a acolhida ao estrangeiro (cf Mt 28,35), ao desamparado (cf Dt 24,17; Sl 146,9), ao caído por terra (cf Lc 10,25-37), à mulher (cf Jo 4,2-26), sem pré-julgamentos (cf Mt 7,12; Mt 7,1) e sem preconceitos (cf Mt 9,20-22)?

Muito diferentes do que nos séculos passados as migrações de hoje concentram-se nas grandes cidades. Geralmente são jovens, sem família ou familiares que os acompanham. Vive-se o tempo em que as metrópoles estão se tornando caóticas pela violência, pelo trânsito, pela falta de acesso aos serviços básicos, pela falta de trabalho que assola o mundo todo. O migrante nesse caso é alguém com quem disputar o espaço geográfico, moradia, transporte, mas também as oportunidades de trabalho e para a religião alguém estranho e difícil aceitar que é o mesmo Deus, que ama indistintamente a cada pessoa humana porque as criou à sua imagem e semelhança (cf. Gn 1,27).

Diferente era o cenário do século XVI quando milhões de africanos eram traficados para fazerem serviços escravos. Não havia concorrência para seus trabalhos, pois ninguém queria fazê-los. Foi um cenário diferente também nas migrações destinadas ao trabalho agrícola, colonização europeia, que ocupava as terras mais íngremes para o trabalho braçal. Era necessário colonizar, popular estes lugares para que se desenvolvessem, cidades fossem criadas e alimentos produzidos com o trabalho na terra. Eram bem vindas, pois a terra precisava ser e cultivada e habitada. Não havia conflitos religiosos, pois eram, na sua maioria católicos, formavam comunidades do mesmo estilo. Se havia outras denominações religiosas eram sempre cristãos.

No contexto latino-americano em especial, a cultura e a religião são inseparáveis. Esta forte simbiose faz com que seja difícil estudar, analisar, falar de cultura sem considerar a religião e vice versa.¹¹ A capacidade de alteridade é reconhecer um “outro” que está além da subjetividade própria de cada pessoa, grupo

¹⁰ SANTANA, Waldemir. Novo Cenário Religioso. Em <http://www.idiocese.com.br/anpb/struct/Site.Noticias>. Acesso em 22 de junho de 2015.

¹¹ RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Estudos de Religião, v. 27, n. 2, 53-71, jul-dez. 2013. Em <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078.v27n2p53-7156>. Acesso 20 de junho de 2015.

ou religião. Desta forma a aceitação de outra religião se evidencia no convívio com o “outro”, pessoa, irmã ou irmão e não na confrontação apologética da própria crença tentando desqualificar as outras pessoas de suas religiões. Assim, permite-se uma possibilidade criativa de aproximação e convívio da qual decorrerá uma maior e melhor compreensão do “outro”, que não mais será visto como estranho, ou ameaça, inferior ou como qualquer outra forma de desqualificação.

Constata-se que a vivência religiosa no Brasil e no mundo todo sofreu, nos últimos anos fortes mudanças. Os novos perfis religiosos na contemporaneidade devem-se à multiplicação¹² (CAMURÇA, 2008, 91-109) e maior visibilidade dos grupos orientais, à afirmação e liberdade religiosa indígena e afro-brasileira, sem contar a do Judaísmo e do Islamismo, ao fortalecimento institucional dos movimentos católicos de renovação carismática, e ao crescimento evangélico, particularmente o das igrejas e movimentos pentecostais.¹³ Todas estas expressões formam um mosaico complexo e de raízes diferenciadas.

3. E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO COM ISSO?

A teologia da Libertação nasceu em um contexto de necessidade das Igrejas cristãs atenderem as populações pobres, em condições de migrações, excluídas, e desconhecidas pela prática eclesial anterior ao Vaticano II. É assim que a Teologia da Libertação tenta responder e abrir espaços de vida, acolhida e aceitação, irmanada pelo Único Deus que une a humanidade e à chama para a unidade de toda a família humana.

Bem outra realidade nos é mostrada pelo cenário das migrações no atual contexto que nos revela uma forte repulsão ao diferente. Os questionamentos mais frequentes são os que os migrantes deveriam resolver seus problemas nos próprios países de origem. A realidade mostra que toda a pessoa humana busca dias melhores. Foi neste cenário de exclusão que a Teologia da Libertação foi concebida, nasceu e cresceu. Embora ela já esteja adulta o cenário continua: migrações, pobreza, exclusões, misérias de todos os tipos. Aliás, elas tomaram formas internacionais, se multiplicaram, caminhando junto com a globalização com novos rostos e novas rotas.

A Teologia da Libertação com uma prática de ir ao encontro da pessoa hu-

¹² Para uma visão de conjunto veja, entre tantos trabalhos o texto de: CAMURÇA, Marcelo. “Novos movimentos religiosos: entre o secular e o sagrado” (91-109). In: *Ciências Sociais e Ciências da Religião*. São Paulo, Paulinas, 2008.

¹³ DELFINO, Silas do Carmo. Migrações islâmicas após 11 de setembro. Revista Nures n. 14 – Janeiro/Abril 2010 – <http://www.pucsp.br/revistanures>. Acesso em 23 de junho de 2015.

mana, sobretudo o mais vulnerável, encontrou na realidade migratória uma nova metodologia do anúncio de Cristo Libertador. Foi junto às novas comunidades de fé que buscavam mais vida que a Igreja oxigenada pela nova forma de ser, dada pelo Concílio Vaticano II, inicia um novo jeito de ser Igreja. Essas comunidades novas eram formadas essencialmente por migrantes, sobretudo advindos do assim chamado Êxodo Rural. Estas comunidades começaram um tempo novo na esfera da migração rural-urbana. Como toda a migração, embora dentro do mesmo país, falando a mesma língua, encontra dificuldades. A Teologia da Libertação foi de encontro a esta realidade unindo-se àquilo que a pessoa humana mais precisa: viver a fé de forma comunitária, acreditando em um Deus Amor e próximo às pessoas.

Nossa contemporaneidade nos coloca diante do desafio de como ser cristão no mundo das migrações? De tantas pessoas que sonham pela libertação das catástrofes, da miséria, das políticas repressoras, da perseguição étnica ou política e da falta de oportunidades. O tema das migrações e consequentemente da libertação atravessa séculos, fronteiras, barreiras, leis humanas, em busca da descoberta dos valores comuns em todas as religiões. Sente a urgência do anúncio cristão e não só, da promoção da dignidade humana, da justiça, dos direitos humanos, da solidariedade e da defesa da vida, dos empobrecidos, oprimidos e excluídos das igrejas, religiões e sociedade.

Não faltam, no meio de todas essas sombras, sinais de esperança. Os valores e atitudes das diversas religiões mostram que “Outro mundo é possível”. Esse é também o clamor de milhões de empobrecidos e excluídos que com suas vidas sofridas, seus corpos martirizados e seus corações feridos clamam por uma sociedade planetária em que todos tenham reconhecidos e respeitados os direitos de cidadania. (SUSIN, 2004/5, 38).

CONCLUSÃO

Infelizmente, não existe hoje uma legislação internacional sólida sobre as migrações internacionais. É o que constata o Informe “*Por uma globalização justa: criar oportunidades para todos*”¹⁴ elaborado pela Comissão Mundial sobre a Dimensão Social da Globalização: o maior vazio da atual estrutura internacional da economia global é a ausência de um marco multilateral que regule o movimento transfronteiriço de pessoas” (n. 428). Assim, “enquanto que os direitos relativos ao investimento estrangeiro foram se reforçando cada vez mais nas regras

¹⁴ O Informe pode ser encontrado em: <http://www.ilo.org/public/spanish/index.htm>. Acesso em 26/06/2015.

estabelecidas para economia global, deu-se muito pouca atenção aos direitos dos trabalhadores” (n. 431).

A realidade atual mostra uma *Auschwitz contemporânea*. Vem identificada, sobretudo com as rotas das migrações. Da mesma forma como milhares de pessoas eram iludidos, obedeciam e eram queimados em câmeras de gás, hoje milhares de pessoas se movem pelo deserto do Saara tentando chegar às margens do Mar Mediterrâneo e ali chegar a países que lhes deem esperança de vida. Como se não bastasse o risco de vida no deserto ainda devem enfrentar o mar, e aí sim arriscando sucumbir nas águas do desconhecido. Hoje povos se movem, sem destino definido. Parece-lhes sempre que a vida está do outro lado. É para lá que se direciona o olhar, a mente, onde lhes resta a esperança. A *Auschwitz contemporânea* são os traficantes de pessoas humanas, que impiedosamente enganam e matam, pessoas como se a vida humana vale apenas alguns dólares.

Ninguém duvida que todas as religiões, na essência de sua mensagem, defendem a vida em todos os seus sentidos. Certa crise humanitária se está vivendo, pois em nome da própria religião se ameaça a vida, seja pela exclusão econômica, racial ou religiosa se faz diferenças preferindo-se o tradicional a abrir-se a povos, culturas e religiões fazendo-se com que a humanidade se renove e haja mais vida e vida plena em todo o planeta.

REFERÊNCIAS

BAGGIO, Marileda. Entre dois mundos: a Igreja no pensar e no agir de Giovanni Battista Scalabrini. CSEM, Brasília, 2011, 167-169.

CAMURÇA, Marcelo. “Novos movimentos religiosos: entre o secular e o sagrado” (91-109). In: *Ciências Sociais e Ciências da Religião*. São Paulo, Paulinas, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos – SOBRINO, Jon – WILFRED, Felix. Um outro mundo é possível. *Concilium* 308 – 2004/5; SEOANE, José – TADDEI, Emilio. *Resistências mundiais*. De Seattle a Porto Alegre. Petrópolis, Vozes/CLACSO/LPP, 2001.

LIBERACIÓN: DESEO, NECESIDAD Y OBJETIVO. Crisis de la utopía y reconstrucción de la ideología.

Prof. Dr. Salustiano Alvarez Gómez¹

RESUMEN

La realidad del mundo es de crisis y en crisis. Más que económica, política o ecológica, é crisis provocada por la negación ética. Esto tanto en ideologías libertarias que combatían la indignidad de la realidad humana como ideologías liberales. Al fracaso de las ideologías liberadoras hay que continuar añadiendo el fracaso neoliberal. Permanece la incapacidad de soluciones mínimamente dignas para los excluidos del sistema. La esperanza liberadora exige urgencia para rever ideologías y recrear utopías. De la necesidad de dignificar al ser humano crece un nuevo deseo liberador. Liberación que tendrá que ser inclusiva, progresiva, ecológica, general, universal, con prioridad por las víctimas del sistema, sin miedo a la crítica ni a la autocrítica. El momento es de alternativas prácticas, experiencias populares que lleven a la representatividad real política. Un nuevo mundo es posible desde nuevas perspectivas éticas. De indignados europeos a manifestantes latinoamericanos, la utopía intenta reconstruirse.

Palabras clave: Liberación. Utopía. Ética. Globalización.

INTRODUCCIÓN

El ser humano pertenece al reino de la necesidad, especialmente la necesidad de superarse y renovarse. El *ser* del hombre es su propio cambio, su *ser posible*. Su existencia transcurre entre valoraciones, alternativas y opciones. Es por eso intrínsecamente ético, sujeto de iniciativas y cambios. Transitar del ser, realidad ontológica, al poder ser y al deber ser, realidad ética, supone y exige ejercicio de valor y opción de acción, características que definen su índole de libertad. Libertad que indica las variantes cualitativas de la existencia. La roca es siempre roca, y el animal es siempre animal; pero el hombre es totalmente hombre cuando se humaniza. Sabemos de situaciones en las que no podemos tranquilamente decir que el hombre vive como hombre. La alienación, exploración, indignidad, hambre, enfermedad generalizada, ausencia de educación, imposibilidad de trabajo y tantas otras experiencias sentidas a lo largo de la historia, alertan para una negación del ser humano, lo que filosóficamente se llamó del *no-ser*, concepto clásico de los primeros

¹ Doctor en Filosofía por la U.Complutense de Madrid, docente da PUC MINAS

pensadores asumido posteriormente por filósofos y teólogos de la liberación.

Nos referimos a una *libertad histórica* (no en el sentido psicológico o económico), como proceso general del quehacer humano. Libertad histórica es el resultado de procesos de múltiples interacciones que se producen entre individuos y grupos, entre “infras” y “supras” estructuras, entre fuerzas materiales y espirituales.

El hombre concreto es su interacción individual y social. Vive lo que podemos llamar de una libertad condicionada y que, en la actualidad, sufre el poder de un determinismo económico. Determinismo que, también históricamente, ha provocado sus reacciones de inaceptabilidad. Si la libertad es condicionada, ella actúa sobre sus propios condicionamientos y desde sus condiciones. La conciencia ética y con ella la libertad, son irreductibles. Si a nivel personal podemos negar un determinismo psicológico, a nivel social podemos también negar un determinismo económico, social o político. Si la libertad es condicionada en su expresión real, a partir de su ontología, la libertad es *in-condicionada e in-condicional*, históricamente *in-determinada*.

Esta fue la experiencia que hizo que en la década de los años sesenta hizo brotar la Teología de la Liberación (TdL) y la Filosofía de la Liberación (FdL). Tomar conciencia de la realidad suponía asomarse a un mundo marcado por la injusticia y la desigualdad que exigía compromiso de transformación, comenzando por las víctimas del sistema. Es así que se cuñó la expresión “opción preferencial por los pobres” y se mudó la forma de ser Iglesia, asumiendo una nueva pastoral con el método VER-JUZGAR-ACTUAR. Supuso presencia más insertada en las periferias, crítica al sistema vigente, formación de líderes populares, en definitiva, una nueva forma de teología y una nueva forma de ser Iglesia militante.

Sin duda, esta nueva forma tuvo frutos. Participó en la transformación social y en la conquista de derechos fundamentales. Llegó a hacer parte de Gobiernos populares con partidos políticos comprometidos con causas libertarias. Tiempo después se vieron ideales traicionados por militantes y agentes que dejaron de luchar por una sociedad más justa e igualitaria. Experiencia que si no anula el ideal de la liberación, sí que necesita ser repensado desde otros parámetros y recuperar su auténtico sentido. Nos gustaría proponer algunos caminos.

1.- UNA LIBERACIÓN CRÍTICA Y AUTOCRÍTICA.

Dentro de esta constatación histórica, repensar la libertad y el deseo de liberación es urgente. No queremos caer en aptitudes dualistas y maniqueístas que puedan santificar incondicionalmente las opciones presentadas por la TdL o la FdL anatematizando otras. La propia historia nos confirma la imposibilidad de una *perfección* total. Consideramos imposible encontrar una propuesta que pueda realizar

todas las utopías pretendidas, con todos los medios deseados. Somos tristemente conscientes de que muchos movimientos liberadores terminaron asumiendo políticas dominadoras. En algunos casos se ha vivido el drama de la manipulación de las luchas sociales a favor de intereses personales y partidarios. En otros casos se ha vivido la amargura de ver movimientos sociales traicionar sus principios más sagrados cuando llegaron al poder. Estas situaciones alertan para la necesidad de una autocrítica interna que cuestione constantemente la fidelidad de sus objetivos originales y la ética de los medios empleados.

Si no queremos ser maniqueístas pretendiendo que la única filosofía válida sea la de la liberación, tampoco queremos caer en *relativismos acríticos*, justificando cualquier ideología. No todas las acciones, ni humanas ni políticas, son justificables. Ni queremos caer en una actitud de resignación pesimista que no crea en las conquistas humanas. Sería una actitud negadora de la propia historia del ser humano con su capacidad de transformación. No es posible cambiar todas las cosas, pero sí las que sean posibles.

Estas actitudes manifiestan la capacidad de la TdL y FdL para reflexionar críticamente, no solamente la situación, sino también su acción, *reflexionar críticamente la acción y la pasión histórica* (SCANONNE, p 6). Esta visión crítica no está descontextualizada. Se sitúa y opta ideológicamente por un tipo de acción y reflexión a partir de las víctimas de la exclusión. Su objetivo principal se encuadra en la liberación de estos grupos, tarea eminentemente práctica que exige la referida autocrítica junto a la crítica de la situación.

Y la autocrítica pasa necesariamente por la necesidad de analizar con realismo la nueva situación mundial. Si el primer paso de la TdL e FdL fue la opción preferencial por los pobres, hay que definir quién es el pobre actual.

2.- NUEVA CONFIGURACIÓN DE LA CATEGORÍA DE POBREZA.

Es verdad que a pesar de los fracasos políticos liberadores y de la persistencia de un sistema dominante neoliberal, en los últimos años sí se han producidos cambios que mejoraron la condición económica del pueblo. La figura del pobre es diferente de otras épocas recientes y esto afecta a las propuestas liberadoras. La *Populorum Progressio*, puede ser un ejemplo del anterior grito angustioso de grandes camadas empobrecidas cuando afirma que “los pueblos del hambre se dirigen hoy, de forma dramática, a los pueblos de la opulencia. La Iglesia se estremece ante este grito de angustia y convida a cada uno a responder con amor al apelo de su hermano” (Paulo VI, nº 3).

En la actualidad, el desarrollo tecnológico, la nueva forma del capitalismo,

el apelo a lo que podemos definir como una cultura de apariencias exteriores, las ofertas engañosas y mercadológicas para acumular y poseer todo tipo de objetos, provoca ambigüedad hasta en los mismos pobres. El sistema se torna más injusto con una apariencia de igualdad. Las ropas, móviles, televisiones, viajes, y un largo etcétera parecen aproximar a los grupos sociales cuando cada vez más los aparta. El discurso de la liberación se pierde cuando la pobreza se esconde de su realidad.

Concordamos con Gustavo Gutiérrez en su forma de entender la pobreza a partir de su proximidad con la muerte, tanto física como cultural. La pobreza tiene implicaciones en el cotidiano de la vida por su prioridad de sobrevivencia que exige el sacrificio del tiempo, del descanso, de amistades, de la aceptación de situaciones personales hasta la misma resignación de la injusticia (GUTIERREZ, 2005), situaciones ocultas no anonimato de redes de internet y en apariencia social. Es difícil poder hablar de liberación a grupos sociales que aceptan la pobreza económica, financiera y cultural, lo que exige la tradicional actitud de la TdL e de la FdL de buscar la verdad. Si en sus primeros momentos la TdL se preocupó por traer la revelación de un Dios de justicia a la convivencia humana, revelación que venía mediada por la **conciencia** social y política, hoy, **concientizar** es más apremiante. Renovar el tema de la consciencia de clase, es urgente para ver la pobreza como una situación de injusticia social.

3.- UNA LIBERACIÓN PROGRESIVA Y ECOLÓGICA.

El siglo XXI anuncia un grave deterioro ambiental, un significativo aumento de la pobreza y niveles altísimos de exclusión social que interrogan de forma radical nuestro paradigma civilizatorio. Ante esta injusta realidad mundial encontramos teorías que ingenuamente defienden la posibilidad de una integración de sistemas aparentemente contrarios. Crean en la manutención de los valores de los sistemas evitando sus contravalores, reafirmando los aspectos positivos de los sistemas socialistas y neoliberales. Pretenden un momento histórico pos-socialista y pos-capitalista, más realista ante las necesidades fundamentales de todos los seres humanos y más conscientes ante los límites que la naturaleza y que el medio ambiente presentan.

La conciencia de la liberación parte de la necesidad de la conciencia del propio ser humano, contextualizado, circunstanciado, inserto en un ambiente concreto. Esta conciencia le hace conocedor de límites y posibilidades. Lo prioritario en la liberación reside en que las necesidades humanas y los límites naturales aparezcan como exigencias básicas para las relaciones humanas en todos sus niveles. Se consigue la liberación del ser humano cuando se reconocen sus necesidades y al mismo tiempo

sus límites naturales y comunitarios. La propuesta liberadora tiene que ser realista y considerar los recursos disponibles. Esta actitud lleva, inevitablemente, a tomar conciencia de la condición de restricción física. Hay que reconocer la existencia de un *ethos ecológico*. La liberación tendrá que orientarse en sus límites necesarios y naturales. Una práctica liberadora exige conciencia de una ética preventiva (KUNG, 1993, p 32). Si esta ética tiene que ser clara en cuestiones como genética, tratamiento de embriones, energía atómica, tecnología y comunicación, tiene que serlo también en cuestiones de empobrecimiento, dependencia económica, destrucción de la naturaleza y exclusión de ciudadanos y poblaciones.

4.- UNA LIBERACIÓN GENERAL Y UNIVERSAL.

Esta ética preventiva tiene que ser una ética a nivel mundial. Esta característica no supone ninguna novedad, pues los códigos de comportamiento humano siempre manifestaron la necesidad de un consenso mínimo y general, manifestado en los axiomas de hacer el bien, evitar el mal y del no matarás, códigos registrados culturalmente en las experiencias religiosas de nuestros antepasados.

Pero a estos principios clásicos podemos ya añadirles algunas orientaciones generales que sirvan como un nuevo código ético. La tentativa de la liberación debe afirmar la necesidad de reconocer la dignidad intrínseca del ser humano en todas sus dimensiones. La acción liberadora necesita, irrenunciablemente, reconocer al ser humano en su universal particularidad. La liberación tiene que abarcar al ser humano, como sujeto, como miembro de una sociedad y como agente de una historia. O sea, la liberación tiene que asumir el carácter *interdisciplinar* propio del ser humano, que se constituye socialmente como agente responsable por diversidad de acciones.

Desde las diversidades de las funciones y papeles ejercidas por el ser humano, la liberación que hoy se hace urgente tiene que ser integral: liberación total del hombre y de todos los hombres, especialmente de las víctimas. La liberación tiene que presentarse no sólo como reflexión y como práctica, sino como actitud existencial que incluya las opciones políticas, las prioridades económicas, las luchas sociales, las propuestas históricas y la misma ideología. Y esta liberación tiene que darse de forma *general*, abarcando integralmente al hombre, a la sociedad y a la historia, y de forma *universal*, superando las particularidades históricas y culturales, aunque asimilándolas.

5.- UNA LIBERACIÓN INCLUSIVA.

Experiencias teóricamente transformadoras terminaron siendo *estatalización total*, absolutismos exclusivistas que ignoraron sistemáticamente justas reivindicaciones y derechos. Produjeron formas de exclusión política y social a partir de prácticas dirigidas por intereses que no eran populares. Aumentaron la desilusión y la desconfianza de militantes cuando países líderes mostraron su rostro bélico y militar. Dejaron de lado el sentido humano y liberador que inspiró su origen, y se convirtieron en un fracaso que frustró utopías, desilusionó agentes de transformación, y excluyó movimientos y activistas de buena voluntad. Se aumentó la capacidad de consumo destruyendo la naturaleza sin ningún provecho en beneficio de la sociedad, permaneciendo la exclusión de grupos sociales. Estas experiencias originalmente transformadoras y socialistas, se sumaron al liberalismo que siempre causó exclusión. Si los regímenes socialistas presentaron un inoperante *estatalismo total*, el *mercado total*, mantiene la marginalización y exclusión. En ambas situaciones, la exclusión es patente.

Observando la situación de tráfico y consumo de drogas e de personas; de alcoholismo; de criminalidad y falta de seguridad; de frustración profesional; de desempleo y subempleo; de miedo ante inminentes catástrofes naturales y bélicas; de conflictos étnicos y religiosos; de pobreza e injusticia social; de ineficiente administración estatal; de salud precaria y educación insuficiente; de riesgos en las experiencias biogenéticas; de exclusión social y tantas otras dificultades, bajo ningún aspecto se puede afirmar que la liberación triunfó.

CONCLUSIÓN: UNA LIBERACIÓN HUMANIZADORA.

El objetivo de la liberación es optar por lo humano. No es irreal pensar la posibilidad de la medicina aplicada a los grupos sociales marginalizados; ni la economía con proyectos de desarrollo destinados a la creación de infraestructuras en los medios populares; ni la política o el derecho con leyes que visen la práctica de la inserción y de la inclusión; ni la educación con programas de alfabetización y enseñanza a comunidades carentes; o construcciones arquitectónicas con mentalidad urbanística en los suburbios y periferias; todas las ciencias pueden aportar sus conocimientos propios y adoptar una visión nueva para sus objetivos a favor de los excluidos.

La necesidad de las víctimas, el clamor de tantos millones de personas, puede producir en la ciencia la sensibilidad humana para ponerse a servicio de los más necesitados. La ciencia como servicio representa un cambio de paradigma en los

objetivos económicos y prácticos. La TdL e FdL vislumbran la posibilidad de una ciencia liberadora que, en lugar de preocuparse por el éxito comercial, tenga como prioridad atender a las necesidades humanas. La opción por los excluidos lleva a reflexionar sobre el tipo de mediación que se necesita para la sociedad y para los grupos marginalizados y no un mero instrumento de poder económico.

REFERENCIAS

GÓMEZ, Salustiano Álvarez: **La liberación como proyecto ético**. Madrid, UCM, 2007

GONZÁLEZ, Juliana: **Ética y libertad**. México, Fondo de Cultura Económica, 1997

GUTIÉRREZ, Gustavo: **La verdad os hará libres**. Lima, CEP, 2005

KUNG, H.: **Projeto de Ética Mundial**, São Paulo, Paulinas, 1993

PAULO VI, **Populorum Progressio**, São Paulo, Paulinas, 1967

SCANNONE, J.C.: **Actualidad y futuro de la FdL**, disponible in <http://www.afyl.org>, p. 6, acceso mar. 2007

FRANCISCO, Papa: **Laudato Si**. São Paulo, Paulinas, 2015

Religião, colonialismo e alteridade em Roger Williams

Adriel Moreira Barbosa¹

RESUMO

Esta comunicação apresenta resultados parciais de nossa pesquisa de mestrado sobre Roger Williams – personagem da colonização dos EUA no século XVII. Este pastor puritano-separatista inglês que migrou para a colônia de Massachusetts Bay em 1631 é um personagem pouco conhecido e pesquisado no Brasil e por isso buscamos recuperar sua memória com o objetivo de compreender como ele se destacou na defesa da liberdade e da igualdade em um ambiente dominado pelo totalitarismo colonial inglês. Nosso objetivo é analisar suas propostas no processo de estabelecimento da colônia de Rhode Island, comparando-os com a lógica totalizante dos líderes puritanos da colônia de Massachusetts Bay. Usamos o referencial teórico da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, que aponta o processo colonizador como um processo de “encobrimento do outro”, que negava a alteridade dos povos originários da América. A importância de estudarmos experiências como a de Roger Williams, que a partir de seu pensamento pôde defender a humanidade das vítimas do sistema de colonização, se justifica na necessidade e emergência de lugares hermenêuticos idênticos, que sejam promotores da dignidade humana e da tolerância entre os diferentes.

Palavras-Chave: Roger Williams. Colonialismo. Alteridade.

INTRODUÇÃO

Roger Williams é um personagem importante da história colonial americana, lembrado por importantes historiadores como um defensor da liberdade de consciência e da separação entre Igreja e Estado. Entretanto, no Brasil ele é pouco conhecido e pouco pesquisado. Então, buscamos em nossa pesquisa recuperar a memória deste personagem, principalmente relacionando-o com conceitos que possam qualificar seu pensamento como crítico ao sistema colonizador inglês-puritano. Sabemos que como um personagem cristão e puritano situado no século XVII, Williams viveu suas crenças de forma intensa e não como um apóstata disposto a defender os índios ou pessoas de outras crenças a ponto de negar suas próprias convicções, mas consideramos seu pensamento capaz de tecer uma crítica ao

1 Teólogo e mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista CAPES.

colonialismo, principalmente defendendo os povos originários da Nova Inglaterra, com os quais ele se relacionou de maneira especial.

A elaboração teórico-metodológica utilizada para para nossa análise vincula-se aos conceitos da Filosofia da Libertação, principalmente àqueles expostos por Enrique Dussel (1977, pp. 15-16), que considera os antecedentes desta filosofia mais antigos que a própria filosofia europeia moderna, como é possível ver no exemplo de Bartolomeu de las Casas (1484-1566) que, segundo Dussel (Ibid, pp. 15-16), disse com muita exatidão, que os europeus tiveram “duas maneiras de extirpar da face da terra aquelas miseráveis nações” – referindo-se aos dois modos que os europeus usaram para dominar a periferia. “Uma das maneiras foi por injustas, cruéis, sangrentas e tirânicas guerras”, pelas quais eles assassinaram os habitantes da periferia. “A outra, depois de assassinar todos os que podiam anelar a liberdade, que são os homens varões”, porque comumente não deixam na guerra senão crianças e mulheres, os restantes foram oprimidos “com a mais dura, horrível e áspera servidão”. Portanto, acreditamos ser possível encontrar também em Roger Williams uma crítica ao processo colonizador puritano, capaz de levá-lo à busca de um pensamento que poderia ser classificado também como anticolonialista.

1. BREVE APRESENTAÇÃO BIOGRÁFICA

Roger Williams foi um pastor puritano inglês, que emigrou da Inglaterra para a região nordeste dos Estados Unidos, na época um conjunto de colônias chamadas de Nova Inglaterra. Ele foi responsável pela fundação de uma destas treze colônias, que recebeu o nome de *Rhode Island and Providence Plantation*. No ano de 1631 ele chegou ao território americano e entre 1631 e 1636, trabalhou na colônia de Massachusetts, tendo sido um período conturbado e marcado por embates teológicos e políticos com os líderes da colônia e da Igreja, pois suas convicções eram consideradas heréticas e perigosas para ordem civil. O desfecho desta situação foi uma condenação ao banimento, que teria resultado em deportação para a Inglaterra, mas ele fugiu para o deserto ao sudoeste de Massachusetts, durante o rigoroso inverno de 1636, permanecendo entre os índios até o final daquele período. Isso foi possível, pois desde sua chegada, Williams havia se aproximado dos índios, buscando aprender sua língua, costumes e cultura² (ERNST, 1932, p. 179). Ele escreveu o primeiro tratado para compreensão da língua e cultura *Narragansett*,

2 Ele aprendeu a língua Algonquian em 1631 e dominou principalmente os dialetos da Showatuck, Nipmuck e Narragansett.

chamado *A Key Into the Languages of America*, publicado em 1643. Williams não escreveu este livro somente para possibilitar a comunicação com os índios, mas principalmente por crer na humanidade e igualdade destes povos em relação a outros povos e particularmente aos ingleses (Cf. BLÁSQUEZ MARTÍN, 2006, p. 283). O segundo período, que corresponde aos anos de 1636 a 1683 (ano de sua morte), foi marcado pela fundação de Providence e outras comunidades que formaram a colônia de Rhode Island. No ano de 1644 ele publicou *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, além de trocar muitas correspondências com os líderes de Massachusetts nos anos seguintes, principalmente com o governador John Winthrop e com o pastor John Cotton. Este segundo período compreende a fase mais fértil de Roger Williams, no sentido de realizar um empreendimento que materializou suas convicções, tanto teológicas quanto políticas.

2. PURITANISMO, ROGER WILLIAMS E A QUESTÃO DA ALTERIDADE

Os Puritanos saíram da Inglaterra afligidos por intensa perseguição e tinham a esperança de poderem servir ao seu Deus em paz e expressar suas convicções com liberdade na Nova Inglaterra. É importante ressaltar que a ética religiosa puritana não isentava nenhuma parte de suas vidas e por isso, eles não faziam de seus princípios cristãos simplesmente o quadro referencial dentro do qual eles conduziram seus afazeres, mas levaram ao extremo suas atividades, sempre carregadas de alta moralização cristã, o que os levou a desenvolver uma certa insensibilidade aos sentimentos e convicções religiosos de outros grupos. Assim, eles se tornaram capazes de empreender as mesmas violências sofridas por eles na Inglaterra naqueles que discordassem do seu padrão moral e foram incapazes de conceber uma sociedade mais pluralista e seus direitos e igualdades (RIKEN, 1992, p. 204).

A fim de compararmos o pensamento de Roger Williams com o pensamento puritano, tomaremos dois temas. Neles queremos mostrar a divergência de Williams, que inclusive foi classificada pelos puritanos como teologicamente herética e socialmente perigosa. O primeiro tema é sobre a propriedade das terras. Segundo nos explica John Barry (2012, *Location: Prologue*), os Puritanos saíram da Inglaterra para fundar uma “cidade sobre uma colina”³, mas na verdade a fundaram às margens de uma floresta – o mundo dos Ameríndios. Esta situação de encontro com o mundo

³ Esta citação se refere ao Evangelho de Matheus 5:14 “Não se pode esconder uma cidade edificada sobre um monte” e faz referência ao desejo dos peregrinos Puritanos de estabelecer uma sociedade renovada pelos padrões cristãos.

do índio, que na verdade não foi descoberto como um Outro totalmente distinto, mas como uma extensão de seu próprio mundo (de si-mesmos), tornou a experiência de convivência entre Puritanos e Ameríndios num doloroso processo, permeado pela violência, tanto simbólica quanto física, que incluiu a tomada de suas terras. Leadro Karnal (1990, pp. 45-46) descreve o registro de um índio norte-americano do século XVII sobre a atitude dos brancos com respeito às suas terras:

...buscaram por todos os lados bons terrenos, e quando encontravam um, imediatamente e sem cerimônias se apossavam dele; nós estávamos atônitos, mas, ainda assim, nós permitimos que continuassem, achando que não valia a pena guerrear por um pouco de terra. Mas quando chegaram a nossos terrenos favoritos – aqueles que estavam mais próximos das zonas de pesca – então aconteceram guerras sangrentas. [...] Por fim, apossaram-se de todo o país que o Grande Espírito nos havia dado...

A facilidade com que os peregrinos se apropriavam das terras indígenas se devia à concepção de descobrimento que eles tinham, que tornava a tomada de terras totalmente legítima e moral. Para Enrique Dussel (1977, p. 9), no pensamento colonizador eurocêntrico o desenvolvimento humano teria alcançado seu ápice na Europa, tendo assim, no processo chamado de “descobrimento das Américas” um ávido e destrutivo modo de dominação, levado a cabo através do espólio de bens naturais e da força de trabalho escrava; da submissão forçada das populações nativas e da apropriação de um território considerado “sem dono”. Podemos encontrar em Roger Williams um afastamento desta lógica, pois ele afirmou que os nativos americanos tinham direito de propriedade sobre suas terras e com isso, se tornou a primeira figura pública a desafiar abertamente a opinião do governador John Winthrop, insistindo que os colonos deveriam adquirir o direito à propriedade da terra através de títulos de direito. Esta questão lentamente começou ser aceita e em 1634 um Tribunal de Primeira Instância aprovou leis que reconheciam os direitos à terra dos nativos americanos. (Cf. PARKER, 2014).

A segunda questão é sobre a natureza (ou humanidade) dos índios. Os puritanos iniciaram seu contato com o povo da floresta trazendo sua ideologia particular de serem um Povo Eleito e também uma conflituosa percepção da humanidade dos índios – um povo que parecia ignorar os mais básicos preceitos de civilização. Conforme Blásquez Martín (2006, pp. 270-272), os puritanos tiveram medo dos “desertos” onde habitavam os Ameríndios, caracterizados pela ausência de ordem e autoridade. Eles temiam que com a aproximação viessem a perder todo o controle de suas próprias vidas e corpos, pois lhes parecia que os Ameríndios não estavam dispostos a abandonar sua forma de vida e não se mostravam flexíveis ao controle externo e isso foi para eles uma contradição daquilo que anteriormente

havia sido propagado na Inglaterra sobre estes povos⁴. Este medo de serem seduzidos pela “liberdade natural” dos indígenas, fez que os ingleses optassem pela aculturação dos Ameríndios na sociedade e cultura inglesa. Com isso eles não sentiriam este “chamado da selva”, que era um modo de vida contrário à civilidade inglesa e aos preceitos cristãos. Para os ingleses, esta forma natural de vida era uma “obra do Diabo” e não um reflexo de Deus nos Ameríndios e isso justificava a obra evangelizadora, pois ademais de os índios não terem combatido esta sua “natureza”, ainda haviam se moldado a ela.

Grinde e Johansen (1991), assinalam que em Roger Williams podemos encontrar um passo adiante nesta questão, pois enquanto a mentalidade puritana só permitia ver os ameríndios como demônios e pagãos, Williams pôde ver gente, normalmente amigável, dotada de inteligência, sentido moral e um regime de governo funcional, baseado no consenso. Por isso, sua obra *A Key Into The Language Of America* (1643) pode ser considerada não somente uma gramática das línguas ameríndias, mas também uma lição de humildade dirigida à visão etnocêntrica inglesa (RIDER, 1904, p. 22). Nela, Williams afirma provocativamente: “Não se vanglorie, orgulhoso Inglês, de teu nascimento e de teu sangue. Teu irmão nascido índio é tão bom quanto tu”, portanto, “certifica-te do teu segundo nascimento, senão verás o céu aberto para índios selvagens, mas fechado para ti” (WILLIAMS, op. cit., p. 61. Tradução nossa).

Williams também investigou o sentido da palavra *Heathen*⁵ (gentio), usada pelos ingleses para designar os Ameríndios. Eles a utilizavam em um sentido pejorativo, considerando-os como “cães pagãos” e com isso, alegavam que melhor seria matá-los aos milhares, eliminando-os, para abrir caminho aos cristãos e promover assim sua segurança (Cf. WILLIAMS, 1963, p. 31). Williams, considerava a utilização deste termo para se referir aos índios era extremamente desapropriada. Sua explicação se baseia na origem deste termo, usado primeiramente para diferenciar as demais nações da terra do povo escolhido de Deus, Israel. Para Williams, depois da vinda de Jesus Cristo, a verdadeira nação santa e povo escolhido é a Igreja, o que torna “todas as [outras] pessoas, civilizadas ou não civilizadas, e mesmo os Estados mais famosos, cidades e reinos do mundo, parte dessa distinção”. A conclusão de Williams é de que todos aqueles que não são verdadeiros cristãos, são tão pagãos

4 O autor se refere ao “mito do bom selvagem”, propagado na Inglaterra no século XVI. Para mais detalhes ver ORTEGA Y MEDINA, Juan A. *Imagología del buen y del mal salvaje*, UNAM, México, 1987, e *La evangelización Puritana en Norteamérica*, FCE, México, 1976. Ver também BARTRA, Roger. *El mito del salvaje*. FCE, Mexico, 2012.

5 A tradução de Heathen é gentio, mas também pode ser entendido como pagão, bárbaro, não civilizado ou ignorante. Disponível em: <http://dictionary.reference.com/browse/heathen>. Acesso em 14 maio 2015.

quanto os índios e assim, haveriam «índios em casa, índios em Cornwall, índios no País de Gales, na Irlanda” (Ibidem, pp. 32, 168, tradução nossa). Portanto, completa ele, a conversão nada tem a ver com o estado de desenvolvimento de uma pessoa ou de sua cultura.

Por isso, em *A Key*, ele se dedica a demonstrar que a teses sobre a inferioridade indígena eram falsas, pois eles possuíam sua cultura em toda a sua complexidade e sofisticação, e também emoções, virtudes e defeitos, que os faziam perfeitamente humanos (Cf. BLÁSQUEZ MARTÍN, 2006, p. 287). Ele não encontra neles nenhuma diferença substancial em sua intelectualidade e afirma que os Ameríndios eram “inteligentes, sensíveis, curiosos e dotados de suas próprias convicções” (WILLIAMS, 1963, p. 35). Na verdade ele encontra neles uma série de virtudes das quais careciam os europeus, como afirma:

Não era possível perceber excesso de pecados escandalosos entre eles, como os que transbordam na Europa. Embriaguez e gula, em geral eles não sabem o que significa; e embora não tenham tanta coisa para contê-los (tanto no que diz respeito ao conhecimento de Deus como das leis dos homens) como têm os ingleses, nunca ouvi de tais crimes entre eles, assim como de roubos, homicídios, adultérios, como entre os ingleses. (WILLIAMS, 1643, pp. 121)

Portanto, a conclusão de Williams é que existe um sentido de moralidade inata, que vai além do obedecer a uma Lei Natural, que é uma capacidade humana para elucidar o correto e o incorreto por meio da razão e isso não depende da pertença a uma determinada igreja ou de uma determinada nacionalidade (GRINDE e JOHANSEN, 1991). Por isso, segundo Williams “fica provado que na luz da natureza se descobre que existe um Deus e julga que existem alguns pecados, como vemos nos índios”. E também em suas viagens empreendidas entre os Narragansetts ele descobriu neles “a consciência do bem e do mal, que possuem todos os índios selvagens do mundo” (WILLIAMS, 1643, pp. 441, 443).

CONCLUSÃO

Estes dois aspectos do pensamento de Roger Williams, analisados introdutoriamente e a partir do debate com os puritanos, revelam um conflito que consideramos importante neste contexto de “fronteira” entre o mundo europeu e o mundo ameríndio. Roger Williams parece possuir um discurso muitas vezes ambíguo, que ora faz considerações extremamente contundentes na defesa dos Ameríndios e

em outras faz parecer que ele ainda mantinha um modo de pensar que se coadunava com o puritanismo. Nesse sentido, concordamos com Kathleen D. March (1985, p. 19-23), que vê a relação de Williams com os Narragansetts em nítido contraste com a maioria de seus contemporâneos puritanos que se mantiveram distantes, mantendo bem definida a separação entre eles e os ameríndios. Roger Williams e outros habitantes de Rhode Island incorporaram uma forma de “contato intercultural”, que foi capaz de produzir uma espécie de “cultura de fronteira”, na qual nem os índios e nem Roger Williams conseguiram se manter intactos. Para March, os estudos sobre as relações interculturais não podem ser simplistas a ponto de eliminar um fato óbvio: “que a amizade através de culturas de fronteira nunca implicaram em admiração sem ressalvas”. Em quase meio século de amizade, este relacionamento não se manteve estático, mas persistiu em meio a muitas dificuldades, privilegiando o diálogo e o respeito.

Nossa intuição nesta pesquisa é de que Roger Williams, conforme destacam alguns de seus mais importantes biógrafos, foi um sujeito inquieto, vivendo em um grupo que também foi gestado em meio às crises e mudanças que caracterizaram a Inglaterra do século XVII. Roger Williams, após formar-se em Cambridge, trilhou um caminho de constantes mudanças, sendo capaz de pensar por si mesmo, como afirma Edmund Morgan (2007, *Location: Chapter V*). Ele chegou à Nova Inglaterra como um puritano congregacionalista, mas de imediato apresentou características de um separatista. Por sua vocação para aprender novas línguas, embrenhou-se entre os índios, mas não esperava pelo caminho difícil que o banimento lhe conduziria – de ter que viver entre eles e conhecê-los tão profundamente. Esta relação pode ter afetado a vida, as crenças e a teologia de Williams, contribuindo para que ele se tornasse um personagem capaz de ver a humanidade dos Ameríndios além dos limites do pensamento europeu, tornando-se um teólogo marginal e herege, além de um estadista capaz de garantir a liberdade de crença e consciência em sua colônia.

REFERÊNCIAS

BARRY, John M. Roger William And The Creation Of American Soul. EUA : Penguin Books Ltd, 2012. Kindle Version.

BLÁSQUEZ MARTÍN, Diego. Locura de libertad: Roger Williams en la norteamérica colonial. Madrid, ES: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

DUSSEL, Enrique. Filosofia da Libertação. São Paulo : Edições Loyola, 1977.

ERNST, James. Roger Williams: New England Firebrand. New York : MacMillan, 1932.

GRINDE, Donald A., JOHANSEN, Bruce E. Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy (Versão eletrônica). Los Angeles, EUA : UCLA, 1991. Disponível em: <http://www.ratical.org/many_worlds/6Nations/EoL/>. Acesso em 28 maio 2015.

KARNAL, Leandro. Estados Unidos: da colônia à independência. São Paulo : Contexto, 1990

MARCH, Kathleen D. Uncommon Civility: The Narragansett Indians and Roger Williams. Tese apresentada como cumprimento parcial requerido para o título de Doctor of Philosophy in American Studies. University of Iowa, EUA, 1985.

MORGAN, Edmund S. ROGER WILLIAMS – The Church and State. EUA : W. W. Norton & Company Inc., 2007. Kindle Version.

PARKER, Michael. John Winthrop: founding the city upon a hill. New York, EUA : Taylor & Francis, 2014. ORTEGA Y MEDINA, Juan A. La evangelización puritana en Norteamérica. Mexico, DF. : Fondo de Cultura Económica, 1976.

RIKEN, Leland. SANTOS NO MUNDO - Os Puritanos Como Realmente Eram. São José dos Campos, SP : Editora Fiel, 1992.

RIDER, Sidney S. The Lands of Rhode Island as They Were Known to Caunonicus and Miantunnomu When Roger Williams Came in 1636. (Providence: Publicado pelo autor, 1904. Disponível em: <<https://ia902604.us.archive.org/3/items/lands-rhodeislan01ridegoog/landsrho>

deislan01ridegoog.pdf>. Acesso em 14 maio 2015.

Fontes Primárias

WILLIAMS, Roger. A Key Into The Language Of America. London. Printed By Gregory Dexter in 1643.

_____. THE BLOODY TENENT OF PERSECUTION FOR CAUSE OF CONSCIENCE. London : Hanserd Knollys Society, 1848.

Teologia da Libertação e Teoria do Reconhecimento: Contribuições e perspectivas pastorais para o século XXI

Luciano Gomes dos Santos¹

RESUMO

A presente comunicação visa analisar as relações entre a Teologia da Libertação e a Teoria do Reconhecimento do sociólogo alemão Axel Honneth, investigando as contribuições e perspectivas pastorais para o século XXI. A Teologia da Libertação, por meio de sua reflexão teológica provocou um novo jeito de ser igreja, marcado pela participação ativa dos pobres e dos leigos, que mostrou de forma viva e íntima vinculação entre libertação e salvação, colocando no centro da história o projeto de afirmação do Reino de Deus. Emerge no final dos anos 1960, como expressão viva de uma experiência de fé libertadora. A Teologia da Libertação articula processo histórico marcado pela pobreza, esperança e busca libertadora. A sua práxis não se limita a pensar o mundo, mas transformá-lo em vista da dignidade da pessoa humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria da humanidade, no amor que liberta, construção de uma nova sociedade, justa e fraterna, ao dom do Reino de Deus. Nessa perspectiva libertadora, a Teoria do Reconhecimento contribui com o reconhecimento da dignidade humana por meio de três relações: amor, direito e solidariedade. Libertar o ser humano é reconhecer que o seu núcleo mais profundo é marcada por uma identidade moral e sagrada, que não pode ser coisificada. Nessa perspectiva, A Teologia de Libertação e a Teoria do Reconhecimento trazem diversas contribuições e perspectivas pastorais para o século XXI, considerando o mundo globalizado economicamente, o diálogo ecumênico, as novas identidades sexuais e a condição do ser humano.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Teoria do Reconhecimento. Pastoral.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo investigar a Teologia da Libertação (TdL) e Teoria do Reconhecimento, buscando contribuições e perspectivas pastorais para o século XXI. A TdL, por meio de sua reflexão teológica provocou um novo jeito de ser igreja, marcado pela participação ativa dos pobres e dos leigos, que mostrou de forma viva e íntima vinculação entre libertação e salvação, colocando no centro da história o projeto de afirmação do Reino de Deus. Emerge no final dos anos 1960, como expressão viva de uma experiência de fé libertadora. A TdL articula processo histórico marcado pela pobreza, esperança e busca libertadora. A sua práxis não se

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Teologia pela FAJE (Apoio: CAPES).

limita a pensar o mundo, mas transformá-lo em vista da dignidade da pessoa humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria da humanidade, no amor que liberta, construção de uma nova sociedade, justa e fraterna, ao dom do Reino de Deus. Nessa perspectiva libertadora, a Teoria do Reconhecimento (TdR) contribui com o reconhecimento da dignidade humana por meio de três relações: amor, direito e solidariedade. Libertar o ser humano de todas as formas de opressões e prisões é reconhecer que o seu núcleo mais profundo é moral e sagrado. A sua vida não pode ser coisificada em nenhuma hipótese.

A TdR afirma três relações de desrespeito para com o ser humano: maus-tratos e violação, privação de direitos e exclusão e degradação/ofensa. Essas três formas de desrespeito ameaçam a integridade física, social e da dignidade humana. Nessa perspectiva, desde as suas origens a TdL produz uma teologia que vem encontro das pessoas que sofrem todas as formas de exclusão e não são reconhecidas em seu núcleo moral como filhas e filhos de Deus. Jesus é o libertador da humanidade que assume a face da humanidade oprimida pelo pecado e por todas as estruturas injustas e anuncia o Reino de Deus, como libertação integral da pessoa humana. O estudo está dividido em três partes. A primeira analisa a tessitura da TdL, apresentando a sua identidade. A segunda busca as contribuições do pensamento sociológico do alemão Axel Honneth, como luta por reconhecimento e sua aplicação à TdL. Por fim, a terceira analisa as contribuições da TdL e da TdR para a práxis pastoral do século XXI.

1. A TESSITURA DA TEOLOGIA DE LIBERTAÇÃO

A LdL é filha do continente latino-americano, enquanto reflexão teológica que busca a libertação integral do ser humano e a libertação do discurso teológico desencarnado da realidade social. O seu fundamento se encontra *a priori* nas Sagradas Escrituras tanto no Antigo Testamento (cf. Ex 3, 7-8) quanto no Novo Testamento (cf. Jo 1,14; 10,10; Mt 25, 35-39). Encontramos o rosto do Deus da vida, o Senhor que vem ao encontro do seu povo para libertá-lo de todas as formas de opressões. A gestação da TdL teve início com a renovação conciliar (1962-1965). A seu nascimento nos finais dos anos 60, considerando o contexto histórico-social da América Latina. Havia uma irradiação de uma consciência libertadora, a percepção do outro, considerando os mais pobres e marginalizados.

Gustavo Gutiérrez “distingue três dimensões da pobreza: pobreza real do dia-a-dia, fruto da injustiça social; a pobreza espiritual como entrega da vida nas mãos de Deus; e a pobreza como compromisso solidário com os pobres na luta contra a pobreza e no anúncio do Evangelho a partir deles” (LIBANIO, 2013, p. 1330). A TdL assume

a terceira categoria, ou seja, os pobres marginalizados pelo sistema econômico, político e social. É a preferência pelos pobres sem vez e sem voz, destituídos de dignidade humana. Por isso, a libertação se tornará a mediação fundamental para romper-se com todas as condições de marginalização e de opressão contra os pobres no continente latino-americano. Nessa perspectiva, Gustavo Gutiérrez apresenta o tema da libertação em três níveis:

(1) Libertação exprime [...] as aspirações das classes sociais e dos povos oprimidos, e sublinha o aspecto conflituoso do processo econômico, social e político que os opõe às classes opressoras e aos povos opulentos; (2) a história como um processo de libertação de homens e mulheres no qual estes vão assumindo conscientemente seu próprio destino situa em um contexto dinâmico e amplia o horizonte das mudanças desejadas; (3) falar de libertação permite outro tipo de aproximação que nos conduz às fontes bíblicas que inspiram a presença e o atuar do ser humano na história. Na Bíblia. Cristo nos é apresentado como portador da libertação (GUTIÉRREZ, 2000, p.96-95).

A libertação é processo que está presente nas classes oprimidas. É busca por respeito e reconhecimento. A história humana é o contínuo caminhar para a libertação de homens e mulheres que tomam consciência de sua situação histórica. Pensar a libertação é voltar às fontes bíblicas, é encontrar em Cristo o portador da libertação que se encarnou para revelar a grandeza do amor de Deus por todos os seres humanos, em especial, aos pequeninos que são marginalizados e excluídos na sociedade. Leonardo Boff, afirma em sua obra *Jesus Cristo Libertador* que Cristo é a “favor do amor, da justiça, da reconciliação, da esperança e da total realização do sentido da existência humana em Deus [...] prega uma autêntica revolução global e estrutural” (BOFF, 1974, p. 259). Afirma também que Cristo é o “Libertador da consciência oprimida pelo pecado e por toda sorte de alienações e Libertador da triste condição humana nas suas relações para com o mundo, para com o outro e para com Deus” (BOFF, 1974, p. 259). Nessa perspectiva, o anúncio do Reino de Deus se constitui como núcleo de libertação integral do ser humano tanto espiritualmente quanto às condições históricas.

A TdL surge na América Latina como tomada de consciência em relação à pobreza generalizada, à marginalidade e o contexto histórico de dominação. Nesse sentido, a teologia da libertação não reducionismo aos desafios políticos, econômicos e sociais. Entendemos que a teologia é a interpretação crítica da fé, ou seja, a experiência da fé é ato primeiro, sobre o qual reflete a teologia como ato segundo. Juvenal Arduini analisa que a “teologia é reflexão crítica sobre a fé e a partir da fé, porque empreende uma reflexão sobre a experiência de fé vivida, tendo como luz a fé interpretante” (ARDUINI, 1986, p.10). Por isso a TdL, é autêntica teologia

porque reflete o universo latino-americano teologicamente, ou seja, à luz da fé. Reflete os temas fundamentais da teologia: Deus, a criação, Cristo, o pecado, a graça, os sacramentos, a Igreja, a Espiritualidade. Desenvolve uma reflexão teológica na perspectiva da opção preferencial pelos pobres. A TdL tem como ponto de partida a práxis eclesial, a experiência evangélica libertadora, a vivência mística que reflete o significado e as exigências da fé transcendental encarnada na história.

O pobre marginalizado e oprimido desde a gênese da TdL foi o interlocutor da reflexão teológica libertadora. A TdL nasce de uma preocupação pastoral situada no contexto latino-americano, ou seja, a presença massiva e desumana da pobreza. Por isso, sua práxis parte da opção preferencial pelos pobres. Na raiz dessa opção está a gratuidade do amor de Deus. A preferência não é exclusividade, ressaltamos que os pobres devem ser os primeiros e não os únicos. Nesse sentido, Gustavo Gutiérrez afirma que “o pobre deve ser preferido não porque seja necessariamente melhor que outros, a partir do ponto de vista moral ou religioso, mas porque Deus é Deus” (MÜLLER; GUTIÉRREZ, 2014, p. 118). Encontramos em toda a Bíblia a predileção do amor de Deus aos fracos e maltratados da história humana.

Por fim, ressalta-se o método da TdL da libertação que se inspirou na Constituição *Gaudium et Spes* e foi oficializado por Medellín, ou seja, análise da realidade (VER), reflexão teológica (JULGAR) e pistas de ação pastoral (AGIR). Essa metodologia parte da realidade humana concreta, dentro da qual se processa a práxis da fé (BOFF, 1975, p. 28-29). Mais de 40 anos após o nascimento da TdL, entendemos que ela lançou as bases de uma reflexão teológica que parte da experiência da vida e é lida à luz da Palavra de Deus. Nesse sentido, devemos buscar hoje, os novos interlocutores da TdL, considerando o mundo globalizado economicamente, o diálogo ecumênico, as novas identidades sexuais e a condição do ser humano. Ressaltando a realidade do nosso planeta, na recente encíclica do Papa Francisco, *Laudato Si'* – Sobre o cuidado da casa comum. Por isso, vamos recorrer as contribuições da TdR, buscando suas contribuições para os novos desafios pastorais do século XXI.

2. A TEORIA DO RECONHECIMENTO E A LUTA POR RECONHECIMENTO – A IDENTIDADE MORAL DA PESSOA HUMANA

O teólogo Juan Luiz Segundo, em sua obra publicada em 1978, afirma que é fundamental “introduzir os elementos mais ricos das ciências sociais em sua tarefa de fazer teologia” (SEGUNDO, 1978, p.76). É a partir da presente perspectiva, que recorreremos às contribuições da TdR para a TdL em seu contínuo processo da libertação integral do ser humano, iluminada pela práxis de Jesus, conforme os valores do Reino

de Deus.

Segundo Axel Honneth, a sociedade deve ser interpretada a partir da categoria do reconhecimento. O reconhecimento vai além de uma categoria cognitiva do sujeito. Ressalta-se que é a atribuição de valor à pessoa humana, como núcleo de uma identidade moral. O reconhecimento se dá por meio de três dimensões: amor, direito e solidariedade Reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 211).

A ausência de reconhecimento intersubjetivo e social constitui-se no mote dos conflitos sociais. Entende que os conflitos sociais originam-se na luta pelo reconhecimento intersubjetivo e social, ou seja, esta luta é o motor das mudanças sociais e conseqüentemente da evolução das sociedades, de modo que a ausência de reconhecimento é o que deflagra os conflitos sociais. Os indivíduos e grupos só formam suas identidades e são reconhecidos quando aceitos nas relações com o próximo (amor), na prática institucional (justiça/direito) e na convivência em comunidade (solidariedade). Apresenta três formas de desrespeito: (1) maus tratos e violação, atingindo a integridade física da pessoa; (2) privação de direito e exclusão, afetando a integridade social; por fim, (3) degradação e ofensa, ameaçando a honra e a dignidade do indivíduo (HONNETH, 2003, p. 211). Por isso, a luta pelo reconhecimento sempre inicia pela experiência do desrespeito à dignidade do sujeito. A autorrealização do indivíduo somente é alcançada quando há, na experiência de amor, a possibilidade de autoconfiança, na experiência de direito, o autorrespeito e, na experiência de solidariedade, a autoestima.

3. AS CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E DA TEORIA DO RECONHECIMENTO PARA A PRÁXIS PASTORAL DO SÉCULO XXI

Quais as contribuições da TdL e da TdR para a práxis pastoral do século XXI? Quais são os desafios para a TdL no contexto da sociedade atual? Gustavo Gutiérrez em seu livro *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente* faz a seguinte afirmação: “A revelação do mistério de Deus é levar seu anúncio a toda pessoa humana, nisto consiste a mensagem bíblica. [...] Cristo revela o Pai que o envia em missão universal, como um Deus amor. Esta revelação privilegia os simples e desprezados” (GUTIÉRREZ, 1987, p.10). O Papa Francisco na encíclica *Evangelii Gaudium* afirma que “evangelizar é tornar o Reino de Deus no mundo” (EG n. 176). A TdL parte da condição dos oprimido levando o anúncio do Reino de Deus. A TdL parte da situação de sofrimento do outro. Considera a vida do outro e seus clamores.

Vivemos numa sociedade globalizada, onde encontramos rostos desfigurados

pelas péssimas condições de vida, a precarização do trabalhador. Encontramos as minorias de orientação sexual contrárias à heterossexualidade, que não possuem voz ou vez na sociedade. São as novas identidades sexuais buscando espaço de respeito e dignidade. Destaca-se a intolerância religiosa pelo diferente. A fragmentação do ser humano, sua *instrumentalização* e *coisificação*. Perdeu-se a consciência da sacralidade da vida. Ressaltamos a opressão de nosso planeta terra que geme as dores pela falta de cuidado e reconhecimento. O Papa Francisco alerta em sua recente encíclica *Laudato Si'* – Sobre o cuidado da casa comum – “O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral” (LS, n. 13). Dentre os oprimidos, a terra se encontra oprimida pelo homem.

Nessa perspectiva, a partir da TdL e da TdR é necessário pensar uma pastoral da libertação e do reconhecimento, ou seja, partir das condições concretas, históricas e políticas de hoje. Uma pastoral marcada pela alegria do anúncio do Evangelho em suas dimensões do amor, do direito e da solidariedade. Tendo por modelo, Jesus, a Palavra encarnada do Deus da vida (cf. Jo 1,14) que armou sua tenda no meio da humanidade para revelar por meio de sua missão o Reino de Deus. Que veio ao mundo para que todos tivessem vida em abundância (cf. Jo 10,10). Uma pastoral que experimente o afeto na condição dos oprimidos. Que promova a instauração dos direitos e a prática de solidariedade, como reconhecimento do outros em seus valores pessoais como parte de uma comunidade.

Acreditamos que uma pastoral da libertação e do reconhecimento, mediante os desafios do século XXI para a ação evangelizadora da Igreja, desenvolva em sua práxis três dimensões: o encontro, o reconhecimento e a libertação. A primeira é ir ao encontro das realidades oprimidas, marginalizadas (ver a realidade); a segunda é analisar se há reconhecimento nas dimensões do amor, do direito e da realidade (o julgar à luz da Palavra de Deus); por fim, a terceira é libertação (o agir/práxis), ou seja, a ação em vista das pessoas que sofrem de males sociais e espirituais. É a libertação integral de sua dignidade. A pastoral da libertação e do reconhecimento fundamenta-se na revelação bíblica. Na encarnação do Verbo de Deus (1,1-18) está a centralidade da espiritualidade, como fonte inspiradora da pastoral da libertação e do reconhecimento. A encanação de Jesus é a salvação radical da humanidade por meio do anúncio do Reino de Deus. É o compromisso de retirar a humanidade da perdição moral, de resgatá-la da perversão espiritual e social, de libertá-la da servidão pessoal e histórica. Jesus revela-se à humanidade para que o mundo possa viver plenamente, crescer fraternalmente, caminhar e construir uma civilização do amor, do encontro, do reconhecimento do valor da pessoa e da criação de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A TdL e a TdR oferecem contribuições para o agir pastoral no século XXI. A primeira oferece o fazer teológico a partir do sofrimento humano, do ser humano situado concretamente, ou seja, do pobre oprimido. Sua metodologia continua válida: Ver, Julgar e Agir. É a experiência crítica da fé. A segunda possibilita desenvolver a consciência do reconhecimento da intersubjetividade, considerando as relações de amor, direito e a solidariedade. Alerta para a luta mediante o desrespeito, buscando o reconhecimento por meios pacíficos. Suas contribuições iluminam o agir pastoral na perspectiva do século XXI, pois encontramos novos desafios, não apenas o pobre, mas as novas identidades sexuais, os desafios da globalização, a precarização e a terceirização do trabalhador, a intolerância religiosa, a crise ecológica e a banalização da vida. Portanto, podemos falar de uma pastoral da libertação e do reconhecimento, tendo por base a encarnação do Verbo de Deus na história.

REFERÊNCIAS

ARDUINI, Juvenal. **Horizontes de Esperança** – Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 1986.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. 4ª ed., Petrópolis (RJ): Vozes, 1974.

_____. **Teologia do cativo e da libertação**. Rio de Janeiro: Multinova, 1975.

FRANCISCO, Papa. **Evangelii Gaudium** – A alegria do Evangelho – sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, Loyola, 2013.

_____. **Laudato Si'** – Sobre o cuidado da casa comum. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 27 de jun. de 2015.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente** – uma reflexão sobre o livro de Jó. Petrópolis (RJ): Vozes, 1987.

_____. **Teologia da Libertação** – perspectivas. 9ª ed., São Paulo: Loyola, 2000.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento** – a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

LIBANIO, João Batista. **Teologia em revisão crítica.** *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1328-1356, out./dez. 2013.

MÜLLER, Gerhard Ludwig; GUTIÉRREZ, Gustavo. **Ao lado dos pobres** – Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2014.

SEGUNDO, Juan Luiz. **Libertação da Teologia.** São Paulo: Loyola, 1978.

Teologia da Libertação e Pastoral Universitária: aspectos históricos e perguntas desafiantes

Paulo Agostinho Nogueira Baptista¹

RESUMO

Em 2014, em Comunicação neste mesmo GT, discutimos o tema “Teologia da Libertação e Juventude”. Em sequência a essa reflexão, queremos agora iniciar o resgate de alguns elementos históricos sobre a Pastoral Universitária, para depois avançar em direção a questões sobre desafios e proposições que a realidade atual traz para a TdL, especialmente quanto à Pastoral Universitária – PU. Já é bem conhecida a relação histórica entre a Juventude Universitária Católica - JUC e a TdL. Com o fim da JUC em 1966, fora o trabalho pastoral de instituições universitárias confessionais, surgiram diversos movimentos de jovens como TLC (Treinamento de Lideranças Cristãs – Cursilhos), Emaús, GEN (Geração Nova – Folcolares) e tantos outros. Nos primeiros anos de 1970 houve iniciativas de algumas dioceses em organizar centros pastorais para universitários como, por exemplo, Lins e Ponta Grossa. E em 1977, a partir do Concílio de Jovens em Lins e de outros encontros (Juiz de Fora, 1978; Vitória, 1979), iniciou-se a articulação nacional de grupos de Pastoral Universitária. Com a vinda do movimento Comunhão e Libertação, que criou as Comunidades Universitárias de Base - CUBs, e a organização do Movimento de Cristãos Universitários – MCU, o 4º Encontro Nacional da PU deu continuidade à ideia de uma PU pluralista (1981) e à importância de se organizar grupos não alinhados a movimentos, nascendo depois a PU de Linha Diocesana. Esta avançou e se desenvolveu até à década de 1990. A guinada conservadora na CNBB, com pressões e primeiros movimentos no final dos anos de 1990, se efetivou a partir de 2003, significando um “desmonte” de diversas pastorais, inclusive a Pastoral de Juventude - PJ e a PU, só retomada em 2007, em novo contexto, com novos horizontes e problemas. O que se quer apresentar nesta Comunicação é o resgate alguns elementos históricos, até a década de 1990. Na continuidade desta pesquisa, pretende-se chegar até os dias atuais, discutindo mais sobre alguns desafios e proposições, agora só elencados, que a realidade atual oferece à TdL, na perspectiva da PU e da juventude universitária, e como a TdL pode respondê-los.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Juventude Universitária. Pastoral Universitária. Desafios pastorais.

¹ Doutor em Ciências da Religião e Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: pagostin@gmail.com

INTRODUÇÃO

A Teologia da Libertação – TdL guarda uma relação muito importante com a juventude universitária. Conforme Luiz Alberto Gomez de Souza (1984, p. 9), a TdL teve na Juventude Universitária Católica - JUC um espaço importante para a sua germinação. Porém, até a década de 1950, essa organização dos estudantes universitários católicos, reunidos na Associação Universitária Católica – AUC, confluía para um tipo de movimento, a Ação Católica, que “é o apostolado organizado dos leigos que recebe um mandato da Hierarquia, portanto um apostolado oficial da Igreja. Assim, a missão da JUC – como da Ação Católica em geral – é a própria missão da Igreja: A evangelização...” (SOUZA, 1984, p. 123).

E hoje, como está e que perspectivas o trabalho pastoral com a juventude universitária oferece? Quais as origens históricas desse trabalho? O que se quer nesta Comunicação é recuperar alguns elementos da histórica, até a década de 1990, e dar início à reflexão sobre desafios e proposições que a realidade atual oferece à TdL e à Pastoral Universitária – PU, procurando responder a algumas questões: existe alguma relação atual entre TdL e PU? A partir daí, a pesquisa pretende avançar para outras questões: a TdL gera interesse e interage com a juventude universitária contemporânea? Quem tem conseguido alcançar religiosamente essa juventude? A que se deve a crise da PU?

Busca-se resgatar a importância da TdL e provoca-la a ter como um dos seus focos atuais, além da sua preocupação de inserção juntos aos excluídos, a juventude universitária, recuperando a memória de sua gênese, a Juventude Universitária Católica - JUC.

Esta comunicação começa recuperando a memória, em dois tópicos, tanto da JUC quanto do ressurgimento de uma pastoral universitária, e depois levanta algumas questões sobre alguns desafios que devem ter resposta, na continuidade da pesquisa, e se transformarem em proposições que essa histórica provoca na Teologia da Libertação e sobre a própria Pastoral Universitária.

1 RECUPERANDO A MEMÓRIA

A história da pastoral universitária no Brasil começa com o redentorista Pe. Júlio Maria, no Rio de Janeiro, que criou a “União Católica Brasileira”, em 1908. E em 1929, sob a presença de Alceu de Amoroso Lima, surge a “Ação Católica Brasileira”, que se integrou à Ação Católica – AC em 1937. Essa AC se especializa em JAC, JEC, JIC, JOC e JUC (juventude agrária, estudantil, independente, operária e universitária), a

partir de 1950 (CNBB, 1988, p. 37). A JUC será a grande referência história dessa pastoral.

Há importante relação histórica entre TdL e JUC. Conforme Luiz Alberto Gomes de Souza, “foi no Brasil e, mais precisamente na JUC, no início dos anos 60 que, muitas das intuições do que constituiria mais tarde a teologia da libertação latino-americana, começaram a concretizar-se, num lento processo ligado a uma prática e, sobretudo, a uma prática política”. (SOUZA, 1984, p. 9).

A partir dos anos de 1950 a JUC se organiza nacionalmente e em poucos anos atua para a criação da Juventude Estudantil Católica Internacional – JECI. Em 1956 essa entidade realiza seu primeiro encontro mundial no Rio de Janeiro.

Em 1960, a JUC chegou a ter em seus quadros entre 6% universitários, ou seja, um número próximo de 5.500 jovens, para uma população universitária na época de 95.700. Um momento muito importante da sua história foi o Congresso dos 10 anos, no Rio de Janeiro, também em 1960. Participaram do evento cerca de 500 alunos(as). A equipe de Belo Horizonte teve papel importante, pois desde 1959 proponha um debate sobre o “ideal histórico” da entidade, ideia lançada pelo assessor de Recife, Pe. Almerly Bezerra, inspirado certamente na visão de Jacques Maritain, no livro *Humanismo Integral* (MARITAIN, 1936).

O trabalho pastoral com a juventude universitária se desenvolveu numa dinâmica de autonomia, principalmente pela influência de seu assistente nacional, o dominicano Frei Romeu Dale (1949-1961). Vivia-se o contexto da revolução cubana, da guerra fria e, no país, de mudanças: da era JK ao período de crises, da “vassourinha” de Jânio Quadros, da experiência parlamentar com Tancredo Neves, do governo de João Goulart e das manifestações de trabalhadores e estudantes pelas reformas de base ao golpe civil-militar. Na Igreja, havia a expectativa do Concílio Vaticano II (1962-1965).

No Congresso dos 10 anos, a JUC discutiu um importante tema: “Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro” (SOUZA LIMA, 1979, p. 84-97), apresentado pela equipe de Belo Horizonte. Envolvida com a realidade estudantil, a JUC lança em 1960 o estudante Herbert de Souza (Betinho), como pré-candidato à União Nacional dos Estudantes – UNE (TEIXEIRA, 2009). E cada vez mais ela assume o espaço político, especialmente no convívio propiciado pelo trabalho de educação, no Movimento de Educação de Base – MEB, e também no contato com trabalhadores e militantes sindicais.

Ainda na perspectiva de situar o contexto histórico, vale lembrar duas encíclicas importantes da época: *Mater et Magistra* (1961), que trata da questão social, e *Pacem in Terris* (1963), sobre a paz, textos que alimentaram ainda mais os sonhos dessa juventude universitária.

O Golpe civil-militar, de 01 de abril de 1964, coloca sério problema para a hierarquia católica. De um lado, havia o movimento que apoiava o golpe de estado, amparado na propaganda do perigo comunista; de outro, havia o grupo sensível à realidade dos trabalhadores, dos camponeses e estudantes, que defendia as reformas. A posição da CNBB – “Declaração da CNBB sobre a Situação Nacional” – elaborada em maio e divulgada em 02 de julho, mostra essa divisão: “graças a Deus, que atendeu às orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos Militares que, com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da Nação [...]. Por outro lado, **não aceitamos [...] a acusação injuriosa [...] que Bispos, Sacerdotes e fiéis [...] a Ação Católica e o MEB sejam comunistas**”. (SOUZA LIMA, 1979, p.147-148)².

Nesse contexto, os conflitos com as lideranças da JUC acabaram levando ao fim do movimento em 08 de novembro de 1966, em Carta de Dom Vicente Scherer, Secretário do Apostolados dos Leigos da CNBB. Deve-se destacar que a JUC chegou a ter sua presença em quase 60% das cidades com cursos universitários (Tabela 1).

Tabela 1 – Presença da JUC em cursos superiores entre 1950-1960

ANOS	CIDADES COM CURSOS UNIVERSITÁRIOS	CIDADES COM JUC	%
1950	45	13	28,9%
1952	49	18	36,7%
1955	61	28	45,9%
1957	71	35	49,3%
1958	75	37	49,3%
1960	88	52	59,1%

Fonte: SOUZA, 1984, p. 90

Esses números revelam que a presença universitária católica era bem significativas nas IES da época, num processo de crescimento entre os anos de 1950 e 1960, variando entre 28,9% e quase 60% dessas instituições. Formaram-se quadros que ainda hoje têm participação ativa na igreja e na política.

2 A PASTORAL UNIVERSITÁRIA - PU: SOBREVIVÊNCIA E RESSURGIMENTO

Depois da JUC, a pastoral com a juventude universitária sobreviveu em algumas cidades por mérito de antigos assessores, que não deixaram de acompanhar e formar novos grupos. Há registro de grupos em Lins (depois de 1968), em Ponta

² De acordo com Beozzo, (1984, p. 101), a Revista Eclesiástica Brasileira – REB publicou a Declaração da CNBB sobre a Situação Nacional em 02 de junho de 1964, (REB n. XXIV, p. 491-492) e o Jornal do Brasil também, em 03 de junho de 1964, na página 3 (SOUZA LIMA, 1979, p. 147).

Grossa (1969), em Ribeirão Preto (1970). Por essa ocasião, o jesuíta João Batista Libanio começa a formar um grupo de jovens do Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Juiz de Fora, que será conhecido como Tropa Maldita (BEOZZO, 1984).

Além do trabalho de instituições universitárias confessionais, que mantinham setores de pastoral, também surgiram no final dos anos de 1960 e no início dos anos de 1970 diversos grupos de jovens, não específicos para o Ensino Superior, como TLC (Treinamento de Lideranças Cristãs), Cursilhos da Cristandade, Emaús, Shalon, Movimento Construindo, EJC (Encontro de Jovens com Cristo), GEN (Geração Nova – Folclores), a partir de congregações e ordem religiosas, brasileiras ou estrangeiras, como jesuítas, salesianos, redentoristas, alguns vindos de tradição italiana (GEN), outros americanos, como a Renovação Carismática Católica, criada em 1967 nos Estados Unidos – USA.

A partir da metade da década de 1970 começa um ressurgimento da PU, motivada por dois Concílios de Jovens. O primeiro acontece em julho de 1975, em Vitória, tempo dos bispos Dom João Batista da Mota e Albuquerque e Dom Luís Gonzaga Fernandes, que contou com a participação da Comunidade ecumênica de Taizé no Brasil. Participam aproximadamente 800 jovens. O segundo concílio, em 1977, se realiza em Lins e terá o tema “Construir o futuro”, com a participação de 3.000 jovens, sendo 120 universitários. Desse encontro, prepara-se o Seminário “Medellin e o Universitário”, em Bauru - SP, que acontece em novembro, com Dom Cândido Padin, que foi assistente nacional da Ação Católica no conturbado período de 1962-1965. Em janeiro de 1978, em Juiz de Fora - MG, se realiza o “Seminário de Estudos sobre a Pastoral Universitária”.³ Foi assistente dessa “reunião de Juiz de Fora” o Pe. José Oscar Beozzo. Também em 1978 se realizam reuniões em Vitória e Recife com o movimento MIEC-JECI, com a participação do assessor desses movimentos, Pe. Buenaventura Pelegri. Ainda nesse ano, acontece a prisão e tortura de Edval Nunes da Silva (o CAJÁ), da coordenação da PJ – NE II, e articulador da PU. Ele esteve em Minas, escondido, atuando na organização da pastoral universitária.

3 Em 1978, um ano após começar minha vida universitária, já estava participando desses primeiros passos do ressurgimento da Pastoral Universitária. Neste primeiro encontro em Juiz de Fora participou o Edval Nunes da Silva (Cajá), que ficou escondido por ser procurado pelas forças de segurança do regime militar. Os anos de 1977 a 1980 foram muito intensos, com a reorganização do movimento estudantil, comitês pela Anistia, e pude participar de muitas reuniões para reconstrução da UEE-MG (em Ouro Preto) e da UNE (1979, em Salvador). Nisso tudo, a PU estava presente.

Foto 1 – Edval Nunes da Silva (Cajá)



Fonte: O Nordeste, 2015

A foto acima (Foto 1) e a imagem abaixo (Imagem 1) mostram Edval Nunes da Silva (Cajá), que teve participação ativa na pastoral de juventude e na articulação da pastoral universitária no final da década de 1970 e início dos anos de 1980.

Imagem 1 – Recorte de jornal sobre tortura de Edval



Fonte: O Nordeste, 2015

Em 1979 acontece o primeiro Encontro Nacional da Pastoral Universitária - ENPU, em Vitória, e começa uma articulação nacional da PU, com a organização de

coordenações regionais. Discutiu-se a relação com o Movimento Estudantil - ME, com os movimentos populares, e sobre metodologia e articulação da PU. Aqui começa a se organizar a PU nacionalmente. Em 1980 há o 2º. ENPU, também em Vitória. O tema será o método VER-JULGAR-AGIR e a Revisão de Vida. No ano seguinte, em 1981, em Goiânia, acontece o Seminário Nacional, refletindo sobre a Opção Preferencial Pelos Pobres – OPPP, fazendo um balanço da PU, além de discutir o Marco teórico comum (MTC).

Observa-se que há a presença da Teologia da Libertação alimentando os temas, o envolvimento da PU com os pobres e movimentos populares, assim como a sua metodologia. Também deve-se destacar o rápido crescimento da PU (Tabela 2), mas proporcionalmente muito abaixo do que foi a JUC.

Tabela 2 – Número de grupos e militantes de PU em 1981

ANO	Número de grupos	Número de militantes	População universitária
1981	154	1.325	1.300.000

Fonte: BEOZZO, 1984, p. 153

A dinâmica do processo organizativo da PU cresce e em 1982 acontece em São Paulo o terceiro Encontro Nacional (3º. ENPU). Um novo assessor, em lugar de Domingos Corcione, assume e terá grande presença ao longo dos anos, tanto na Pastoral Universitária quanto na Pastoral de Juventude, o jesuíta Hilário Dick (1982-1984). Dois anos depois, em 1984, no 4º. ENPU, começa a articulação da criação de uma Pastoral Universitária Pluralista, que não se identificava com nenhum dos dois tipos de movimentos existentes, uma mais à direita e outro mais à esquerda: as Comunidades Universitárias de Base - CUBs, nascida do movimento italiano Comunhão e Libertação, e o Movimento de Cristãos Universitários - MCU. Também começa a articulação, juntamente à PU Pluralista, dos grupos de Pastoral de Linha Diocesana, chamados de PU/PU, que se organizavam nas igrejas locais. As CUBs se aproximariam depois do Movimento Carismático, gerando o Projeto Universidades Renovadas – PUR, que produziria os Grupos de Oração Universitárias - GOU, dentro desse projeto (LEITE, 2000; SANTOS, 2004).

Em 1986, realiza-se o 5º. ENPU, em Nova Iguaçu, que produziu efetivamente um “diálogo cordial, franco e realmente eclesial” (CNBB, 1988, p. 42), entre as três experiências de PU, além de se reestruturar a pastoral de Linha Diocesana. O reconhecimento do pluralismo na PU faz com que haja a separação entre os três grupos: CUBs, MCU e PU/PU. Também terminaria nesse ano a secretaria nacional da PU Pluralista, que era exercida pela estudante Rosilene Cristina Rocha, da PUC-MG.

Isso não significou que deixasse de existir a participam comum desses grupos em diversos eventos da PU, por exemplo, o aniversário de 10 anos, em 1989.

No ano seguinte de 1987 há um encontro decorrente do 5º. ENPU, em Campinas: o I Encontro Nacional dos Grupos de PU das IECS, e tratou sobre a PU nas IES católicas, concebendo a expressão “Universidade em Pastoral”. Desse encontro se produziu um documento chamado “Carta de Betânia”.⁴ Também nesse ano realiza-se em Brasília o I Encontro Nacional da Pastoral Universitária de Linha Diocesana e definiu sua identidade como “pastoral” e não movimento.

O ano de 1988 foi muito rico. Realizou-se próximo de Belo Horizonte, em Brumadinho, com o apoio logístico dos grupos de PU de Linha Diocesana - PU/PU, das CUBs e do MCU, tanto da PUC-MG quanto da UFMG, o 6º. ENPU, discutindo a relação entre a Pastoral Universitária e a Universidade, com a presença do reitor da UnB (1985-1989) Cristovan Buarque.

Também neste ano foi lançado um documento muito importante – “Estudos da CNBB 56: Evangelização e Pastoral da Universidade”, que recupera um pouco da história da pastoral universitária, além de discutir conceitos, concepções, métodos e os diversos tipos de pastoral universitária. Estava à frente da assessoria da PU o Pe. Giuseppe Leonardi (1984-1988), que substituiu Hilário Dick, sendo secretário nacional o estudante Alcivam Paulo de Oliveira. O 2º. Encontro Nacional da PU/PU ocorrerá em Recife, em 1989.

Entre os anos de 1988 e 1994 será assessor nacional da PU o sociólogo Pe. Luiz Roberto Benedetti. Depois assumem os leigos Alcivam Paulo de Oliveira, que ficará de 1995 a 1998, e Águeda Bichels, de 1999 a 2001.

Todo esse processo, dos anos de 1960 até os anos de 1990, acontece num momento rico da história brasileira e internacional. Apenas para referenciar, destacamos alguns: o Concílio Vaticano II (1962-1965); Medellín (1968) e surgimento da TdL (entre 1962-1968); ditadura civil-militar (1964-1985); luta pela Anistia a partir de 1975, e pela Redemocratização e Diretas-Já em 1983; o movimento Constituinte, que culminará com a nova Constituição de 1988; o início do pontificado de João Paulo II (1978) e os problemas com a TdL, a partir de 1984, e também a conferência de Puebla (1979); crise política no Brasil (Tancredo Neves, Sarney, Collor, Itamar, Fernando Henrique) e crise econômica (advento do Real); crescimento dos (neo) pentecostalismos (católicos e protestantes); virada conservadora mundial (Reagan, Thatcher, Kohl); queda do muro de Berlim e crise dos socialismos ...

Haveria ainda muitos outros aspectos a destacar nessa história dessa Pastoral, mas eles ficarão para o desenvolvimento da pesquisa, que será publicada em artigo.

4 Pude participar desse encontro e se não me falha a memória, na impossibilidade de pesquisar isso para essa comunicação, tal expressão “Universidade em Pastoral” foi cunhada pelo padre Hilário Dick, questão que deve ser objeto de mais investigação, que será oportunamente tratada em artigo.

3 DESAFIOS E PROPOSIÇÕES: A PASTORAL UNIVERSITÁRIA E SUA RELAÇÃO COM A TdL

Para começar a discussão são elencados, em forma de perguntas, alguns desafios para a Pastoral Universitária, que deverão ser mais desenvolvidos no decorrer da pesquisa, assim como a complementação histórica, da década de 1990 aos nossos dias, especialmente do “desmonte” das pastorais na CNBB. Tais desafios poderão se transformar em proposições e metas.

Será que a “descontinuidade” da PU pode ser creditada à mudança sociocultural, à pós ou às novas modernidades? Ou seja, não mais bandeiras políticas, mas a política da subjetividade (corpo, sexualidade...)? Depois de longa luta na sua articulação e reorganização, fundamental feita por leigos(as), será que a PU continuou refém da hierarquia, e por isso houve seu declínio, pelo menos da PU/PU e do MCU? De outro lado, se houve crise nesses grupos, as CUBs, depois PUR e GOU, continuaram crescendo, numa vertente carismática. Isso seria sinal do fracasso da TdL e de sua relação com a juventude universitária?

Seria interessante que houvesse a promoção de encontros de teólogos e ex-militantes e militantes da TdL, da PU, das PJs para pensar essas questões.

CONCLUSÃO

A TdL é uma teologia que se define pelo engajamento “na”, “para” e “pela” práxis: a inserção, a libertação e a regência da libertação, que questiona a teologia (teoria teológica) e a própria práxis (BOFF, 1978). A realidade do jovem hoje, em todos os segmentos, especialmente dos pobres, exige urgência e inteligência crítica. Por isso, deve-se recuperar a inserção da PU na universidade, tanto no ensino e na pesquisa, mas especialmente na extensão, lembrando que ela não é pastoral de massa, mas de formação de lideranças intelectuais e políticas.

A TdL precisa retomar seu método, utilizando de novas ferramentas de análise. Mudaram os sujeitos sociais e teológicos e é urgente garantir que haja espaço para os jovens, alargando suas formas de expressão e recuperando sua cidadania eclesial. E não se pode esquecer que dentre os pobres, excluídos e marginalizados, as crianças, adolescentes e jovens **são as vítimas mais trágicas, pois lhes é negado o futuro** (WAISELFISZ, 2014).

O Papa Francisco, em sua Encíclica *Laudato Sí* (2014), afirma que “Os jovens exigem de nós uma mudança; interrogam-se como se pode pretender construir um futuro melhor, sem pensar na crise do meio ambiente e nos sofrimentos dos

excluídos”. Essa talvez seja uma proposição importante que articula o interesse da juventude universitária e a TdL.

REFERÊNCIAS

BEOZZO, José Oscar. *Cristãos na Universidade e na Política*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOFF, Clodovis. **Comunidade eclesial, comunidade política**: ensaios de eclesiologia prática. Petrópolis: Vozes, 1978.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Evangelização e Pastoral da Universidade**. Estudos da CNBB 56. São Paulo: Paulinas, 1988.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Declaração sobre a situação nacional**. In: LIMA

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Pastoral da juventude no Brasil**. Estudos da CNBB 44. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Evangelização e Juventude**: desafios e perspectivas pastorais. Publicações CNBB – 3 – Documento. Brasília: Edições CNBB, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Marco referencial da Pastoral da Juventude do Brasil**. Estudos da CNBB 76. São Paulo: Paulus, 1998.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **O seguimento de Jesus Cristo e a Ação Evangelizadora no Âmbito Universitário**. Estudos da CNBB 102. Brasília: Edições CNBB, 2013.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Pastoral Juvenil no Brasil**: identidade e horizontes. Estudos da CNBB 103. Brasília: Edições CNBB, 2013.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Pastoral Universitária**: documentos e conferências. v. 1. Brasília: CNBB, 2010.

DICK, Hilario. *O caminho se faz – História da Pastoral de Juventude do Brasil*. Disponível em: <<http://hiladick.wix.com/hilariodick#!O-CAMINHO-SE-FAZ-HIST%C3%93RIA-DA-PASTORAL-DA-JUVENTUDE-DO-BRASIL/cu6k/5580d6f80cf298dc5b9b9016>>. Acesso em 02 jun. 2015.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Sí*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em 02 jul. 2015.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **A JUC**: os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984.

LEITE, Ariane Vieira. *Os movimentos universitários católicos e as diretrizes internacionais da Igreja Católica: os casos do PUR e da PU*. 2000. 163f. Monografia (Conclusão de curso. PUC Minas.

MARITAIN, Jacques. **Humanisme integral**: problemes temporels et spirituels d'une

nouvelle chretiente. Paris: Fernand Aubier, 1936.

O NORDESTE. Edival Nunes da Silva Cajá [sic.]. In: O NORDESTE.

Enciclopédia Nordeste. Disponível em: <http://www.onordeste.com/onordeste/enciclopediaNordeste/index.php?titulo=Edival+Nunes+da+Silva+Caj%C3%A1&ltr=e&id_perso=1018>. Acesso em: 15 jun. 2015.

SANTOS, Ivna Sá dos. **Dai-lhes vós mesmos de comer:** um livro histórico e testemunhal do Projeto Universidades Renovadas. Belo Horizonte: Itapuã, 2004.

SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga de. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil:** hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979.

TEIXEIRA, Wagner da Silva. **Os cristãos e as esquerdas nos anos 1960:** uma historiografia da Ação Popular. In: MATA, Sérgio Ricardo da; MOLLO, Helena Miranda; VARELLA, Flávia Florentino (Org.). **Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia:** aprender com a história?. Ouro Preto: Edufop, 2009. Disponível em: <http://www.seminariodehistoria.ufop.br/t/wagner_da_silva_teixeira.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2015.

WASELFISZ, Julio Jacabo. **Mapa da Violência 2014 – Os jovens do Brasil.** Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014_JovensBrasil.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2014.

Teologia da Libertação: voz eloquente e discreta

Francisco das Chagas de Albuquerque¹

RESUMO

A comunicação mostrará que a Teologia da Libertação em suas diversas formulações contextuais contribui para a humanização na Igreja e na sociedade. O testemunho de cristãos e cristãs - martírio - constitui uma voz eloquente da fé vivida em perspectiva libertadora. Por outro lado, continua presente de forma discreta na vida eclesial que assume um serviço de salvação em sentido integral. O mundo neoliberalizado continua gerando exclusão e injustiças. Entre as centenas de mártires, lembramos os mártires El Salvador.

Palavras-chave: Libertação. Humanização. Profetismo. Martírio. Comunidade.

INTRODUÇÃO.

Ao longo de quarenta e quatro anos de participação na reflexão teológica na América Latina, a Teologia da Libertação tem contribuído para o processo de humanização de nossos povos caribenhos e latino-americanos. Em sintonia com a perspectiva teológica e eclesial assumida pelo Vaticano II Igrejas locais, comunidades e teólogos nos incentivam, pelo seu compromisso e vivo testemunho, a prosseguir acreditando que vale a pena perseverar neste caminho. Propomos, com esta comunicação, mostrar que a teologia da libertação é um serviço significativo à fé que abraça a dimensão profética e social do anúncio e testemunho do evangelho. Como reflexão crítica da fé em nosso contexto, nossa teologia vive uma etapa de crise, o que é algo inevitável. Porém, não sendo uma crise proveniente de dentro dela mesma, será possível manter-se viva e pertinente para a vida de fé e compromisso com o resgate da dignidade do ser humano, especialmente os mais vulneráveis. Tal posição de fé em Cristo Jesus levou e ainda leva muitos homens e mulheres a assumir a prática do Evangelho de forma radical a ponto de dar a própria vida. São muitas as testemunhas que regaram com seu sangue a marcha de solidariedade evangélica e luta de libertação. Com a força que tem o martírio na tradição cristã, entendemos que esse testemunho constitui uma voz eloquente para a vida cristã e eclesial. Ao mesmo tempo essa experiência concreta segue presente de forma discreta e quase silenciosa seja no âmbito teológico como na prática eclesial concreta. Entre tantos exemplos de

1 Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana

martírio recordamos os mártires de El Salvador. A Teologia da Libertação continua prestando um serviço à evangelização, particularmente quando pomos em evidência perspectiva social e humanizador da missão da Igreja e da teologia como serviço voltado para a salvação integral do ser humano.

1 PODE-SE AINDA FALAR DE TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO?

Falar de teologia da libertação hoje parece algo deslocado de contexto e sem lugar, mesmo em ambiente de discussão teológica. Há certa razão para isso, o momento em nasceu essa teologia era outros em muitos aspectos em relação a adentrado século XXI. Por outro, temos convicção de que há lugar para se tratar de uma reflexão teológica que tem contribuído para a vivência da fé encarnada em nosso contexto e servir a comunidade quando se trata abordar com olhar crítica sua missão. Neste sentido, trazemos como proposta desta comunicação considerar a teologia latino-americana e caribenha da libertação acentuando dois aspectos do cristianismo e da teologia em questão. Trata-se do que a teologia da libertação diz para os cristãos e a sociedade através da vivência do compromisso de muitos homens e mulheres no seguimento de Jesus como enviado do Pai solidário com os sofredores e os últimos da sociedade. O segundo aspecto diz respeito à ao modo como a perspectiva teológica pastoral desenvolvida pela teologia da libertação se acha presente no caminhar da reflexão teológica e da orientação da ação pastoral da Igreja.

Essa pergunta pelo sentido de se tratar foi levantada pelo teólogo espanhol González Faus em breve texto publicado em *Revista Latinoamericana de Teologia* cujo título é precisamente a pergunta: ¿Qué queda de la teologia de la biración? Fica toda ela, responde taxativamente. Mas admite que ela esteja passando por uma crise importante. Faz uma analogia com o desenvolvimento do ser humano, que na puberdade perde vários elementos para recuperá-lo depois transformados pela maturidade. Mas tal recuperação depende de se saber lidar com a crise da puberdade. A razão de tal crise não é o fato de haver passado o entusiasmo marxista; tampouco se deve à queda do regime comunista no Leste europeu, em 1989. Sua crise advém, em parte, da ofensiva neoliberal, com doutrina de “pensamento único”. A isso se junta a cultura individualista que permeia a economia neoliberal. Conclui: “É, pois, uma crise externa não devida a ela mesma, mas a ataques exteriores como os que reclamava o documento de ‘Santa Fé’ pedido por Reagan” (GONZÁLEZ FAUS, p. 307)². De nossa teologia permanecem o fundamental que são Deus e os pobres,

2 Documento de “Santa Fé”. Trata-se de um documento secreto preparado, 1m 1980, a pedido do então presidente norte-americano Ronald Reagan. A dita Comissão de Santa Fé solicitava que o governo dos Estados Unidos da América agisse com força militar contra a “Teologia da Libertação” e a

e estes considerados em leitura teológica dentro da história. Entende o teólogo que a libertação é mais que uma dimensão do discurso teológico, ela se tornou um acontecimento histórico.

2 UMA TEOLOGIA PLENAMENTE CATÓLICA.

O termo “Teologia da Libertação” remonta à conferência proferida por G. Gutiérrez, em 1968, Chimbote, norte do Peru. Nunca se deve perder de vista que essa teologia sempre esteve em consonância com o desenvolvimento da teologia católica no século XX e XXI. Em sintonia com o ensino social da Igreja, a teologia latino-americana da libertação retomou essa tradição católica de atenção à questão social a partir das encíclicas: *Rerum novarum* (Leão XIII) e *Populorum progressio* (Paulo VI). Correspondeu também à palavra de João XXIII que afirmou que a Igreja deve ser de todos, mas sobretudo dos pobres.

Com razão, costuma-se dizer quanto ao conteúdo essencial essa teologia não trouxe qualquer elemento novo ao amplo saber teológico. O amor e predileção de Deus pelos pequenos, pecadores e pobres remonta a Jesus de Nazaré, que assumiu a tradição dos antigos profetas; em continuidade, essa predileção remonta também a seus apóstolos e às comunidades primevas. Nessa esteira espiritual e de serviço ao Reino de Deus está a opção pelos pobres assumida pela Igreja na América Latina. Nossa teologia se desenvolve enraizada nessa opção, tomando os pobres não como meros destinatários de uma missão ou ação libertadora de quem quer que seja, mas como sujeitos de sua libertação e humanização. Do ponto de vista do momento primeiro da teologia, a experiência de fé, o encontro com o Senhor, eles refletem o rosto de Jesus solidário, comprometido com o resgate da dignidade humana, mas também o homem perseguido e maltratado até a morte.

3 SEU MÉTODO COMO DISTINTIVO.

O que distingue essa teologia deslocada do centro teológico tradicional católico, a Europa central, é seu método, e este, nas palavras de G. Gutiérrez está diretamente relacionado à sua espiritualidade. Partimos da vida de fé e do empenho pela vida libertada; iluminados pela Palavra chegamos ao discurso que se dirige ao agir eclesial no mundo e à participação dos cristãos no processo de recuperação dos

Igreja Católica latino-americana, pois esta estava marcada por essa teologia. “O papel da Igreja na América Latina é de vital importância para a concepção da liberdade política. Infelizmente, as forças marxistas-leninistas utilizaram a Igreja como arma política contra a propriedade privada e o sistema de produção capitalista, enquanto infiltraram na comunidade religiosa ideias que são mais comunistas do que cristãs” (apud MÜLLER, 2014, p. 32).

direitos dos cidadãos e de sua dignidade. Isso, sim, é novo, constituindo portanto o aporte clássico de teologia da libertação à teologia cristã no século XX e no presente. Não se trata de uma nova revelação, mas um novo modo de apresentar cooperação dos cristãos para a práxis transformadora da realidade a partir de Deus. O teólogo peruano expressa-se assim a esse respeito.

A teologia como reflexão crítica sobre a práxis histórica é, por conseguinte, uma teologia libertadora, uma teologia da transformação da história e da humanidade e, portanto, uma mudança daquela parte da humanidade que, reunindo-se como *ecclesia*, se reconhece abertamente em Cristo. A teologia não se limita mais a explorar conceitualmente o mundo, mas busca compreender a si mesma como um momento do processo da transformação do mundo. De fato, na denúncia contra as formas com as quais se espezinha a dignidade humana e contra a exploração da enorme maioria da humanidade, ela se abre ao dom do Reino de Deus através do amor que liberta, construindo uma sociedade renovada e fraterna (GUTIÉRREZ, 2004, p. 70-71).

Vemos assim que a teologia feita de nosso contexto em chave libertadora não uma reflexão sobre conceitos, mas uma reflexão tem em vista a transformação histórica. Entende o Reino de Deus como dom que se manifesta historicamente como amor que liberta e humaniza, ajudando a construir uma nova sociedade que se baseia na justiça e na solidariedade.

Devemos ressaltar que essa característica fundamental da teologia como “momento no processo de transformação do mundo” tem lhe atraído, sobretudo nos anos 70 e 80 a crítica de que era uma sociologia vestida de teologia. Inclusive foi acusada de pregar a luta de classe, o que ela jamais aconteceu. Pregou fortemente a superação da injusta desigualdade e o antagonismo realmente existente entre classes. Ainda se utilize de instrumento analítico baseado nas ciências humanas e sociais, afirma-se como uma teologia cristã em sentido estrito. Seu fundamento é a fé no Deus que cria e acompanha seu povo, como mostra a história da salvação e liberta a humanidade dando-lhe o próprio Filho.

Tal método não a torna mero discurso desvairado e sem nexos com a fé e a comunidade eclesial. Nessa teologia a fé é compreendida como princípio que impulsiona a prática do evangelho e, particularmente no contexto de negação da dignidade humana, fé significa participar de modo lúcido no processo de transformação da história. Esta história assumida por Deus em Jesus e cuja transformação foi inaugurada por Jesus Cristo, orientada para o mesmo Deus.

A teologia latino-americana da libertação nasce e se desenvolve em íntima relação com o caminhar da Igreja no continente, que se abre ao diálogo com o mundo (cf. GS 321,1041) e viveu um momento significativo de transformação. Embora tenha crescido como serviço à Igreja, a teologia enfrentou dificuldades e houve até precipitação por parte de um algum teólogo e outros cristãos ao encarnar a perspectiva libertadora da fé instigado por essa teologia. Tampouco se esconde o fato

das críticas feitas pela Congregação para a Doutrina da Fé (*Libertatis nuntius*, 1984 e *Libertatis conscientia*, 1986). Essa situação conflitiva causou real enfraquecimento desse caminho teológico, mas não a aniquilou de todo. Guardando a fé e recordando a história do povo de Deus no Antigo Testamento, no seio das comunidades de fé, permaneceu animado pelo significado encarnado do evangelho um pequeno resto. Tal minoria se mantém tanto como “voz eloquente” quanto como “voz discreta”.

4 UMA VOZ ELOQUENTE E DISCRETA.

Trata-se, para nosso propósito de perceber a relevância dessa teologia cuja influência está na prática de cristãos bem como por meio do que muitas comunidades têm vivido. Traços de sua “voz” estão em vários documentos de cunho pastoral feitos pelo magistério da Igreja. Alguns consideram que a voz oficial da Igreja simplesmente se apropriação da expressão “opção preferencial pelos”, esvaziando seu significado. Não tanto assim, ainda que reconheçamos o emprego dessa expressão em outros contextos acontece em detrimento de sua força teológica, pastoral e social. No entanto, nesses textos usam “opção preferencial pelos pobres mantendo o sentido da atenção que a Igreja deve ter em relação a sua perspectiva pastoral. Em última análise remete-se, queira ou não, a experiência de prática teológica libertadora desenvolvido em nosso continente. Por exemplo, nas encíclicas: *Sollicitudo rei socialis*, dizia o então o Papa João Paulo II, como um dos temas ventilados repetidas vezes pelo Magistério: “Desejo aqui recordar um deles: a opção ou amor preferencial pelos pobres. Trata-se de uma opção, ou de uma forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja” (SRS 42). Já em *Ut unum sint* afirma: “Numerosos cristãos de todas as Comunidades, motivados pela fé, participam juntos em projetos corajosos que se propõem mudar o mundo no sentido de fazer triunfar o respeito pelos direitos e necessidades de todos, especialmente dos pobres, humilhados e desprotegidos (UUS, 43). O Papa Bento XVI retoma a citação de *Sollicitudo rei socialis* acima transcrita em *Deus caritas est* n. 30. Sem falar na posição do Papa Francisco que conhece por dentro a realidade latino-americana não somente no nível eclesial e teológico, mas também cultural, socialmente e politicamente.

Nesse contexto de pronunciamento do magistério refletindo sobre a vida e atuação eclesial emerge a “voz eloquente” e ao mesmo tempo “discreta” da experiência eclesial e da teologia da libertação. Eloquente porque significa que a perspectiva do compromisso com a libertação e humanização dos pobres inspira posicionamentos da grande Igreja, alcançando o nível universal intraeclesialmente. Mas só nesse âmbito, ela chega também a outros espaços da sociedade, já esses textos são também por outras pessoas. É uma voz discreta porque se levanta desde um

contexto, por assim dizer, não conflitivo e sendo assimilado por instâncias que antes afasta toda manifestação explícita a essa questão. Obviamente que o fato de usar o termo opção preferencial pelos pobres não significa que se está aceitando de todo a contribuição de nossa teologia, mas isso demonstra que aquilo que essa reflexão teológica ajudou a construir como pensamento da fé a serviço de uma caminhada eclesial libertadora.

5 TESTEMUNHAS QUE PERMANECEM.

Gostaria de trazer-nos à mente, ao coração e à reflexão outra forma de voz que igualmente soa nos dois tons. Refiro-me às mártires e aos mártires que reconhecemos nesse processo de construção da libertação em nosso continente. Obviamente que o martírio em si mesmo tem lugar de alto valor no cristianismo desde suas origens. Por outro lado, essa implica sempre o enfrentamento de injustiças, de males diversos e que resulta sempre em morte por brutal violência. O homicídio não é aceito por nenhuma consciência humana digna desse nome. Diante do Senhor o atentado contra a vida é a máxima rejeição de sua proposta de vida, de seu projeto de vida, alegria e salvação para todo ser humano. “O martírio é uma coisa horrenda, e poucos dos verdadeiros mártires do século XX, ao vê-lo aproximar-se, o encararam de uma forma piedosa convencional ou romântica” (ROYAL, 2001, p. 17)³. Ressalvados esses aspectos, ficamos com o significativo profundo do gesto de coragem de também homens e mulheres que se mantiveram fiéis e firmes em seu compromisso de fé e por causa de adesão a Cristo e ao projeto de Reino de Deus tombaram regando com seu sangue nossas terras. Esses mártires deram suas vidas, convictos de que a busca pela libertação correspondia ao seguimento de Jesus no seio da Igreja e, com esta, inseridos nas lutas pelo resgate dos direitos e da dignidade humana, estavam ao lado dos mais pobres e excluídos da sociedade. Com razão afirmou o Papa João II na carta *Tertio Millenio Adveniente* que esse testemunho não pode ser esquecido, referindo ao martírio no segundo milênio: No final do segundo milênio, a Igreja tronou-se de nova uma Igreja de mártires” (p.). Como representante emblemático de todos os mártires de nosso continente trazemos à memória Monsenhor Oscar Romero, que foi beatificado no dia 23 de maio de 2015. “Tal como aconteceu frequentemente no século XX, Romero foi martirizado apesar de nunca ter tomado partido no conflito, limitando-se a manter a posição que Cristo assumiria...” (ROYAL, 2001, p. 333)⁴. Não olvidando

3 O autor pretende fazer um levantamento completo, enquanto possível, dos mártires do século XX, mas tem consciência de que seu objetivo só será parcialmente atingido (cf. p. 25). As estatísticas envolvendo o martírio são estarrecedoras. Calcula-se que somente no século XX 100 milhões de pessoas foram mortas por causa do comunismo (cf. p. 27).

4 R. Royal dedica o capítulo 13 de sua pesquisa aos mártires da América Latina: **Assassínio na Catedral**: o Arcebispo Oscar Arnulfo Romero, de El Salvador, e Alguns Mártires da América Latina.

os demais mártires, mencionamos os jesuítas na Universidad Centroamericana de El Salvador “José Simeón Cañas”: Ignacio Ellacuría, reitor da universidade, Ignacio Martín Baró vice-reitor acadêmico, Segundo Montes, Amando López, Juan Ramón Moreno e Joaquín López y López. Juntas também foram assassinadas duas colaboradoras de sua residência, Elba e Celina Ramos (cf. WHITFIELD, 1998, p. 17). “Os Jesuítas viam na sua obra [a sua atuação através da Universidade] uma extensão do carisma inaciano: ‘contemplativos em ação pela justiça’” (ROYAL, p. 368). A lista dessas valorosas testemunhas é longa e mostra amplamente o quanto tem sido importante manter o seguimento de Jesus na atualização de seu evangelho. Essa testemunhas “não podem ser esquecidas”, pois deram a própria vida no empenho efetivo, seguindo Jesus Cristo, na busca da justiça e da humanização da vida de milhões de pessoas que vivem em situação de vulnerabilidade.

Essa voz pode ser ouvida hoje através da vida de muitas comunidades de fé, sejam aquelas localizadas em um contexto onde outras comunidades que não têm a mesma sensibilidade ou visão de fé e de missão ou mesmo situações mais amplas de uma Igreja local. É verdade que o episcopado da América Latina e Caribe tem reiteradamente assumida a tradição que se iniciou em Medellín de uma Igreja que evangeliza e se evangeliza a si mesma, orientando sua ação pastoral como Igreja pobre, ou seja, voltada para os pobres, ainda que se interesse por todos os seus membros.

CONCLUSÃO.

Podemos e devemos continuar tomando para nosso pensar teológico o método da teologia latino-americana, pois o desafio da construção de uma sociedade onde os pobres sejam respeitados e incluídos em tudo o que são seus direitos persiste. Com os diferentes matizes e mesmo com novo paradigma, como o ecológico, a perspectiva profética e libertadora da fé se mantém viva e atual. Para os teólogos e teólogas e demais cristãos de nossas comunidades a interpelação soa forte: fazemos teologia a serviço do ser humano e do ser humano que busca ser mais, ou somos indiferentes e até em contrário? Urge regar o que ainda está por se desenvolver dessa planta que já dá fruto, mas precisa ser cuidado. Somos apenas servos inúteis, cabendo ao Espírito conduzir-nos a todos e todas nessa empreitada cujo fim último é a vida do e no Reino de Deus. A esperança dos pobres e dos últimos será também nossa esperança nesse percurso.

REFERÊNCIAS

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 2004.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Pobre para os pobres: a missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2014.

WHITFIELD, Teresa. *Pagando el Precio: Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores, 1998.

ROYAL, Robert. *Os Mártires Católicos do Século XX: uma história do tamanho do mundo*.

GONZÁLEZ FAUS, J. I. ¿Qué queda de la teología de la liberación? *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 93, v. XXXI, p. 307-313, 2014.

SUESS, Paulo. *Impulsos e intervenções: atualidade da missão*. São Paulo: Paulus, 2012.

JOÃO PAULO II, Papa. *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987.
_____. *Ut Unum Sint*, 1995.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, 1965.

GT 2 Protestantismo

GT 2. Protestantismos

Coordenadores: Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante - Faculdade de Teologia Unida de Vitória, ES. Prof. Dr. Adilson Schultz - PUC Minas, MG

Ementa: O universo protestante tem passado por mudanças estruturais e conjunturais de significativa relevância. O surpreendente dinamismo do fenômeno evangélico, particularmente no Brasil e América Latina, exige reflexões multidisciplinares, forjadas especialmente no campo da Teologia e das Ciências da religião, em constante diálogo com outras áreas do saber. Nesse sentido, o GT Protestantismos recolhe perguntas e reflexões sobre o futuro do protestantismo, entre elas: o papel público da teologia, a identidade da teologia evangélica em relação à cultura brasileira, o universo multifacetado de teologias protestantes, a questão da confessionalidade em relação ao diálogo ecumênico e inter-religioso, os êxitos e fracassos das igrejas e teologias protestantes na tarefa de articulação da revelação de Deus no mundo.

A relação entre protestantismo e modernidade.

Gustavo de Castro P. de Alencar¹
Paulo Henrique Bellonia²

RESUMO

O presente trabalho busca realizar uma investigação sociológica das disputas de espaço e recursos entre grupos religiosos protestantes e esferas “seculares” da sociedade. O importante sociólogo José Casanova destacou que as teorias a respeito da secularização envolvem três proposições básicas: diferenciação entre as esferas seculares e aquelas de ordem religiosa, a decadência das crenças e práticas religiosas e a reclusão da religião ao âmbito da vida privada. Essas proposições são constantemente questionadas e estudadas pelos trabalhos empíricos sobre sociologia da religião. É o que queremos fazer ao analisar de que formas grupos religiosos protestantes buscam não se confinar nas esferas privadas e oferecer discursos que relacionam fé e assuntos discutidos na modernidade como: sexualidade, trabalho, ciência, política, arte, etc. Iremos estudar dois grupos específicos o L’abri Brasil e Aliança Bíblica Universitária (ABU) que são enigmáticos para verificar a relação entre a fé e outras dimensões da vida. O estudo irá contribuir para a melhor compreensão da pluralidade do protestantismo brasileiro.

Palavras-chave: L’abri, ABU, secularização, privatização da religião

Nosso objetivo neste texto é apresentar uma pesquisa que está sendo realizada na UFMG a respeito das transformações atuais pelas quais passam o protestantismo histórico brasileiro. A literatura sociológica a respeito dessa religião sustenta que esse grupo desenvolveu uma experiência bastante reclusa e distanciada da cultura brasileira. No entanto, muita coisa tem escapado do radar sociológico no que diz respeito ao protestantismo histórico, uma vez que, diversos grupos e comunidades ligados a esse tipo de protestantismo tem se caracterizado por tentar se inserir na sociedade seja através de atuações diretas em movimentos sociais seja através da produção de discursos e inserção na esfera pública. Nesta pesquisa pretendemos analisar de que formas alguns grupos religiosos protestante desenvolvem e oferecem discursos que relacionam fé e assuntos discutidos na modernidade como: sexualidade, trabalho, ciência, política, arte, etc. A questão orientadora é: de que forma grupos religiosos herdeiros de um protestantismo histórico e tradicional se recusam a vivenciar sua experiência religiosa de forma distanciada da cultura

1 Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais

2 Graduando em Antropologia pela UFMG. E-mail: paulobellonia@gmail.com

e produz discursos e saberes a respeito de temas que não dizem respeito à religião propriamente dita?

Em função do crescimento pentecostal, pouca atenção tem sido dada aos grupos protestantes históricos, sobretudo àqueles que não se renovaram e não se pentecostalizaram. Há, portanto, uma lacuna na literatura especializada a esse respeito. Pretendo colaborar com o preenchimento, ao menos em parte, da mencionada lacuna, a partir de uma pesquisa em torno de alguns grupos protestantes dentro os quais destaco: o L'abri Brasil, a Aliança Bíblica Universitária (ABU), a Igreja Batista de Água Branca, a Fraternidade Teológica Latino-Americana, Projeto 242, Rede-Fale, pois são grupos enigmáticos para verificar a relação entre a fé e outras dimensões da vida.

DISCUSSÃO BIBLIOGRÁFICA

Com a divulgação em 2012 dos dados do Censo 2010 do IBGE sobre religião, foi possível compreender de forma mais acurada algumas tendências do atual campo religioso brasileiro. Seguindo a direção do Censo de 2000, na pesquisa atual “verifica-se uma queda percentual católica, uma continuidade no crescimento evangélico e, em ritmo menor, dos sem-religiões” (TEIXEIRA; MENEZES, 2013, p. 23). Por estar focada nas mudanças acima apresentadas, a sociologia da religião brasileira não realizou estudos mais aprofundados sobre a situação plural do protestantismo histórico no país. Para iniciar a discussão iremos abaixo apresentar o que foi dito sobre esse grupo a partir dos dados do o Censo 2010.

De acordo com os dados divulgados pelo IBGE em 2012 a religião que mais cresce no Brasil é a evangélica. Marcelo Ayres Camurça em um artigo³ de 2013 afirma que “os percentuais mais expressivos do Censo, no que se refere às religiões no país, indicam a continuidade da queda do catolicismo de 73,8% em 2000 para 64,6% em 2010, ao lado da também continuidade do crescimento evangélico de 15,4% para 22,2% [...]”. (CAMURÇA in TEIXEIRA; MENEZES, 2013, p. 63).

Já são aproximadamente 42.275.440 de evangélicos em um país com uma população de 190.755.799. No entanto, esse crescimento evangélico é percebido principalmente nas linhas pentecostais, de acordo com o mesmo autor:

“Quanto aos evangélicos, estes aumentaram de 26 milhões em 2000 para 42,2 milhões em 2010, um aumento de 16 milhões com 4.383 de novos fiéis por dia. Esse crescimento foi alavancado pelos pentecostais que passaram de 10,4% em 2000 para 13,3% em 2010, estimando-se serem hoje 26 milhões de pessoas e perfazendo 60% de todos os evangélicos do país”. (*ibid*, p. 64).

3 CAMURÇA, Ayres. *O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades*. in TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Da mesma forma Cecília Mariz e Paulo Gracino Junior, em um artigo chamado “As igrejas pentecostais no Censo 2010⁴”, destacam o aumento do número principalmente de evangélicos pentecostais:

“Os dados sobre religião que emergiram do Censo do IBGE de 2010 confirmam as transformações no panorama religioso brasileiro em curso nas três últimas décadas em relação à queda do catolicismo e crescimento do grupo evangélico e sem religião. [...] No entanto, a evolução numérica no campo evangélico está longe de ser homogênea, quando dissecamos os dados desse grupo, vemos que os que se declaram pentecostais são responsáveis por boa parte deste incremento numérico”. (MARIZ; GRACINO JR, in TEIXEIRA; MENEZES, 2013, p. 161).

Nos dados atuais o IBGE os evangélicos foram distribuídos em três subcampos principais: os evangélicos de origem pentecostal (as principais igrejas são: Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Pentecostal “Deus é Amor”, Congregação Cristã do Brasil e Igreja Universal do Reino de Deus) os evangélicos “genéricos” (ou seja, aqueles que diante da pergunta “Qual sua religião ou culto?” não julgaram necessário delimitar a qual denominação estão vinculados) e os “evangélicos de missão” que serão enfatizados a partir de agora. Essa última categoria diz respeito a um protestantismo tradicional e histórico e são representados principalmente pelas igrejas evangélicas: Luterana, Presbiteriana, Metodista, Batista, Congregacional e Adventista. Na tabela abaixo podemos constatar sua presença no país:

Grupos de Religião			
Total (1)	190.755.799	Total (1)	Subtotal 1
Católica Apostólica Romana	123.280.172	64,63%	
Evangélicas	42.275.440	22,16%	
Evangélicas de Missão	7.686.827	4,03%	18,18%
Igreja Evangélica Luterana	999.498	0,52%	2,36%
Igreja Evangélica Presbiteriana	921.209	0,48%	2,18%
Igreja Evangélica Metodista	340.938	0,18%	0,81%
Igreja Evangélica Batista	3.723.853	1,95%	8,81%
Igreja Evangélica Congregacional	109.591	0,06%	0,26%
Igreja Evangélica Adventista	1.561.071	0,82%	3,69%
Outras evangélicas de missão	30.666	0,02%	0,07%
Evangélicas de origem pentecostal	25.370.484	13,30%	60,01%

(CAMPOS, Leonildo. “Evangélicos de Missão” em declínio no Brasil: Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 132)

Enquanto os pentecostais representam 13,30% da população brasileira e
4 MARIZ; GRACINO JR. *As igrejas pentecostais no Censo 2010*.

60,01% do total de evangélicos, os “evangélicos de missão” correspondem a 4,03% da população brasileira e 18,18% do total de evangélicos. Deste modo, a grande participação dos evangélicos na sociedade brasileira deve ser creditada mais à sua vertente pentecostal do que histórica. De acordo com Marcelo Ayres Camurça:

“Os evangélicos tradicionais (também chamados protestantes) tiveram ligeiro crescimento em números absolutos, sendo hoje 7,6 milhões, mas estão estagnados em relação ao aumento da população: 4,1% em 2000 e 4% em 2010 [...]. A igreja mais representativa deste segmento é a Batista, com 3,72 milhões de adeptos (na verdade maior que todas as outras evangélicas ou pentecostais à exceção da Assembleia de Deus), em seguida a Adventista, com 1,56 milhões, a Luterana com 999 mil, a Presbiteriana com 921 mil e a Metodista com 341 mil adeptos. Convém registrar que as igrejas chamadas históricas, como a Luterana e Presbiteriana, diminuíram”. (CAMURÇA, 2013, p. 64)

Leonildo Campos dedicou um artigo⁵ ao estudo dos “evangélicos de missão” que iremos explorar abaixo. Seu artigo começa destacando uma lacuna nos estudos dos sociólogos brasileiros no que diz respeito ao protestantismo tradicional:

“É importante reconhecermos então que, a despeito de tantos obstáculos, os sociólogos da religião no Brasil têm se ocupado com os números do descenso do catolicismo ou com o aumento explosivo dos evangélicos de origem pentecostal. Entretanto, poucos trabalhos têm sido produzidos para tratar do descenso católico-protestante tradicional”. (CAMPOS, 2013, p. 130).

O sociólogo traz uma constatação do IBGE: “O IBGE conclui que: ‘a parcela da população que se declarou evangélica de missão teve ligeira redução proporcional, caracterizando estabilidade em sua participação relativa no total da população’ (*ibid*, p. 141-142). É possível perceber, portanto, certa estagnação que caracteriza os “evangélicos de missão” que não possuíram a mesma performance que os pentecostais em termos de crescimento nas últimas décadas. Leonildo Campos mobiliza os números do Censo de uma forma elucidativa a respeito dos “evangélicos de missão”:

“Esses números permitem um ‘divertido’ exercício com eles, pois, no decorrer dos 3.650 dias da década, os ‘evangélicos’ ganharam 4.408 novos fiéis por dia; os ‘evangélicos de origem pentecostal’ ganharam 2.124 pessoas por dia; somente as Assembleias de Deus receberam 1,067 pessoas por dia; enquanto os ‘evangélicos de missão’ tiveram um pequeno acréscimo em números absolutos, pois eram 6.939.765 em 2000 e atingiram 7.686.827 em 2010, significando um acréscimo de 204 novos fiéis por dia. Porém, nessa mesma década o país teve um aumento de 5,721 pessoas por dia”. (*ibid*, p. 147).

A conclusão de Leonildo Campos sobre a participação dos “evangélicos de

5 CAMPOS, Leonildo. “*Evangélicos de Missão*” em declínio no Brasil: Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013

missão” é esclarecedora:

“Os números de 2010 apontam para o fato de que por detrás do significativo aumento no número de evangélicos no país (61,42%) e do pequeno crescimento dos ‘evangélicos de missão’ (10,76%) no intervalo de 2000 a 2010 se esconde um declínio dos grupos religiosos evangélicos tradicionais e institucionalizados. Fica claro que está em andamento um processo de reordenação do cenário religioso brasileiro, no qual está evidenciado o declínio católico e o continuado crescimento pentecostal”. (*ibid*, p. 156)

Esse declínio e estagnação dos protestantes tradicionais já fora descrita por Antônio Flávio Pierucci⁶ e por Antônio Gouvêa Mendonça⁷.

Pierucci afirma, de maneira jocosa, que é a hora de dizer adeus – *bye, bye* – a certo Brasil tradicional representado religiosamente pelo catolicismo, pelo “protestantismo de imigração” em especial os luteranos e pela umbanda. No caso dos protestantes o autor, tendo como fonte os dados do Censo IBGE de 2000, afirma:

“Que o catolicismo esteja decrescendo sempre mais no Brasil não se deve apenas a uma pluralização crescente do campo religioso – deve-se também e principalmente ao crescimento vigoroso do protestantismo no maior país da “América católica”. No Brasil, as igrejas evangélicas saltaram de 13.189.282 fiéis em 1991 para 26.210.545 em 2000. Tamanho duplicado. Entretanto, se o protestantismo cresce no agregado, a coisa muda de figura quando observamos cada ramo protestante em separado. Primeiro, porque assim fica claro que o protestantismo brasileiro deve esse seu dinamismo ao superdinamismo dos ramos pentecostais e neopentecostais (cf. Mariano, 1999). E segundo, porque assim se vê que alguns ramos, em vez de crescer, regridem”. (PIERUCCI, 2004, p. 23).

Embora sua análise gire em torno dos luteranos, o que foi dito acima serve para o protestantismo histórico e tradicional como um todo. Estes estão estagnados ou em declínio enquanto os protestantes de tipo pentecostais crescem ao longo das últimas décadas.

Em sua reflexão sobre o protestantismo na sociedade brasileira desde sua fixação no século XIX, Antônio Gouvêa Mendonça dá um destaque para o protestantismo histórico. De acordo com sua perspectiva, esse protestantismo mais tradicional, também chamado de protestantismo de missão, desde a década de 1960 se fechou em torno de si mesmo formando guetos sociais e reduzindo sua presença na sociedade brasileira:

“A presença do protestantismo histórico no Brasil é marcada por profunda complexidade, tanto no que se refere ao seu próprio espírito como à sua

6 **PIERUCCI, Antônio.** “Bye bye, Brasil”: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. Estudos Avançados vol. 18 no.52, São Paulo set./dez. p. 17-28, 2004.

7 **MENDONÇA, Antônio.** Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. in **SOUZA, Beatriz Munis; MARTINO, Luís Mauro Sá.** Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

participação cultural e sociopolítica, como foi visto. O protestantismo de imigração, apesar de ter arrefecido seu zelo étnico, que o manteve isolado por bastante tempo, parece ter também assumido espírito de desinteresse pela expansão de sua fé, e o de missão ou conversão insulou-se em comunidades de eleitos". (MENDONÇA, 2004, p. 61).

E também:

"o protestantismo tende a se isolar em grupos de cunho estritamente religioso e a submeter os indivíduos, na vida socioeconômica, a contingenciamentos éticos de extrema ambiguidade". (*ibid*, p. 62)

De acordo com a perspectiva de Antônio Gouvêa Mendonça, o protestantismo histórico se manteve afastado da sociedade mais ampla por motivos teológicos que não vem ao caso discutir no momento. Apresentamos o pensamento dos sociólogos acima para demonstrar que existe a repetição da ideia de que o protestantismo histórico e tradicional não apenas não mantém o número de adeptos, como é incapaz de participar de maneira relevante na sociedade brasileira.

Leonildo Silveira Campos afirma em outro artigo chamado *A identidade protestante tradicional: os desafios da secularização e do crescimento do pentecostalismo brasileiro* que existe um silêncio a respeito dos protestantes históricos nos últimos anos:

"Nas últimas décadas poucas pesquisas foram feitas sobre o protestantismo. O objeto privilegiado no âmbito das investigações foi o pentecostalismo. [...] Um dos desafios colocados diante dos estudiosos da inserção de uma nova religião, numa determinada sociedade, é o de buscar compreender os mecanismos de legitimação que expliquem como se dá a prática religiosa, e de como são justificadas as novas maneiras de experimentação do sagrado".

E apresenta as seguintes perguntas para guiar possíveis agendas de pesquisa:

"À luz desse cenário podemos colocar algumas perguntas como: que identidade está assumindo esse protestantismo 'tradicional' num contexto em que a hegemonia no campo cultural passa para as forças secularizantes; e, no campo religioso brasileiro dominam novos movimentos de corte carismático ou pentecostal? Que futuro há para o protestantismo 'tradicional' nesse cenário marcado pela secularização, diversificação religiosa, pluralismo, concorrência e explosão de religiosidades divorciadas e cada vez mais distantes das antigas instituições controladas do sagrado: que reflexo a diversificação e a desregulação do campo religioso decorrente do avanço do secularismo e da revitalização religiosa, provocam na forma protestante de conceber o mundo, principalmente, porque suas concepções foram plasmadas em uma sociedade pré-industrial e pré-urbana?". (*ibid*, p. 213)

"Como se comporta o protestantismo tradicional em um cenário considerado de 'desencantamento', de 'secularização', e de 'saída da religião'? (*ibid*, p. 214)

CONCLUSÃO

De certa forma gostaríamos de tentar oferecer respostas para as perguntas levantas por Leonildo Silveira Campos ao discutir e analisar uma das formas que o protestantismo tem tomado na atual sociedade marcada pela pluralidade religiosa. Neste sentido, a presente pesquisa, ao estudar grupos protestantes não analisados até então pela sociologia, contribui para uma compreensão mais adequada do cenário religioso brasileiro como um todo. As ideias religiosas hoje se interpenetram, não se confinando às barreiras denominacionais mais tradicionais. De forma que os discursos religiosos integrando fé e esferas secularizadas da sociedade realizados pelos grupos que serão estudados são absorvidos por diversos outros grupos protestantes e pentecostais oferecendo novas matrizes de pensamento e provocando alterações no atual cenário religioso brasileiro.

REFERENCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de; **MONTEIRO**, Paula. Trânsito religioso no Brasil. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 15, n. 3, jul./set. 2001. p. 92-100.

CAMPOS, Leonildo. *“Evangélicos de Missão” em declínio no Brasil: Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010*. In **TEIXEIRA**, Faustino; **MENEZES**, Renata. *Religiões em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013

_____. *A identidade protestante tradicional: os desafios da secularização e do crescimento do pentecostalismo brasileiro*. In **DIAS**; **RODRIGUES**; **PORTELLA**. *Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

CAMURÇA, Marcelo. *O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades*. in **TEIXEIRA**, Faustino; **MENEZES**, Renata. *Religiões em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013.

CECÍLIA, Mariz; **GRACINO JR**, Paulo. *As igrejas pentecostais no Censo de 2010*. In: **TEIXEIRA**, Faustino; **MENEZES**, Renata. *Religiões em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PIERUCCI, Antônio. *“Bye bye, Brasil”: O declínio das religiões tradicionais no Censo 200*. Estudos Avançados vol. 18 no.52, São Paulo set./dez. p. 17-28, 2004.

SOUZA, Beatriz Munis; **MARTINO**, Luís Mauro Sá. *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. *O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação*. In: **TEIXEIRA**, Faustino; **MENEZES**, Renata. *Religiões em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MENDONÇA, Antônio. *Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica*. In: **SOUZA**, Beatriz Munis; **MARTINO**, Luís Mauro Sá. *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

“Como fazer uma igreja crescer e multiplicar ?”: estudo sobre a união entre religião e política na igreja mundial do poder de Deus

Saulo Inácio da Silva¹

RESUMO

A comunicação refere-se a um estudo acerca da associação entre política e religião na Igreja Mundial do Poder de Deus, que consideramos essencial para a legitimidade da igreja, ou seja, para fazer a igreja crescer se deve entrar na política para assegurar direitos e combater futuras ameaças. Essa seria a formula para o crescimento e a multiplicação. Acreditamos que tal fenômeno religioso seja o “neofundamentalismo”, surgido nos Estados Unidos na década de 1970, período em que protestantes conservadores de ideologia fundamentalista obtiveram visibilidade através de suas participações no cenário político. Esse movimento, que mescla religião e política, influenciou no Brasil o neopentecostalismo. Desta forma as novas denominações surgidas no fim da década de 70 pregavam uma proximidade do mundo e da política. A principal representante foi a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e, depois, algumas dissidências como a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) criada em 1998, pelo Apóstolo Valdemiro Santiago. Fizemos o levantamento histórico do tema por meio de pesquisa bibliográfica. Utilizamos a sociologia compreensiva weberiana no intuito de compreender os discursos do líder-fundador da IMPD.

Palavras-chave: Igreja Mundial do Poder de Deus. Fiéis eleitores. Brasil. Políticos evangélicos.

INTRODUÇÃO

A participação pentecostal na política nacional ficou evidente na Assembléia Nacional Constituinte em 1986, multiplicando-se com a criação da constituição de 1988, fato que demonstrou a participação ativa de atores religiosos pentecostais no cenário político brasileiro de acordo com os estudos de Freston (1993) e Siepierski (1997). Segundo Ricardo Mariano (2012, p.30) os pentecostais saltaram de 2 deputados federais em 1982 para 18 em 1986, sendo 13 da Assembléia de Deus - fato marcantes pois só haviam eleito 5 deputados federais entre 1910 e 1982.

Uma vez eleitos por suas comunidades religiosas, constituem-se em grupos

¹ Bacharel e licenciado em Ciências Sociais e Mestrando no PPGSS em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC Campinas). Bolsista da CAPES. Email: saulo.isilva@hotmail.com

de pressão, e recebem a incumbência de atuarem como representantes de seus líderes religiosos no parlamento. Assim, nos pleitos realizados após a abertura democrática, aumentaram significativamente as bancadas de deputados/as, senadores/as e vereadores/as, além de governantes que empregam a linguagem religiosa como propaganda política (COSTA, 2013, p.79).

Diante desses fatos podemos compreender que há uma marcação do espaço político por igrejas evangélicas, há um aumento do número de cristãos brasileiros que consideram o exercício político como uma função compatível com as normas morais e espirituais, na qual são a maioria os pentecostais. Como as Assembléias de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus de acordo com Freston (1993). “Resultado: a religião [pentecostal] que mais cresce no Brasil de hoje é aquela que resolve os problemas individuais e distribui benefícios simbólicos imediatos ou celestiais, mas tem que pouco a dizer à sociedade. Seus efeitos políticos ainda são, em sua maioria, eleitores e corporativistas (Lopes Jr, 2012, p37)”

1 - A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS NO CENÁRIO POLÍTICO BRASILEIRO

A Igreja Mundial do Poder de Deus, entrou nesse cenário político em mimetismo a Igreja Universal do Reino de Deus, que já havia eleitos inúmeros candidatos a partir da *Assembléia Constituinte* de 1986. A IMPD entrou no cenário político somente a partir de 2006, segundo Ricardo Bitun (2007). As igrejas neopentecostais segundo os estudos de Paulo Siepierski (1997) deixam de lado a teologia pentecostal e aderem a um novo elemento difuso, a política. Nesse caso Siepierski discorda da teoria da 3ª onda elaborada por Ricardo Mariano como neopentecostalismo (2005) e sugere um novo modelo teológico que denomina de “pós-pentecostalismo”. Assim as igrejas de matriz pentecostal nascidas após a década de 1970 haveriam deixado de lado a visão escatológica pré-milenarista (afastamento do mundo e da política) para dar lugar a uma visão pós-milenarista (entrada no mundo e na política).

A pesquisa espelhou-se apenas nos estudos de Ricardo Mariano (2005) acerca das ondas pentecostais, onde utilizamos o termo neopentecostais a essas igrejas, não foi elaborado um estudo ao pós-pentecostalismo. Mas contudo podemos subentender que a Igreja Mundial do Poder de Deus encaixa perfeitamente nesse modelo. Talvez poderíamos tentar encontrar uma 4ª onda, esmiuçado por Bitun (2007); as pesquisas de Ricardo Bitun fazem menção de que a IMPD estaria caminhando a um novo movimento pentecostal, que iria levar a uma possível ruptura com os modelos atuais.

2 - A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS E O NEOFUNDAMENTALISMO (LIGAÇÃO ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO)

A política está associada às ações de cunho religioso na instituição religiosa denominada Igreja Mundial do Poder de Deus, ficam às claras a dominação carismática via os discursos do Apóstolo Valdemiro Santiago. Podemos perceber que assim como a Igreja Universal do Reino de Deus, que abriu caminho a essa nova forma de profetizar a fé por meio da política, a IMPD usa das mesmas características. Ricardo Mariano (2012, p.31) chama a atenção para os espaços conquistados pela IURD nos últimos anos: em 2005, Edir Macedo criou um partido político a fim de aumentar o pleito eleitoral, o PRB, pelo qual reelegeu seu sobrinho, o senador Marcelo Crivella, o mesmo que foi ministro da pesca no governo Lula.

Segundo Ricardo Bitun (2010, p.141) a instituição por meio da cura de fiéis, o que é seu carro chefe, acaba por fazer ao povo o que os governantes não fazem. Estamos em um país onde o atendimento público é precário, o “bom atendimento médico” é quase inacessível a maioria da população. Essa ação atrai um número considerável de fiéis que lotam mais e mais as igrejas a fim de receber a tão sonhada cura física, ao invés de procurarem os hospitais.

Os discursos do Apóstolo Valdemiro Santiago remetem a mudanças no meio social, ao qual somente com a eleição de um representante da igreja é que se pode dar por certa a cura da sociedade, que contém muitos males como o homossexualismo, termo pejorativo usado como uma suposta doença em relações homoafetivas. Em matéria no site da instituição de 17/06/2013 intitulada “Miss. José Olímpio dep. federal exige investimento maior na área de educação”², vemos como o canal principal de comunicação, o site oficial (<http://www.impd.org.br>), traz inúmeros tipos de informações aos membros como: curas, inauguração de novos templos, reuniões - mas o caráter político não fica fora da rede de notícias da própria instituição. O Missionário José Olímpio (PP) é um dos principais representantes políticos da Igreja Mundial do Poder de Deus, que foi eleito pela própria igreja a fim de representar o povo de Deus, as instituições religiosas dentro dos partidos políticos representam apenas os interesses da igreja. Voltando a matéria, o Deputado federal diz acreditar na educação e estar participando de projetos que visem tal assunto. Mas ao final vemos em destaque ações neofundamentalistas, o deputado federal diz que é fundamental a ligação entre a escola e família, que estamos em um país onde falta educação, - mas marca seu gol ao dizer que vivemos

2 Miss. José Olímpio dep. federal exige investimento maior na área de educação. Disponível em: < http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=noticias_impd&id=339 >. Acesso em: 1 out.2013

problemas decorrentes de miséria econômica e miséria cultural aos quais não se resolve apenas com a escola, e não se resolve só pelo Estado. É um problema ao qual as famílias devem responsabilizar-se. Estamos analisando um discurso de um político preocupado com os problemas sociais, mas não podemos esquecer que estamos diante de um discurso de cunho neofundamentalista. O deputado federal diz que os pais estão preocupados em deixar o peso da educação aos professores e usam da TV como auxiliares, finalmente o neofundamentalismo surge com uma cartada derradeira: “Cuidado: a mídia não valoriza a família, ela desvaloriza a ponto de incentivar o homossexualismo no Brasil e o aborto. Faça a sua parte, juntos vamos mudar este país”.

Segundo Baleeiro (2013, p.31) os discursos dos políticos evangélicos contra o aborto, eutanásia, casamento entre pessoas do mesmo sexo é justificado como evocação da democracia, mas porém, a democracia evocada é antidemocrática, ou seja, essa democracia não leva em conta os direitos e as liberdades individuais e nem mesmo a laicidade do Estado.

A Igreja Mundial do Poder de Deus participa da tão criticada bancada evangélica. Numa matéria encontrada em outro veículo, mas porém de um pastor da Igreja Mundial do Poder de Deus, Pr. Edmilson Chaves (PP), que é vereador por São Paulo, eleito pelos membros da igreja, escutamos “Grande vitória da bancada evangélica da câmara municipal de São Paulo”³ de 11 de Junho de 2013. Nessa notícia essa bancada mudou o projeto 268/2013 que altera dispositivos da Lei 11.228 de 25 de junho de 1992 sobre o Código de Obras e Edificações do Município de São Paulo. No texto original esquecia-se dos templos evangélicos da cidade. Assim com a participação do vereador e pastor Edmilson Chaves, representante da Igreja Mundial do Poder de Deus, foi possível mudar a redação do projeto. Contudo na notícia ainda havia a sanção do prefeito Fernando Haddad. Podemos ver a relação entre religião e política a fim de gerar benefícios a ela. Não é clara como a notícia acima, mas demonstra o poder da instituição religiosa no cenário político.

Rocha (2012) cita supostas doações milionárias a fim de financiar campanhas eleitorais de políticos em vários estados. Assim como recebe na sede da igreja candidatos a cargos políticos como governador e presidente da república entre outros menores. Valdemiro apóia os candidatos e chega a abençoá-los. É uma grande troca de favores. Mais uma vez, vemos a religião se misturar a política. Rocha cita

3 Grande vitória da bancada evangélica da câmara municipal de São Paulo
Disponível em: <<http://www.pastoredemilsonchaves.com.br/index.php/o-vereador>>. Acesso em: 2 dez.2013

que aos fiéis é distribuídos “santinhos” nas portas dos templos, e para dar créditos ao candidatos, Valdemiro aparece abraçado nos folders. Na cabeça dos fiéis fica a sensação de benção ao candidato que veio ao altar. E “Por que não votar no candidato apresentado, se até o Apóstolo concorda com a candidatura dele?”.

CONCLUSÃO

Por fim a Igreja Mundial do Poder de Deus liderada pela figura carismática do Apóstolo Valdemiro Santiago, usa de uma combinação de carisma-cura-política na intenção de projetar ao fiel um paraíso na Terra. Um local onde os demônios abandonam a Terra e voltam ao inferno. Uma sociedade pautada restritamente nos valores cristãos. Onde o homossexualismo, a eutanásia e o aborto são exorcizados pois são “vírus” que contaminam os crentes. A única saída a controlar esses demônios seria a participação política por meio de políticos de Cristo. Assim os pedidos de voto aos representantes políticos por parte do Apóstolo Valdemiro Santiago corroboram para o crescimento da igreja, acabam embutidos na imagem positiva da igreja na sociedade e principalmente no cenário político. A instituição deixa de ser perseguida por demônios que projetam nas mídias falsas ações como enriquecimentos de lideranças. Tornam-se um instrumento religioso a fim de projetar uma sociedade brasileira pautada em uma moralidade cristã. Essa abertura da igreja no cenário político corroborou para um aumento de novos crentes que passam a acreditar na instituição e nas lideranças, por conta da imagem “séria” da instituição, contudo essa imagem liga-se também a curas físicas e espirituais associadas a Igreja Mundial do Poder de Deus.

Podemos perceber que a política e a religião andam de mãos dadas na Igreja Mundial do Poder de Deus, contudo existe por trás uma varredura dos problemas sociais tidos como de ordem demoníaca. Essa cura dos problemas sociais fazem com que a igreja possa se libertar de perseguições (demoníacas e até de sujeitos contrários ao trabalho da instituição). Há uma conquista por direitos para a instituição mediante os representantes políticos e seus projetos que beneficiam a igreja, ha uma aceitação na sociedade pelo papel desempenhado pelos tais políticos da igreja. A sociedade evangélica passa a acreditar na igreja por conta da imagem positiva e a igreja de forma espiritual combate os elementos malignos que possam acabar com sua imagem anterior negativa. Assim conquista-se novos adeptos, novos aliados e até representantes comerciais que apóiem o trabalho da igreja. Uma ligação que contribui para a o crescimento e a multiplicação da igreja no Brasil.

REFERÊNCIAS

- BALEEIRO, Cleber A.S. A dinâmica dos fundamentalismo: modernidade e tradição. In: Sandra Duarte de Souza. (Org.). **Fundamentalismos religiosos contemporâneos**. 1ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2013,v.1 ,p. 15-44.
- BITUN, R. ***Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal***. São Paulo: PUC-SP, 2007. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais). Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp036064.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2013.
- _____. Continuidade nas cissiparidades: Neopentecostalismo brasileiro. **Revista Ciências da Religião - História e sociedade**, v. 8, p. 123-154, 2010. Disponível em: < <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/viewFile/2777/2666> >. Acesso em: 1 dez. 2013.
- COSTA, E. R. Fundamentalismo evangélico e a política brasileira. In: Sandra Duarte de Souza. (Org.). **Fundamentalismos religiosos contemporâneos**. 1º ed.São Paulo: Fonte Editorial, 2013 , v.1, p. 73-97.
- FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil**: da constituinte ao impeachment. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais). Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000070022>>. Acesso em: 20 mar. 2014.
- LOPES JR, O. P. Multiplicação sem milagre. **Revista de História**. Rio de Janeiro, ano 8, nº 87, p. 35-37, dez. 2012.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____.Deus é voto. **Revista de História**. Rio de Janeiro, ano 8, nº 87, p. 30-31, dez. 2012.
- SIEPIERSKI, P. D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, RS, v. 37, p. 47-61, 1997.
- ROCHA, Diego, A. **O discurso político na Igreja Mundial do Poder de Deus**. In: VI Congresso Internacional em Ciências da Religião XIII Semana de Estudos da Religião, 2012, Goiânia. Transformação Social Economia e Literatura Sagrada. Goiânia: PUC Goiás/América, 2012. v. 1.
- SIEPIERSKI, P. D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, RS, v. 37, p. 47-61, 1997.

“Diante de Deus, do diabo e de todos vocês”¹: o axioma da Igreja Universal do Reino de Deus

Jacqueline Crepaldi Souza²
Sandra Helena Barroso³

RESUMO

A consciência da pluralidade religiosa irrompe na teologia cristã. Isto porque as convicções religiosas e verdades consideradas absolutas passam a ser desafiadas e apresentadas de maneira diferente. Nessa comunicação avaliaremos as características dessa nova consciência e sua relação com a religião neopentecostal. O contexto é um discurso realizado pelo Bispo Edir Macedo da Igreja Universal do Reino de Deus, IURD. Igreja cuja sede está no Templo de Salomão, em São Paulo. Nosso desafio é reconhecer seu axioma e interrogar se suas doutrinas, Teologia, conversão e participação política são sinais de abertura para o diálogo. Para isso analisaremos o paradigma religioso no qual se localiza a igreja Neopentecostal Universal do Reino de Deus: axioma do exclusivismo, inclusivismo ou do pluralismo? Nesse viés, dividimos nosso trabalho em quatro momentos. O primeiro, Doutrina, Teologia e conversão trata sobre a Igreja de Edir Macedo e seu discurso de indução à conversão. No segundo momento, Participação Política, analisaremos o poder compreendido como poder político da IURD. No terceiro momento, Abertura para o Diálogo, faremos uma análise mais detalhada dos elementos bíblicos que respaldam as ações da IURD. Finalmente, no quarto momento, “Diante de Deus, do diabo e todos vocês”, basearemos nossa análise em Claude Geffré na busca por compreender a identidade da IURD no mundo plural. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que busca compreender o paradigma religioso em que se insere a IURD.

Palavras-chave: IURD. Exclusivismo. Inclusivismo. Pluralismo. Claude Geffré. Axioma.

INTRODUÇÃO

A consciência da pluralidade religiosa irrompe na teologia cristã porque as convicções religiosas e verdades consideradas absolutas passam a ser desafiadas e apresentadas de maneiras diferentes. Nessa comunicação, avaliaremos as caracte-

1 Discurso do Bispo Edir Macedo – Santo Culto com o Bispo Edir Macedo (Internet -13/07/2014).

2 Mestranda em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: jacquelinecrepaldi@yahoo.com.br

3 Mestranda em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: sandritagege@yahoo.com.br

risticas dessa nova consciência e sua relação com a religião neopentecostal. O contexto é um discurso realizado pelo bispo Edir Macedo da Igreja Universal do Reino de Deus, IURD; igreja cuja sede está no Templo de Salomão, em São Paulo. Nosso desafio é reconhecer seu axioma e interrogar se suas doutrinas, Teologia, conversão e participação política são sinais de abertura para o diálogo. Para isso, analisaremos o paradigma religioso no qual se localiza a neopentecostal Igreja Universal do Reino de Deus: axioma do exclusivismo, inclusivismo ou do pluralismo? Nesse viés, dividimos nosso trabalho em quatro tópicos. O primeiro, Doutrina, Teologia e conversão trata sobre a Igreja de Edir Macedo e seu discurso de indução à conversão. No segundo tópico, Participação política, analisaremos o poder político da IURD. No terceiro, Abertura para o diálogo, faremos uma análise mais detalhada dos elementos bíblicos que respaldam as ações da IURD. Finalmente, em “Diante de Deus, do diabo e todos vocês”, basearemos nossa análise em Claude Geffré na busca por compreender a identidade da IURD no mundo plural. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que busca compreender o paradigma religioso em que se insere a IURD.

1 DOUTRINA, TEOLOGIA E CONVERSÃO

No livro **Nem anjos, nem demônios**, padre Antoniazzi esclarece que o pentecostalismo surgiu no século XX com a motivação explícita de recuperar a atualidade da experiência cristã. Diante da modernidade que questiona a tradição, o pentecostalismo quer oferecer uma experiência indiscutível e acessível. O lema pentecostal é: “Jesus Cristo é o mesmo: ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8). Uma eclesiologia bem fundamentada deveria manter a experiência atual, ligada ao passado e com abertura ao futuro escatológico. É nesse critério que a igreja cristã deve procurar sua autenticidade e o aprimoramento de sua ação pastoral.

Percebemos que, na IURD, a escala de valores e os anseios messiânicos são atendidos com doses maciças de misticismo, temperado com a liberdade de expressões emotivas individuais e coletivas (FILHO apud ANTONIAZZI, 1996: 27). Esse contexto, reconhecido na Doutrina e Teologia da IURD, encaixa-se totalmente no neopentecostalismo. Isso porque esse fenômeno religioso brasileiro alicerça-se numa tríade: a cura, o exorcismo e a prosperidade.

A expressão neopentecostal, utilizada por inúmeros estudiosos do pentecostalismo no Brasil, especificamente para se referir às igrejas nascidas a partir da década de 1970, contempla a atuação da IURD. Moraes (2013) apresenta algumas considerações interessantes a respeito do termo neopentecostalismo. Em sua análise, o termo expressa igrejas com características básicas – apesar da falta de homogeneidade – de

posturas menos sectárias e ascéticas, postura mais liberal e tendências a investir em atividades extraigreja. Não exige dos fiéis vinculação confessional semelhante à exigida pelas organizações pentecostais tradicionais e manifestam abertura a outras organizações similares.

É importante conhecer as variações dos rituais dessas novas tendências. Eles representam um fenômeno de desafio a uma tradição cultural. O carisma de uma pregação, de um hino, de uma oração é elemento constituinte do ato. Não há igreja sem o “poder do espírito”. Os cultos da IURD têm características peculiares, que destacam esse poder apresentando sucesso, realização e felicidade. Expressam conquistas pessoais. Caracterizam uma busca pela reorganização de vida como o fim último. Os meios para alcançar essa reorganização é que devem ser questionados. Exemplo disso são os testemunhos de pessoas que progridem seguindo o convite de ter fé. Mas progridem sem o outro. É demonstração do que deu certo para alguns.

Para Vigil (2006) o protestantismo possui forma não eclesiocêntrica, porém centrada no tríplice princípio *sola fide, sola gratia, sola scriptura* (só a fé, só a graça, só a escritura). Fora disso, tampouco há salvação. Karl Barth, citado por Vigil (2006), concebe a religião como esforço da humanidade em buscar a Deus. O contraponto dessa visão é a revelação, pela qual Deus é que “sai gratuitamente ao encontro” da humanidade. Quando há o desejo de manipular Deus, entende-se que há falta de fé e confiança, algo pecaminoso. Segundo Vigil (2006: 75):

A salvação vem unicamente pela entrega do ser humano – mediante a fé – à graça que o próprio Deus lhe oferece em Jesus Cristo. Só a aceitação da graça de Deus vinda por Jesus Cristo pode salvar o ser humano. Fora do cristianismo, a religião perfeita e a única verdadeira, tudo são trevas e alienação de Deus.

Analisando o discurso da IURD, percebe-se com clareza sua posição exclusivista e sua busca de converter o outro para a salvação. É o que veremos a seguir.

1.1 UM DISCURSO EXCLUSIVISTA: A FAMA DO REI SALOMÃO E DO BISPO EDIR MACEDO

A fama do rei Salomão como sábio provém do fato de que ele aparelhou a corte com uma escola sapiencial que tinha duas tarefas: assessorar a política, formando diplomatas e altos funcionários e sistematizar o conhecimento, organizando a experiência do povo e o conhecimento científico (BÍBLIA SAGRADA, 2012: 353). O bispo Edir Macedo construiu um templo tão grande como o de Salomão. Mas sua fama não acompanha a do rei Salomão no que se refere à escola sapiencial. Usando imagem que remete a esse grande rei, sua fama se refere à mudança na narrativa da IURD que

deu nova guinada em direção ao judaísmo, ainda que seja de forma f. Juliana Linhares e Thaís Botelho (2014) dizem que:

De quipá, xale de orações, barba de profeta e chamado por alguns de seus pastores de “sumo sacerdote”, o nome dado ao religioso supremo do antigo povo de Israel. Edir Macedo fez uma mudança surpreendente na narrativa da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a maior confissão neopentecostal do país, criada por ele. Os elementos da religião judaica que o líder evangélico passou a incorporar imprimem um novo significado à sua obra magna, o gigantesco Templo de Salomão do Brás, em São Paulo, inaugurado na semana passada. Uma vez que Macedo não ficou louco, não rasga dinheiro nem pretende deixar de arrecadá-lo, a virada judaizante é analisada fora da IURD à luz da carreira excepcionalmente bem-sucedida do homem que partiu de zero para 1,9 milhão de fiéis em menos de quatro décadas – com um pequeno encolhimento nos últimos anos, produto da concorrência. “É uma estratégia de marketing. Ele quer recuperar o que já teve e, fantasiado assim, dar uma nova guinada em sua teologia. Edir é conhecido por não ter nenhuma coerência bíblica”, diz um dos maiores líderes evangélicos do país, e concorrente de Macedo.

O “bispo” Macedo



Fonte: A fama de Edir Macedo. Blog da Revista Veja, 2014.
Linhares e Botelho (2014) dizem que:

O que Macedo quer é superar a Igreja Católica. “Esse templo tem

quatro vezes o tamanho do Santuário de Aparecida e é agora a maior construção religiosa do país”, acredita Ricardo Mariano, professor de sociologia da USP e especialista em igrejas neopentecostais. Ele dá exemplos do impulso expansionista da Universal: “Em 37 anos de existência, ela abriu quase 200 igrejas, dentro e fora do país, tem a segunda maior rede de TV, um partido político e parte dos 50 milhões de evangélicos, um quarto da população brasileira”. Mariano também aponta a conexão teológica das igrejas evangélicas com o judaísmo, através da ênfase no Antigo Testamento. Robson Rodovalho, bispo fundador da igreja Sara Nossa Terra, diz que os judeus são “queridos e protegidos pelos evangélicos; em orações e em posicionamentos pró-Israel”. Templos da Universal há anos exibem menorás, candelabros de sete velas, um dos principais símbolos do judaísmo, mas os paramentos litúrgicos portados por Macedo e outros pastores em cultos recentes – quipá, o pequeno chapéu, e talit, o xale branco com listas azuis, que rabinos e judeus religiosos usam para fazer preces e em cerimônias nas sinagogas – trazem praticamente uma revolução teológica. Os obreiros passaram a ser chamados de levitas, como os sacerdotes bíblicos originais – que deixaram de existir com a destruição do Segundo Templo -, usando trajes brancos com faixas douradas na cintura. Macedo e sua família já estão morando no maior dos cinquenta apartamentos construídos dentro do gigantesco templo.

Essa nova postura de Edir Macedo tem a missão de angariar mais recursos para sua igreja, trazendo mais membros para ela. Segundo Vigil (2006: 411), esse tipo de missão pretende converter o outro para si, porque se vê como único caminho.

1.2 CONVERSÃO OU PROSELITISMO?

Muitas pessoas acabam mudando de religião quando percebem que há novidade em outra tradição religiosa. O que Edir Macedo faz é justamente atrair pela novidade e pela curiosidade das pessoas. Assim as pessoas mudam facilmente de religião. Ao associar as ideias de abertura e de conversão, Camargo, citado por Pierucci, evidencia a pessoa que muda de religião. Segundo Pierucci (2006: 20):

Ao dar este passo alguém se solta dos vínculos herdados, desprende-se do já dado, afasta-se do passado e abre-se para novos possíveis. Uma vez feito indivíduo, desloca-se num campo religioso que por isso se abre também ele e não vai adquirir outra forma senão plural, oxalá pluralista, na medida em que seu espectro agora se projeta em novas possibilidades, irregulares e ainda por cima politicamente desreguladas (...) de escolhas religiosas legitimamente individuais... para recomeçar.

A conversão como mudança de religião de origem para outra religião de escolha é hoje cada vez mais fértil. Essa mobilidade confessional é entendida como passagem de um status (religioso) adscrito para um status (religioso) adquirido. (PIERUCCI, 2006: 21).

Uma religião universal define-se por sua abertura a todos. Apenas essa ideia não

basta. Não é capaz de captar implicações disruptivas de uma religião quando ela se comporta como propriamente universalista. Exemplo disso são as religiões de missão universal: religiões cujo dinamismo constitutivo está fundado sobre sua crença numa “missão” divinamente revelada, que outra não é senão a propagação universal dessa mesma revelação emissária. Proselitismo. O apego a uma cultura particular torna-se um empecilho desconfortável. O monoteísmo radical dos protestantes não combina com qualquer apego étnico. Exemplo disso é a comparação do sociólogo inglês Steve Bruce: o Islã gostaria que o mundo inteiro se submetesse a Alá, isso cria visões exclusivistas que querem identificação com o povo árabe. Tal como o judaísmo com o povo judeu (BRUCE apud PIERUCCI, 2006: 28-29).

Weber identifica uma tensão insolúvel entre uma religião universal de conversão individual e a esfera da família ou da linhagem. Chega a citar o trecho bíblico dito por Jesus: “Não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt, 10-34). Põe em contexto uma religiosidade “congregacional”, caracterizada pelo “rompimento de todos os laços familiares”: religião não é sempre para conservar, nem cimentar, nem celebrar ou consagrar por dentro as comunidades “naturalmente dadas”. Quando se esvaziam as relações com o clã, uma nova comunidade social surge. Esse fenômeno religioso é uma interpelação na qual o indivíduo se reconheceu e então se converteu (PIERUCCI, 2006, p. 32).

Essa é a religião disruptiva, que extrai membros de outras coletividades, dissolve laços, despedaça relações sociais herdadas, desmembra coletividades constituídas, recruta desterritorializados, desvia-os de suas rotas convencionais, critica ou condena outras condutas de vida ou de comportamento:

A religião universal de salvação individual desencalha pessoas de rotinas comunitárias estabelecidas, desenreda-as de redes pretéritas de comunicação e subordinação para, uma vez individualizadas, isto é, tornadas indivíduos autonomizados, engajá-los na constituição de uma comunidade diferente, nova, sempre por fazer que só lhe tem a oferecer laços puramente religiosos, vínculos religiosos verticais mas principalmente horizontais que nessa sua depurada especificidade religiosa hão de aparecer exatamente como são, dotados que se tornaram de um sentido subjetivo inteiramente distinto, novo, outro: something other... ausschliesslich religiös. (PIERUCCI, 2006: 32).

O bispo Edir Macedo convence seus novos fiéis com o discurso. Ele diz que “Jesus já morreu por todos. Já morreu pela pessoa que é macumbeira, pelo budista, pelos espíritas, pelo católico, pelo muçulmano. Jesus morreu por todos, até por assassinos. Não importa, Ele comprou a todos com Seu sangue. Porém, a pessoa tem que completar a salvação e dizer: ‘Eu aceito’. Só assim haverá salvação”. (SANTO CULTO, 2014). Nesse discurso, a pessoa tem que aceitar a Jesus para andar de acordo com uma in-

tegridade, temente a Deus e ser feliz. Essa posição nos remete à teoria elaborada por Karl Rahner⁴ que afirma que as religiões não podem ser consideradas simplesmente como naturais, que elas têm valores salvíficos positivos, já que, por elas, a graça de Cristo efetivamente alcança seus membros. Nesse inclusivismo cristocêntrico de Rahner toda a humanidade está incluída na salvação de Cristo. Portanto, quantitativamente, fora da Igreja há mais salvação do que dentro dela (VIGIL, 2006: 79-80).

De alguma maneira o inclusivismo é um exclusivismo moderado. Segundo Vigil (2006, p. 82):

O cristianismo inclusivista não deprecia as outras religiões; reconhece nelas, sem dúvida, algum valor; porém reserva ainda a si mesmo, exclusivamente a verdade e a plenitude da revelação e da salvação. Ambos, exclusivismo e inclusivismo, continuam mantendo a afirmação do caráter absoluto do cristianismo.

Edir Macedo cita o livro de Jó para pedir um caráter de obediência. Renunciar à carne, ao erro e à vontade são maneira de fazer a vontade de Deus, diz o bispo. Assim há salvação por conta do Espírito Santo na vida da pessoa. Aí a presença de Deus jamais será arrancada dela. Nesse momento, o bispo convida a todos que querem salvar sua alma a subir ao palco. Canta uma música que fala de salvação e de Cristo que quer libertar a todos. Faz uma oração para a alma das pessoas. Para ele, a salvação vem da paz com Deus. Ele diz que a melhor cosmética é a paz com Deus. E faz uma oração de perdão. E diz: “Sejam removidos seus pecados. Tudo que você fez de mal, Jesus perdoa. Ele aceita você e perdoa você. Receba o perdão dele”. Todos repetem a oração que diz: “Eu te aceito como meu senhor e dono da minha alma”. Após essa oração, ele pede silêncio e diz que o Espírito Santo está removendo toda a culpa das pessoas e você está leve, leve... “receba o Espírito Santo”.

Nessa conversão, a liberdade pessoal acaba sendo vinculada a outra prisão, a salvação da pessoa é mediada pelo bispo Edir Macedo. A pessoa não é livre do diabo, nem do mal, nem de seus erros.

2 PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

A IURD tem grande participação política, e com sucesso que se dá pelo seu carisma institucional e sua repercussão no campo religioso.

O sucesso eleitoral alcançado por essa igreja, até o presente momento, relaciona fundamentalmente com seu carisma institucional, associado ao uso intensivo e extensivo da mídia e de um discurso que traz para o campo político, importantes elementos simbólicos do campo religioso

4 Maiores esclarecimentos a respeito dessa teoria, leia Karl Rahner: **Curso fundamental da fé**. Editora Paulus, 1989.

(ORO, 2003: 53).

A IURD, através da mídia, consegue promover campanhas para lançar seus candidatos adotando um modelo corporativo de candidatura. Como procede a eficácia política do carisma institucional da IURD? Oro (2003: 55) responde que essa política:

Realiza antes das eleições, uma campanha para jovens de 16 anos obterem seu título eleitoral e efetua uma espécie de “recenseamento” de seus membros/fiéis, no qual figuram seus dados eleitorais. Esses dados por sua vez são apresentados aos bispos regionais. Juntos deliberam quantos candidatos lançam em cada município ou Estado, dependendo do tipo de eleição, baseados no quociente eleitoral dos partidos e no número de eleitores recenseados pelas igrejas locais.

Uma vez lançados os candidatos em seus cultos, nas concentrações em massa e na mídia própria, a IURD obtém eficácia política. Segundo Oro, por trás do carisma institucional há um reduzido, mas poderoso grupo de indivíduos, liderados pelo bispo Rodrigues, que exerce seu poder nos vários momentos da atividade política iurdiana (ORO, 2003, p.57). Dessa forma, o modo de fazer política da IURD acaba repercutindo em outras igrejas evangélicas. Oro comenta que a prática da IURD está produzindo um efeito mimético em outras igrejas evangélicas, que tendem a imitar seu modelo de fazer política. E conclui que, sua inserção por intermédio do Partido Liberal não passa despercebida pelos partidos, constituindo-se assim em um ato relevante na atual conjuntura política brasileira (ORO, 2003, p.176).

2.1 A IGREJA UNIVERSAL NO CAMPO POLÍTICO NACIONAL

A participação da IURD no campo político nacional, iniciada em 1986 com a eleição de um deputado federal, cresceu a cada pleito. Houve uma evolução partidária entre 1990 e 2002. Até 2006, ano que extinguiu o PL (Partido Liberal), a maioria dos políticos eram eleitos por meio dessa legenda. Depois filiaram-se ao PRB (Partido Republicano Brasileiro), criado a partir de uma fusão do PL com o Prona. Segundo Oliveira (2013: 61):

Além de eleger representantes para as esferas municipal, estadual e federal do poder legislativo, a Igreja Universal tem exercido grande influência nas eleições de representantes do poder executivo, como prefeitos, governadores até mesmo presidente da república.

Pode-se dizer que a IURD, alcançou grande êxito na política brasileira, afinal, a IURD possui carisma institucional. Com relação ao sucesso político alcançado pela IURD, Oliveira (2013), comenta em Oro (apud OLIVEIRA, 2003: 62) que:

Em primeiro lugar, o sucesso eleitoral alcançado por essa igreja, até o presente momento, relaciona-se fundamentalmente com seu caris-

ma institucional, associado ao uso extensivo e intensivo da mídia e de um discurso que traz para o campo político importantes elementos simbólicos do campo religioso, e em segundo, o sucesso político da Universal repercute tanto no campo religioso – produzindo um efeito mimético em outras igrejas e religiões que procuram com ela, também expressar o seu capital político e poder institucional- como no campo político por parte dos partidos políticos.

Em suma, A IURD estabeleceu forte ligação entre o campo religioso e o campo político, consolidando seu poder institucional. A Manchete da Folha Universal (Edição 953) diz que é: “Uma história de lutas e vitórias: a IURD começou no subúrbio do Rio de Janeiro e hoje está em mais de 180 países”. No espaço brasileiro, Birman (2003) analisa a ocupação do pentecostalismo. Ela destaca os estádios, antigos cinemas e casas de show, que são ocupados por essas igrejas e afirma que esses espaços ultrapassam os limites do Brasil. Diz que os rituais promovidos por essa Igreja são grandes espetáculos promovidos pela mídia. Para a autora, a IURD constrói um novo imaginário do povo brasileiro (BIRMAN, 2003: 242). A autora destaca a imagem de um pastor exemplar, numa reportagem da Folha Universal, de 19 de agosto de 2001, com relação ao missionário Marcelo Crivella, sobrinho do bispo Macedo: “E foi naquele ambiente adverso, cheio de preconceitos, guerras e misérias, que o bispo Marcelo viveu pregando a igualdade entre os homens, abrindo Igrejas para negros” (BIRMAN, 2003: 248).

Com relação à imagem do “Bom Pastor” ao dizer África, fica aqui um comentário e posicionamento da autora:

A África mítica, que sempre habitou o imaginário cultural e religioso brasileiro relacionado à origem dos descendentes dos escravos africanos, os detentores de uma cultura tradicional autêntica, é apresentada na vida missionária do bispo Crivella como fonte do mau moral de um primitivismo a se transformado por meio de um trabalho missionário (BIRMAN, 2003: 249).

3 ABERTURA PARA O DIÁLOGO

A diferença entre pluralidade (diferenças) e pluralismo (atitude) abre nossa discussão a respeito desse tema de fronteira que são os paradigmas religiosos. A Teologia das Religiões, ou do Pluralismo Religioso propõe três critérios para que o diálogo se faça presente: abertura, clareza de identidade e tolerância. Quanto à abertura e clareza de identidade é notório perceber que Edir Macedo deixa bastante claros esses quesitos. Quanto à tolerância percebemos uma postura individualista: “Deus sofre para mim, eu consigo, eu posso, eu quero”. Nas palavras de Edir Macedo, o outro não existe.

Esse querer progredir sem os outros faz da IURD uma “religião de resultados”. Seus fiéis querem ordenar suas angústias pessoais. Para isso, assistem às pregações dos pastores. Edir Macedo prega que as angústias provêm da falta de fé das pessoas. O indivíduo é visto como frágil na fé e sua vontade própria não são suficientes para escapar ao sofrimento. Segundo Gomes (apud ANTONIAZZI, 1996: 264):

A fé, enquanto elemento psicológico ou sentimento, não existe em lugar algum como uma coisa no mundo, uma realidade substancial. É algo que existe apenas enquanto é exercida, enquanto acontece. A fé não é uma substância, mas um evento duradouro ou pontual. E ela se dá justamente na situação de risco. A tranquilidade e a segurança podem ser proporcionadas pela fé já em ato, mas não podem fazê-la acontecer. Ou seja, a fé leva à segurança e não vice-versa. Tampouco o risco é vivido em função de uma adesão que seria prévia. O arriscar-se é o existir da fé, a maneira peculiar, a manifestar-se dessa vivência chamada fé. Arriscar-se significa aderir a Jesus, ter fé.

Gomes explica que as ofertas levam as pessoas a uma situação de risco, em que ou Deus lhe retribui com a posse ou ele simplesmente está perdido. A posse é garantida. Basta que ele tenha fé. Ao invés de um mundo possível, propõem um reino de Deus totalmente inacessível à grande maioria. Essas novas formas religiosas são alternativas de vivência do fenômeno religioso. São formadas por indivíduos que buscam seu lugar no meio social. Através da religião, buscam reinserir-se com propriedade na sociedade. É uma busca racional. No caso de nossa pesquisa, o interesse econômico e a disputa de mercado são fatores importantes para se entender a IURD.

Emile Durkheim imaginou a religião do futuro da seguinte maneira:

Gostaríamos de imaginar um pouco em que poderia consistir uma religião do futuro, quer dizer uma religião mais consistente de suas origens sociais. (...) é perfeitamente inútil procurar adivinhar sob que forma precisa semelhante religião se irá imprimir. Mas o que podemos antever são as forças sociais que lhe darão origem. (DURKHEIM, 1975: 286).

Para que essa religião, cunhada nas forças sociais aconteça, é preciso que o diálogo esteja em primeiro lugar. No caso da IURD, o diálogo com os fiéis desvincula o outro da sociedade. A preocupação é consigo mesmo. As propostas da IURD são levar a palavra de Deus e a fé aos que sofrem. Elas reforçam a transformação de vida e a recompensa com saúde e prosperidade. Para alcançar tudo isso, o princípio básico é a doação financeira. Entendida como investimento. Nessa visão, Deus está do outro lado, distante. Ou esperando pelo outro na hora de sua conversão. Não está no rosto do outro. Falta a ética da socialidade.

Essa ética nos remete à Jonh Hick, pessoa cujo nome é habitualmente evo-

cado quando se trata do pluralismo religioso. Hick compara as religiões ao modelo de Copérnico. Ele considera que o exclusivismo é, do ponto de vista teológico, um modelo que coloca a Igreja ou o cristianismo no centro e todas as religiões girando ao redor desse centro. Já o pluralismo é um modelo com Deus no centro e o cristianismo girando em torno de Deus, como um planeta a mais. Para Hick “é preciso construir um novo mapa em cujo centro esteja Deus, não o cristianismo; este girará, junto com as outras religiões, em torno de Deus” (VIGIL, 2006: 86). Portanto, será preciso desconstruir tudo para construir a partir de outro paradigma: uma ética religiosa em que Deus está no rosto de todas as pessoas.

4 “DIANTE DE DEUS, DO DIABO E TODOS VOCÊS”

Na análise do discurso de Edir Macedo, a negação do pensar hermenêutico se faz presente. Possui traços ideológicos, não propõe abertura ao diferente e defende sua verdade como absoluta. Essa forma de interpretar e viver a doutrina gera intolerância e desprezo.

Nesse contexto, esse discurso é parte do fenômeno fundamentalista que se apoia nos seguintes traços: inerrância do texto sagrado; reafirmação da divindade de Cristo; o fato de que Cristo nasceu de uma virgem; a redenção universal garantida pela morte e ressurreição de Cristo e a ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo (PANASIEWICZ, 2007: 59). Podemos notar traços fundamentalistas no discurso do bispo Edir Macedo: individualismo, a libertação da alma é tarefa individual; o racionalismo científico, aceita a ciência do senso comum; modernização tecnológica, usa a internet para seus discursos e cultos.

A postura fundamentalista do bispo defende o milenarismo apocalíptico: combate entre o bem e o mal. Fala do medo da morte. Vê-se como eleito e escolhido e quer converter os que não conhecem o “tempo sagrado” porque tem certeza de que vão partilhar desse apocalipse quando o tempo se realizar. Nesse diálogo, pode-se notar o inclusivismo fechado. Edir Macedo diz: “Jesus morreu pelo católico, pelo evangélico pelo budista, pelo muçulmano, não importa. Ele salvou a todos com seu sangue. Só Jesus salva” (SANTO CULTO, 2014). Se salva, também pune. O homem está preso nessa trama.

O contrário desse paradigma é o inclusivismo aberto, sinal de alteridade em que a lógica do perdão, do amor e da misericórdia plena de Deus move o encontro das liberdades: liberdade humana e liberdade divina. A punição de Deus dá lugar ao amor de Deus. Esse paradigma é uma ponte para o paradigma do pluralismo religio-

so. Nele, o pluralismo religioso atual fez emergir o pluralismo de fato e o pluralismo de princípio. No primeiro, a diversidade de tradições religiosas existentes propõe a pensar no pluralismo religioso como um querer misterioso de Deus. No segundo, o pluralismo é visto como a torre de Babel, abençoado por Deus em sua multiplicidade de línguas, culturas, raças e religiões. Esse pluralismo não diminui Deus nem o cristianismo. Assim, a particularidade é pensada como um caminho para o desenvolvimento universal. O pluralismo de princípio dá ao cristianismo a certeza de que a diferença deve ser valorizada como criação e desejo de Deus para a humanidade. É o diálogo com as nações do mundo e o diálogo inter-religioso. (PANASIEWICZ, 2007: 116-119).

Para Geffré, toda religião traz um acréscimo de humanidade e favorece uma abertura ao outro. Os valores presentes nas religiões são desejos salvíficos de Deus. Para a tradição religiosa cristã, Cristo é universal concreto⁵. A ressurreição é certeza da vitória sobre o mal. Esse princípio encarnacionista possibilita o cristianismo a ser a religião da alteridade e estar aberto ao diálogo com as tradições religiosas (PANASIEWICZ, 2007: 151-155).

Sob o pretexto de valorizar todas as religiões, o bispo Edir Macedo alcança uma mentalidade cultural baseada em ideologias. Segundo Geffré (2013: 364):

Sob o signo da incerteza e dum respeito cioso pela diversidade das opções religiosas, éticas, sociais e políticas. Estamos em presença – pode-se dizer – da ideologia do pluralismo na sua diferença do que poderia ser uma pluralidade legítima. Sob o pretexto de respeitar a autenticidade de cada um, todas as opiniões são válidas e têm-se a tentação de relativizar toda norma e toda hierarquia de valores.

Edir Macedo vive a crise da verdade que não permite mais decidir sobre uma verdade absoluta no domínio religioso. Isso explica a desafeição de muitos cristãos pelo ensino dogmático de sua Igreja, ao passo que estão prontos para recolher as riquezas de outras tradições religiosas, desde que estejam a serviço de uma experiência espiritual mais saborosa. Além da indiferença religiosa – ceticismo – há a indiferença responsável. Os ideais humanitários das grandes religiões tornam-se impotentes para aliviar a miséria de milhões de homens e mulheres. Falta a religião ética.

O bispo Edir Macedo cria subterfúgios para trazer mais pessoas para sua Igreja. Nessa tentativa de desmistificar uma concepção abstrata da palavra de Deus, ele busca no judaísmo objetos e características inovadoras. Mas se esquece de que, da importância do significado – conteúdo da mensagem – e significante – veículo

⁵ A esse respeito, Geffré diz que a encarnação de Jesus Cristo não é privilégio do absoluto na história, mas o próprio absoluto tornado história. É enquanto Verbo inseparável da humanidade deste homem que é Jesus de Nazaré que ele é universal. (PANASIEWICZ, 2007: 141-142).

cultural dessa mensagem, precisa haver imaginação analógica, ou seja, interpretar de maneira fiel revelando a beleza inscrita na própria obra. (GEFFRÉ, 2013: 377).

Quanto à transmissão da mensagem cristã e aos sinais do tempo, Edir Macedo não coloca a mensagem cristã a serviço da apropriação real da mensagem na existência humana. Não leva a questão dos direitos humanos aos fiéis. Não leva a experiências reveladoras, recorrendo aos recursos da simbólica cristã expressando busca da gratuidade, angústia da morte, perdão, criação e expectativa do Reino e de céus novos. Apenas incorpora aspectos do judaísmo. Não leva a reflexões de estruturas de servidão que oprimem. Por fim, não usufrui de seu poder profético de contracultura e contestação em nome da justiça e da paz inaugurada por Cristo. Sua visão de salvação acaba por atrelar a pessoa ao pecado, ao invés de libertá-la. Nesse aspecto Geffré (2013: 377-380) diz que:

De fato, a salvação, de que dá testemunho a missão da Igreja, é a salvação integral do homem, isto é, não apenas a libertação do pecado e o dom da vida eterna, mas também a libertação desde agora, das alienações que desfiguram o rosto do homem.

CONCLUSÃO

A Igreja só pode ser fiel à universalidade do Evangelho se operar uma conversão entre elementos fundamentais de sua mensagem e elementos culturais. Para Geffré (2013: 384):

Uma identidade cristã que tem por centro e referência absoluta Jesus Cristo pode muito bem assumir, transfigurando-os, atitudes espirituais, esquemas mentais, recursos simbólicos, ritos e práticas ascéticas que dependem da tradição religiosa indissociável do mundo vivido ao qual se pertencia anteriormente. Em todo caso, essas buscas tateantes de integração são o germe e a promessa de figuras inéditas de existência cristã que verificam a vocação mundial do cristianismo no seio da diversidade das culturas e das religiões.

Essa conversão entre a diversidade de culturas e de religiões será vivida plenamente quando houver diálogo e consciência de pluralidade. Parece-nos que o paradigma que mais se encaixa nessa religião é o exclusivista. Nele, Edir Macedo nomeia muitas tradições religiosas, mas não dialoga com elas. Não há consciência da pluralidade religiosa. O “bispo” deixa claro que “entrando” para a Igreja Universal do Reino de Deus, o cristão será salvo. O próprio Edir Macedo, diz que deixou tudo, “tudo, tudo” para ser salvo. A salvação é apenas para os que se convertem a essa religião.

Portanto, o axioma da Igreja Universal do Reino de Deus fica bastante evidente com as frases de Edir Macedo: “Esse é o meu trabalho. Eu deixo tudo, deixei tudo,

tudo, tudo, inclusive meus sonhos pessoais, meus objetivos para ganhar a alma. Eu fiz isso. Eu posso falar isso. Em nome de Deus, do diabo e de todos vocês, porque somente quem um dia teve uma experiência com Deus, da salvação da sua alma, pode avaliar, pode pesar, a grandeza da salvação da sua alma. (...) Minha alma é salva e todo o trabalho de nossa Igreja é para salvar a sua alma". (SANTO CULTO, 2014). Só Jesus salva! Esse axioma expressa, portanto, o paradigma exclusivista da Igreja Universal do Reino de Deus.

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto *et al.* **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** Petrópolis: Vozes, 1996.

BIRMAN, Patrícia. Imagens religiosas e projetos para o futuro. In: BIRMAN, Patrícia (org). **Religião e Espaço Público.** São Paulo: Attar, 2003, p. 235-255.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2011.

DURKHEIM, Emile. **A ciência social e a ação.** São Paulo: DIFEL – Difusão Editorial, S.A: 1975.

GEFFRÉ, Claude. **De Babel a Pentecostes:** ensaios de teologia inter-religiosa. São Paulo: Paulus, 2013.

Imagem de Salomão. Disponível em: <<https://herancajudaica.wordpress.com/2012/06/19/o-rei-salomao/>>. Acesso em: 8 fev. 2015.

LINHARES, Juliana; BOTELHO, Thaís. Bispo Edir Macedo se apropria cada vez mais de símbolos ancestrais do judaísmo para a Igreja Universal. **Blog da Revista Veja**, 7 ago. 2014. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/ricardo-setti/tema-livre/vejam-como-o-bispo-edir-macedo-incorpora-cada-vez-mais-para-a-igreja-universal-simbolos-ancestrais-do-judaismo/>>. Acesso em 2 nov. 2014.

MORAES, Gerson Leite de. Neopentecostalismo – um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. **Revista de Estudos da Religião** – REVER - ISSN 1677-1222 - Pós-Graduação em Ciências da Religião - PUC-São Paulo. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2010/tmoraes.htm>. Acesso em: 28 set. 2013.

OLIVEIRA. Derli Machado de. **Entre a fé, obra social e a publicidade:** uma análise crítica do discurso de responsabilidade social da Igreja Universal do Reino de Deus. Tese de doutorado. Natal; UFRGN, 2013.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religiosos e políticos brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.18, n. 53:53-69. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n53/18078.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2014.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Ciências sociais e religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 17-34.

Santo culto do Bispo Edir Macedo. 13/07/2014. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=uEHlFtOaekQ>>. Acesso em: 18 out. 2014.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e pluralismo religioso**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**: para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

Fé em movimento: o trânsito religioso entre o protestantismo histórico e novos movimentos religiosos no Brasil

Leonardo Gonçalves de Alvarenga¹

RESUMO

Tem-se observado no atual cenário religioso brasileiro que enquanto as instituições ou igrejas protestantes históricas lutam pela afirmação e pelo desenvolvimento de suas identidades coletivas, no esforço de controlar as condições de vida de seus membros; estes buscam a transformação e o reconhecimento de suas identidades pessoais na tentativa de resolver conflitos em face de expectativas sociais conflitantes. Este trabalho objetiva compreender esse fenômeno à luz da psicologia social crítica. Esta entende que identidade é metamorfose. O indivíduo, assim como instituições, está em movimento o tempo todo, ainda que se recusem a aceitar essa realidade. Essa corrente da psicologia compreende que diferentes estágios das sociedades tendem a aumentar alternativas de opções identitárias, ao mesmo tempo em que criam novas situações problemáticas, decorrentes do aumento de intensidade de tensões sociais. Isso explica, em parte, a estagnação numérica desse segmento face ao crescimento dos novos movimentos religiosos, e a evasão dos seus membros para outras comunidades. Enquanto essas instituições lutam pela afirmação de uma identidade fixa, os fiéis buscam, frente às mudanças sociais, uma alternativa que se enquadre melhor as suas expectativas e anseios. Essas conclusões foram obtidas mediante observação participante e entrevistas semiestruturadas.

Palavras-chave: Protestantismo. Movimento. Identidade

INTRODUÇÃO

Neste paper pretendo lançar mão de mais uma teoria que lança luz sobre o cenário religioso no Brasil na atualidade. Essa teoria é fruto de um rompimento com ideias conservadoras sobre identidade. E sobre esse assunto, identidade, a religião tem muito que oferecer. Afinal, quando olhamos para os censos religiosos no Brasil, a pergunta fundamental é sobre identidade. Qual é a sua religião? Essa questão está intimamente entrelaçada a pergunta sobre quem é você? Enfim, se você diz que é

1 Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e bolsista da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). E-mail: alvarengalg2@gmail.com

católico isso não diz muito sobre o que você crê. Da mesma forma, quando alguém diz que é protestante ou evangélico ou espírita. Fato é que o rótulo não é suficiente para dar conta da complexidade das crenças que muitos de nós dizemos crer. A religião é uma questão pessoal, menos institucional.

O quadro religioso no Brasil também apresenta a diminuição ou perda de fiéis das igrejas consideradas tradicionais para igrejas (neo) pentecostais. Esse dado também diz respeito a identidade do indivíduo. O que motiva essas pessoas deixarem de pertencer a uma igreja para fazer parte de outra com uma realidade completamente diferente? Esse sujeito deixa de ser católico para ser evangélico ou vice-versa. Um protestante migra para uma igreja (neo) pentecostal, portanto, deixa de ser “tradicional” para ser “renovado”. Esse movimento é mais comum do que possamos imaginar e corrobora a tese de que a identidade religiosa também é metamorfose. As razões são diversas para isso. Com ajuda da Psicologia Social (Crítica) abordarei esse tema tão importante para o entendimento da religião.

1. IDENTIDADE (RELIGIOSA) É METAMORFOSE: CONTRIBUIÇÕES DA PSICOLOGIA SOCIAL CRÍTICA

A psicologia social no Brasil ou brasileira está inserida no seio de uma linha de pensamento que está comprometida na luta contra a opressão histórica em prol da vontade e da autonomia humana inaugurada a partir de meados da década de 1970 por Silvia Lane e seus colaboradores (Lima, 2010, p.135). Aqui, neste paper, trabalharei com o conceito de identidade enquanto metamorfose humana em busca de emancipação, de Antônio da Costa Ciampa.

O termo identidade sempre desperta interesse, tanto das pessoas comuns, representantes do universo consensual, quanto de cientistas sociais. Ciampa pode ser considerado um dos primeiros a formular um pensamento crítico acerca da identidade com enfoque psicossocial no Brasil. A teoria de identidade proposta por Ciampa espelha a metamorfose que nossa sociedade experimenta e as dificuldades de emancipação. Sua concepção de identidade vai de encontro à naturalização do desenvolvimento humano, principalmente oriundas das teorias de personalidade. Identidade humana é “construção, reconstrução e desconstrução constantes, no dia-a-dia do convívio social, na multiplicidade das experiências vividas” (Kolyniak e Ciampa, 1994, p.9). Identidade para ser compreendida só pela relação indivíduo-sociedade. A teoria de Ciampa está ancorada também no pensamento de Peter Berger e Thomas Luckmann, cuja proposta é também de superação da dicotomia indivíduo-sociedade.

Para superar os moldes tradicionais de estudar identidade pela psicologia social, Ciampa propõe uma guinada que lançaria mão de referenciais teórico-metodológicos que pudesse associar a psicologia social, a pesquisa de identidade e a ação política. Nesse sentido, seria preciso abrir mão do caráter descritivo e estatístico e assumir outra orientação metodológica: a narrativa de história de vida. Esta nova guinada culminará no estudo em que:

“a ‘estória do Severino’ – personagem ficcional, do poema ‘Morte e Vida Severina’, de João Cabral de Melo Neto – e a história da Severina – personagem da vida real são articuladas para demonstrar como o singular pode materializar o universal, desvendando a ideologia da não transformação do ser humano como condição para a não transformação da sociedade” (Lima, 2010, p.140).

Em seu livro: a estória do Severino e a História da Severina, Ciampa trouxe uma nova concepção de identidade que contrariava as teorias importadas e utilizadas no Brasil até então. Sua teoria previa um desenvolvimento dinâmico, de constante metamorfose, articulação, tanto entre diferença e igualdade (ou semelhança) como entre objetividade e subjetividade. Esse processo contínuo de metamorfose é algo que se dá desde o nascimento até a morte do indivíduo.

À luz da Psicologia Social Crítica, a identidade é considerada como um processo de constante metamorfose. Sua visão de ser humano como um ser ativo e em constante processo de transformação concebe que indivíduo e sociedade se constituem reciprocamente, através de um processo dialético, um processo não linear em que os fenômenos são considerados e analisados em seus movimentos recíprocos e contínuos de interação (Pacheco e Ciampa, 2006).

Essa teoria aplicada ao estudo da identidade religiosa é promissora e desperta o interesse nos estudos de religião. Principalmente quando pensamos nos dados dos últimos censos, que deixam muito claro o movimento da religião no Brasil (Teixeira e Menezes, 2013). A identidade religiosa também é metamorfose. Hervieu-Léger, em seu livro “o peregrino e o convertido” (2008) analisa o panorama religioso que antecede ao novo milênio dizendo que a situação atual vem marcada “pela difusão do crer individualista, pela disjunção das crenças e das pertencas confessionais e pela diversificação das trajetórias percorridas por ‘crentes passeadores’”. Essa constatação endossa outro dado importante, que é a “desregulação institucional” da religiosidade seguido da disseminação de novas formas de expressão religiosa: de uma religiosidade “flutuante” ou de elaborações sincréticas inéditas (Hervieu-Léger, 2008, p.8). Veremos adiante um pouco do que significa esse movimento que pode ser compreendido também à luz dos seguintes termos: trânsito, mobilidade ou conversão religiosa, características essas próprias da identidade religiosa.

2. TRANSITO RELIGIOSO E MOBILIDADE RELIGIOSA NO BRASIL

O artigo sobre mobilidade religiosa no Brasil, escrito em conjunto por Alessandro Bartz, Oneide Bobsin e Rudolf Von Sinner, traz luz sobre dois conceitos muito discutidos no âmbito da religião, em especial no Brasil, onde a pluralidade religiosa é bastante visível. São os conceitos de conversão e trânsito religioso. Em alguns momentos parece que está se falando de uma coisa só ou de sutis diferenças ou nuances. Todavia, para autores que trabalham com cada um desses conceitos a diferença ou limiar entre um e outro é fundamental para compreensão do fenômeno religioso.

Frente à proliferação de grupos religiosos no Brasil, a análise que o antropólogo Pierre Sanchis faz é muito interessante e elucidativa. O autor diz que no Brasil não dá mais para falar da religião dos brasileiros, antes deve usar o substantivo “religião” no plural (Bartz, Bobsin, Sinner, 2012). Ainda assim, o que chama a atenção é o fato de que “o campo religioso” é cada vez menos o “campo das religiões”, uma vez que as experiências religiosas estão menos vinculadas a uma ou outra religião e acontecem mais no plano da subjetividade. Para alguns fica a pergunta se o Brasil também não foi afetado por uma secularização em relação a religião. “O papel e o status da religião se transformaram, diversificaram e destradicionalizaram no Brasil” (Bartz, Bobsin, Sinner, 2012, p.3). O sincretismo religioso é um fenômeno praticamente inquestionável, do ponto de vista de quem pesquisa a religião no Brasil. Alguns falam em *bricolagem* religiosa ou simbiose em relação a religião estatal. Segundo Valle, a religião no Brasil é “uma esponja que tudo absorve e recondiciona à sua maneira” (2012, p.3). Contudo, as instituições com seus discursos e divulgação precisam também de atenção, pois continuam oferecendo possíveis modelos de vida religiosa.

As correntes ou fluxos de movimentos, assim designados pela literatura sociológica e antropológica, além de conversões, a troca de pertença religiosa ocorre de maneira sutil. Alguns autores, como Leonildo Campos, dizem que a conversão deixa de ser sinônimo de troca profunda de pertença e cai na banalização de troca de templos. A seu ver a conversão alcança formas novas, de continuidade e descontinuidade (Bartz, Bobsin, Sinner, 2012).

Com consideráveis mudanças no cenário religioso brasileiro, a igreja católica aos poucos deixa de ser hegemônica e dá lugar a uma pluralidade religiosa significativa. Os dados do Censo de 2010 do IBGE são bastante representativos. Estes dados confirmam o enorme deslocamento no campo religioso do Brasil. O aspecto

interessante é que os pentecostais e “os sem religião” são os que mais atraem novos adeptos. Segundo estudos feitos em 2004, esse deslocamento é um fenômeno social com dinâmica própria e estimulado pelas subjetividades individuais, pelas rápidas mudanças das sociedades modernas e o forte apelo sócio-histórico que questionou o lugar das religiões oficiais, sem, contudo, perder o fascínio pelo religioso. Outro aspecto interessante é que as mudanças ou troca de pertença ocorreram em maior número entre protestantes históricos, pentecostais e membros de outras religiões (Bartz, Bobsin, Sinner, 2012).

Sobre o protestantismo na América Latina, Rubem Alves disse: “o protestantismo envelheceu muito antes de fecundá-lo com aquilo que de mais criador ele possuía. O protestantismo envelheceu prematuramente. Ainda menino ficou senil” (Alves, 2004, 136). Segundo Campos (2013, p.219), “a maior prova dessa senilidade seria a capacidade protestante de reproduzir mais estruturas tradicionais, mortas, do que vida e criatividade”.

O que veremos mais adiante, na história de vida de uma personagem, corrobora essa constatação.

3. IDENTIDADE-METAMORFOSE E EMANCIPAÇÃO: DINÂMICA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Nenhuma experiência religiosa, seja qual for a definição que se dê ao fenômeno, acontece ao acaso ou de maneira isolada. São as redes de interações afetivas e comportamentais que se estabelece entre as pessoas e o ambiente psicocognitivo que molda a identidade religiosa (VALLE, 2008).

Neste caso, ao invés de narrar pura e simplesmente a história da personagem, retomarei a explicação do conceito de identidade como metamorfose em busca de emancipação e aplicarei aos relatos obtidos mediante acompanhamento e entrevista semiestruturada.

O caso a ser analisado é de alguém que desde a infância (7 anos) frequentava igreja w (católica) sozinho e gostava de ler a bíblia. Participava de encontros da catequese e buscava se envolver bastante. “Participava das missas. Fazia o trabalho de sábado, o preparatório de primeira comunhão. Fiz primeira comunhão”. Aos 10 anos parou um pouco. Com 14 anos começou a ver sua mãe, que frequentava a igreja x (neopentecostal), e passou a se interessar novamente pela religião. Com seus 17 anos foi estudar fora e passou a conviver com várias pessoas e em algumas delas algo chamava a sua atenção. “Era aquilo que eu queria viver”. Esses novos conhecidos eram da igreja y (tradicional). Em busca de uma “vida equilibrada, bons costumes, bons hábitos”, o fizeram perseguir um sonho e se engajou na igreja y.

Depois de algum tempo, adulto, teve uma experiência marcante de sofrimento, que foi a separação e dissolução do casamento, “que foi uma grande ilusão, ninguém casa para separar”. Essa seria uma “pressuposição generalizada” que certamente afetaria significativamente o processo de metamorfose - o que é razoável admitir - transformando o sentido, seja de sua história de vida, seja de seu projeto de vida. Nossa personagem passou, desde então a frequentar a igreja x, cujo ethos era muito diferente da sua antiga religião e que fez com que ele repensasse algumas de suas convicções e assumisse um novo jeito de pensar.

Pressuposições sobre identidades sempre afetam a todos. De um jeito ou de outro, a identidade de cada pessoa é marcada por pressupostos. Se desde a infância a personagem dessa história tinha algum interesse pela religião, este não era um ato destituído de algum tipo de influência. Na passagem de uma igreja tradicional para uma igreja (neo) pentecostal, por ser muito grande a diferença, temos aqui um episódio marcante que reconhecendo ou não, a antiga comunidade não deu conta de dar respostas que fizessem maior sentido. “A religião separa as pessoas. Religião é o fruto do próprio diabo. A religião cria barreiras”.

Longe de conformar-se com a situação a qual passou, a personagem foi buscar respostas que não o deixasse estagnado, na “mesmice” de uma vida prejudicada, prisioneiro da personagem que lhe fora atribuída, sobretudo pela igreja y, de fracassado e divorciado. “Na igreja x encontrei o “conforto da alma”. “Tem situações que a gente passa que a dor é pior do que a morte”. Na igreja x “encontrei o suporte”. “Descobri que você pode”. “Quem faz o seu destino é você”. “Nem Deus faz o seu destino”. “Se você plantar arroz, não adianta que não vai nascer melancia”.

A interação das personagens vividas pela personagem, sobretudo que aconteceram no âmbito religioso (sonhador, frequentador de igreja, esposo, separado) é o uma das coisas que marca o desenvolvimento de sua identidade religiosa. É possível afirmar que sua identidade religiosa é a interação de todas essas personagens (w, x, y). A transformação do sujeito advinda deste movimento de morte e vida, em que uma personagem é abandonada e outra surge, é que permite a superação da identidade pressuposta (membro de uma igreja tradicional; separado) e a concretização da identidade como metamorfose em busca a emancipação (membro da igreja x; novo casamento; obreiro e senhor do seu destino).

A “religiosidade”, as “doutrinas”, os “dogmas” da igreja x compunham um estigma cuja função não contribuía para superação da experiência de sofrimento, pelo contrário, tinha o potencial de degradação ao fomentar uma deterioração da identidade com ações preconceituosas e discriminatórias. A saída era ficar no lugar “onde me sentisse bem”, “aqui estou feliz”. A metamorfose pode ocorrer como superação, quando o sujeito emancipa-se de valores estigmatizantes

e preconceituosos impostos pela religião e/ou apropriados pelo indivíduo, possibilitando assim um agir mais livre e criativo para realização de suas metas e desejos, o que é a expressão da “mesmidade” (Pacheco e Ciampa, 2006). A expressão da mesmidade pode ser entendida também como autenticidade, que envolve auto-reflexão e autodeterminação (“você é quem decide o que você quer e aonde você quer chegar. Isso é essencial. Cada um leva sobre si o seu fracasso ou seu sucesso. Cada pessoa é responsável pelo seu fracasso ou pelo seu sucesso. Se existe algum culpado em minha história, esse sou eu. Eu que tomei as decisões, eu que tomei as atitudes, eu que fiz as escolhas erradas. Hoje, eu vejo já dessa forma, com outros olhos da época. Olhos de religiosidade. Tinha vários dogmas, vários conceitos, pura religiosidade que aprisionavam, não só a mim, mas a muitos”.

CONCLUSÃO

Os estudos sobre religião são enriquecidos quando podemos contar com uma abordagem interdisciplinar. Aqui, fizemos uma breve análise do quanto as igrejas tradicionais não têm dado conta mais de definir a identidade religiosa dos fiéis. A identidade religiosa também é metamorfose. Essa é a principal conclusão desse trabalho. Fica cada vez mais difícil acreditar em identidades religiosas fixas. Mesmo no interior dos segmentos religiosos mais herméticos há um movimento que contraria as doutrinas oficiais. Ocorre um intercâmbio de ideias que podem culminar na ruptura, como vimos na história de vida. O trânsito e a mobilidade religiosa são vistos como algo extremamente comum, como se as religiões estivessem numa dança perene. Se as igrejas tradicionais ainda quiserem sobreviver neste tempo terão que estar mais atentas as dinâmicas sociais e individuais dos seus membros e repensar suas doutrinas no sentido de cultuarem menos o passado e prestar mais atenção no presente.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. – São Paulo, Edições Loyola, 2004.

BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINER, Rudolf von. “Mobilidade religiosa no Brasil – conversão ou trânsito religioso?” *In*: I Congresso Internacional da Faculdades EST, 2012.

CAMPOS, L. S. "A identidade protestante tradicional: desafios da secularização e do crescimento do pentecostalismo brasileiro", pp. 215-235. *In: Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas.* Zwinglio Mota Dias, Rodrigo Portella e Elisa Rodrigues (Org.). São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p.215-234.

CIAMPA, Antônio da Costa. *A estória do Severino e a história da Severina.* – São Paulo: Brasiliense, 2007.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento.* – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LIMA, Aluisio Ferreira de. *Metamorfose, anamorfose e reconhecimento perverso: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica.* – São Paulo: FAPESP, EDUC, 2010.

PACHECO, Kátia Monteiro De Benedetto; CIAMPA, Antonio da Costa. "O processo de metamorfose na identidade da pessoa com amputação". 2006. Disponível em: http://www.actafisiatrica.org.br/detalhe_artigo.asp?id=192. Acesso em: 28/06/2015.

TEIXEIRA, Faustino. MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em Movimento: o Censo de 2010.* – Petrópolis: Vozes, 2013.

VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa.* Estudos introdutórios. – São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição, 2008.

“Feliciano me representa”: sobre a participação pentecostal na política partidária

Ismael de Vasconcelos Ferreira¹

RESUMO

O ascetismo intramundano dos pentecostais clássicos, característico de uma época onde “crente não se mete em política”, tem cedido espaço para uma participação mais efetiva desses pentecostais na política, e esta partidária. Com sua agenda “fundamentalista”, buscam moralizar a sociedade, tomando como regra seus princípios religiosos, provenientes de sua preocupação última, de sua fé. Esta comunicação objetiva discutir duas questões que circundam o pentecostalismo atual: primeiro, as mudanças que vêm ocorrendo na sua práxis teológica que apontam para uma possível acomodação ao sistema secular em detrimento de uma expectativa de realização plena transcendente; e segundo, havendo deixado de lado provisoriamente a cidadania celestial, como os pentecostais justificam a militância em favor de uma agenda essencialmente social e como a sociedade interpreta esta participação. A partir da análise de entrevistas realizadas com pentecostais na cidade de Juiz de Fora-MG, demonstraremos a cosmovisão pentecostal e, a partir dela, como justificam sua aparente mudança de perspectiva. De fato, imbuídos de uma convicção que lhes é peculiar, os pentecostais buscam vivenciar sua fé de forma plena, o que lhes proporciona ainda uma visão encantada do mundo pretensamente secularizado.

Palavras-chave: Cosmovisão. Pentecostalismo. Política.

INTRODUÇÃO

A cultura pentecostal tem, nos últimos anos, interpelado a sociedade secularizada com demandas de caráter naturalmente religioso, mas também humano: religioso por serem provenientes de construções doutrinárias e teológicas que encontram plausibilidade em um âmbito eclesiástico; humano por entendermos que essas interpelações são características do próprio “espírito humano” (TILLICH, 2009, p. 42) que agrega convicções e motiva o indivíduo a agir de acordo com aquilo que lhe tocou de forma profunda e constitutiva. Parto do pressuposto que a religião é responsável por essas constituições e, portanto, merece ser analisada

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). Bolsista CAPES. E-mail: ismaelvasconcelos@yahoo.com.br

ontologicamente, cabendo depois outras análises como as de cunho social e político.

Os pentecostais (e também outros grupos religiosos) tomaram para si a responsabilidade de defender “princípios” ditos morais e éticos que têm sido ameaçados ante uma agenda política progressista que visa o estabelecimento de um estado laico. Este, por sua vez, estaria mais afeito a uma agenda que prima por outras demandas significativas de um ideal considerado não-religioso e plural, mas que guarda inadvertidamente noções de uma “religiosidade” laica, aqui considerando que os princípios que regem a laicidade também compõem o já referido espírito humano e aqueles que assumiram a responsabilidade de aplicá-los o fazem com as mesmas convicções e motivações de um religioso propriamente dito. Não é nosso interesse discutir acerca da laicidade nesta comunicação, tendo em vista que nossos fins são outros. Contudo, entendemos ser necessário este breve comentário a fim de se deixar claro que a laicidade foi previamente considerada. Outrossim, apontamos com isto possibilidades de se estudar a laicidade por outros vieses, como o da religião.

A questão é que os evangélicos pentecostais (e os outros grupos “aliados”) que se posicionam contrariamente a manifestações procedentes de discussões no âmbito político partidário têm agora sobre si a pecha de “fundamentalistas religiosos”, haja vista justificarem seus posicionamentos intransigentes a partir de conceitos extraídos de sua própria tradição religiosa. Com isso, estabeleceu-se na sociedade secularizada um senso comum de que religião e política não devem se misturar, dado que a “mistura” atual já se caracterizou como prejudicial ao implemento do estado democrático de direito.

A proposta desta comunicação é compreender como os pentecostais se veem atuando mais efetivamente na política partidária, haja vista entenderem que isto agora também faz parte da sua missão no mundo, ainda que suas pautas estejam interpelando um *modus vivendi* mais progressista onde convicções religiosas, agora no sentido estrito da palavra, não caibam na discussão. Um exame mais próximo do pentecostalismo poderá demonstrar ainda que esta progressiva incursão vai de encontro ao que outrora era estabelecido como ideal: um ascetismo intramundano como preparação para o advento de Cristo que não previa uma participação, seja positiva, seja negativa, contudo interpeladora, na cultura secular.

Assim, a participação pentecostal na política partidária não só interpela a sociedade secularizada como também, e primeiramente, altera marcos fundamentais na própria religião, causando mudanças significativas em suas concepções escatológicas (FERREIRA, 2014). Esta dinâmica ampliou a cosmovisão pentecostal, haja vista agora também considerar como sagrada a política (outrora profana), sacralizando-a de tal forma que ela se constitui como uma extensão dos seus espaços

eclesiásticos, estando também passível de ser participante de uma visão encantada do mundo.

1. CARACTERÍSTICAS DO PENTECOSTALISMO CLÁSSICO

Reconhecidos pelo ascetismo e sectarismo que caracterizou seu início no Brasil, os pentecostais tinham como objetivo único e exclusivo uma vida de santificação neste mundo a fim de serem arrebatados a um outro mundo, o que corresponderia à salvação plena de suas vidas. Este comportamento levava-lhes a adotar um estilo de vida embasado numa ética de santidade considerada necessária ao usufruto daquela promessa. Para isso, além de desvalorizar o mundo, se investiam de um modo de vida voltado exclusivamente para a adoração a Deus, procurando viver um modelo de santidade embasado na tradição bíblica e livre de quaisquer interferências profanas.

Esta dinâmica do pentecostalismo clássico acabou por fortalecer um estereótipo que a sociedade brasileira já havia associado ao protestantismo histórico, baseado naquilo que eles não eram ou não faziam como fumar, beber, dançar, ter vida sexual extramatrimonial e não se vestir de acordo com a moda (VELASQUES FILHO, 1990). Estas “inclinações pecaminosas”, quando praticadas, poderiam levar o fiel a se desviar do ideal já estabelecido e, conseqüentemente, fazê-lo perder a salvação.

Em respeito a esta ética de desvalorização do mundo pelo pentecostalismo clássico, há que se ressaltar ainda o sistema simbólico que permeia suas concepções. A visão dualista do sagrado e do profano constantemente interpela os cristãos acerca de suas práticas e tende a valorizar sempre o sagrado e desprezar o profano (CAMPOS, 2002). Com isso, todas as relações advindas de uma convicção elaborada a partir das doutrinas seguidas pela denominação poderão (e deverão) ser seguidas, já que estariam expressando a vontade divina para o fiel. Já as convicções reconhecidamente provenientes de uma evolução social, deveriam ser desprezadas por expressarem atitudes seculares, profanas. Há nisso um notório descompasso quanto à existência humana e sua necessidade de relacionar-se com o mundo em que vive (sua imanência) e a proeminência da natureza espiritual do homem (sua transcendência). O pentecostal não procurava viver sua vida de acordo com a imanência dela, mas preocupava-se em trazer suas concepções transcendentais à imanência, objetivando assim um viver sagrado na esfera do profano (ELIADE, 1992). A tendência era de desprezar completamente as ações exclusivas do mundo e tentar viver nele a partir de ações que promovessem, principalmente, seu bem-estar espiritual.

Assim, o caráter ascético e separatista do pentecostalismo clássico contribuiu consideravelmente para o estabelecimento de uma ética de retraimento e não

envolvimento social dos pentecostais a mudanças internas que poderiam alterar seu modo de discernir as coisas espirituais. A estratégia, portanto, era manter-se cada vez mais distante daquilo que acarretaria essa transformação. Isso fez deles uma comunidade sectária que procurava viver a partir de suas próprias convicções, mas também gerou comportamentos aparentemente alienáveis quanto aos problemas sociais e políticos que os circundavam.

Esse posicionamento sempre foi defendido pelas denominações pentecostais. Os primeiros missionários estrangeiros que trouxeram o pentecostalismo para o Brasil tinham um discurso reconhecidamente escatológico, com ênfase na parusia (retorno iminente de Jesus à terra) e na experiência com o Espírito Santo (notadamente a glossolalia, que é o falar em línguas estranhas). Não havia entre eles uma preocupação com a condição social ou política do país. Pelo contrário, consideravam apenas a condição espiritual do homem a fim de que ele pudesse alcançar o favor divino e assim ter direito ao perdão dos seus pecados e, conseqüentemente, à salvação. Era um reflexo da experiência religiosa que haviam tido recentemente nos Estados Unidos, antes da chegada ao Brasil, e que visava exclusivamente à preparação espiritual do homem a fim de aguardar o retorno iminente de Jesus Cristo.

2. O PENTECOSTALISMO INTERPELADOR

Acontece que a situação do pentecostalismo clássico vem mudando há alguns anos. De sectário e ascético, ele agora adota um modelo participativo e interpelador da sociedade secular, notadamente no âmbito da política.

As análises feitas atualmente sobre o pentecostalismo procuram dar conta deste fenômeno, mas considerando exclusivamente os resultados perceptíveis às lentes empíricas e positivistas da sociologia da religião, escapando outras abordagens possíveis e mesmo anteriores aos fatos sociais promovidos pela interpelação do pentecostalismo.

Refiro-me aqui às mudanças que vêm ocorrendo na práxis teológica do pentecostalismo, notadamente sua escatologia, que vem sendo reinterpretada a partir de parâmetros não mais transcendentais, mas imanentes. Esta dinâmica não pode ser generalizável, assim como nada neste mundo, haja vista lidarmos com a variedade humana. Mas já é possível perceber que ela vem se tornando comum em algumas paragens evangélicas pentecostais.

Em minha pesquisa de mestrado constatei que o arrefecimento das concepções escatológicas das Assembleias de Deus era devido à influência cada vez mais marcante do neopentecostalismo nesta denominação (FERREIRA, 2014). O

desejo de conquista e de realização plena e imediata neste mundo, algo considerado preliminar no pentecostalismo clássico, vem ocupando o lugar de outras esperanças últimas como a da parusia. Conforme informamos anteriormente, isto não é constatável de forma geral na ortodoxia pentecostal, mas é bem presente quando se interpretam pregações, músicas e cultos pentecostais, denotando um momento do que podemos assemelhar a uma “esquizofrenia”, haja vista o discurso oficial ainda ser clássico, mas a prática do discurso apontar para outras convicções.

Assim, por não tomarem como prioridade última as convicções emanadas da escatologia do pentecostalismo clássico, tornaram-nas preliminares já que assumiram um caráter contemporâneo, junto às convicções seculares. Com isto, era preciso situar essas convicções no âmbito secular, reificando o discurso pentecostal a um modo mais concreto e plausível neste mundo. O caminho mais fácil, e, julgue a história, “profícuo”, foi a política. Considerada pertencente ao profano e digno de condenação àqueles que enveredassem por ela, a política tornou-se o palácio dos pentecostais e a prática litúrgica nas igrejas os lugares onde, ao menos uma vez por ano, ela era “discutida”, com fins de justificar a escolha por candidatos “irmãos”.

Este fato aconteceu de forma paulatina, tendo sido primeiro constatável na reforma constituinte de 1988 com a participação de 14 deputados pertencentes às Assembleias de Deus (FONSECA, 2011)². Desde então, os pentecostais vieram adequando seus discursos escatológicos (e transcendentais) à realidade imanente. Aspectos sobrenaturais como o arrebatamento da igreja, a Grande Tribulação e o Reino Milenial continuaram plausíveis na dogmática pentecostal, mas ganharam mais responsabilidades, haja vista agora também considerarem a vida secular como um importante meio de se estabelecer o reino de Deus.

Há uma crítica acerca desse interesse secular pelo pentecostalismo que o interpreta como se estivesse abrindo mão do pré-milenarismo² em prol do pós-milenarismo³, doutrina esta que defende uma transformação social e revolucionária no mundo hodierno a fim de receber o reino do Messias, no milênio. Contudo, e aqui ressalto a “esquizofrenia” pentecostal, os pentecostais não demonstram um interesse em “melhorar o mundo”, mas sim transformá-lo a fim de inibir o “poder do pecado” e aumentar o número de “salvos” para o arrebatamento, algo que o fazem a partir do evangelismo.

2 Deve-se ressaltar que esta não foi a primeira incursão evangélica na política partidária brasileira. O primeiro evangélico político foi o pastor metodista Guaracy Silveira (para se candidatar, teve de deixar o pastorado), em 1935 (CUNHA, 2014).

3 Acerca de pré-milenarismo e pós-milenarismo, aponto aqui as definições de Antonio Gouvêa Mendonça: pré-milenarismo é a “irrupção do sobrenatural na história para a consumação dos negócios humanos” (MENDONÇA, 1995, p. 69) e pós-milenarismo é a crença de que “a vinda do Reino se daria após a implantação da civilização cristã; por isso, a cristianização da sociedade seria uma preparação para a vinda do Reino de Deus” (MENDONÇA, 1995, p. 60).

Com isto, tornava-se necessário alcançar espaços ainda não ocupados e que alcançassem os pentecostais a uma categoria central e significativa na sociedade. De fato, os últimos anos demonstraram que a “força” pentecostal interpelativa, e por vezes decisiva, deve ser considerada, seja como objeto de preocupação, tendo em vista os temas ambíguos defendidos por seus representantes políticos, seja de cumprimento do princípio democrático que tem na laicidade a garantia de livre expressão política e religiosa, compreendendo esta afirmação a partir da própria visão pentecostal.

3. SOBRE A “REPRESENTAÇÃO” PENTECOSTAL

Não foram poucos (e ainda são frequentes) os embates entre a sociedade secularizada e os evangélicos pentecostais, e vice-versa. Cada um tenta defender princípios que representem suas convicções mais constitutivas e profundas, mas sempre desconstruindo as “verdades” do outro para que, no final, se estabeleça um princípio fundamental que, paradoxalmente, promove um abismo (TILLICH, 2005), já que as discussões não cessarão de uma forma ou de outra. O que se quer dizer aqui é que, do lado secular, julga-se estar defendendo o direito de todos quando se colocam em pauta temas ferventes como aborto, gênero e religiões afro-brasileiras, considerando-as como minorias representativas.

Do lado pentecostal, que é o objetivo desta comunicação, apela-se para uma visão encantada do mundo, onde o combate a essas pautas significa a realização da vontade de Deus a fim de salvar o homem dos seus pecados. Esta constatação se deu a partir de entrevistas a fiéis pentecostais na cidade de Juiz de Fora que, indagados acerca de qual seria o papel de um “político evangélico” no mundo, todos foram unânimes em afirmar que “diante da pecaminosidade que vive o mundo atualmente, era necessário que Deus levantasse dentre os seus pessoas comprometidas com a verdade do evangelho lá nos espaços onde são tomadas as decisões que controlam o Brasil”. Contudo, alguns entrevistados foram reticentes quanto à necessidade de haverem políticos evangélicos, ressaltando que “melhor seria se não fosse preciso entrar na política”.⁴

Partindo de um viés compreensivo e empático que busca apreender a substância inerente aos objetos ou fenômenos (TILLICH, 1973; SMART, 1981), esses pentecostais estariam demonstrando através de seus modos de interpretação da realidade secular, uma preocupação com o futuro do homem que, inadvertidamente, caminha em direção à perdição eterna. Creem os pentecostais que somente através do evangelho, da crença em Deus, o homem pode viver plenamente, livre das amarras

⁴ Essas entrevistas fazem parte da pesquisa de campo que venho realizando a fim de se desenvolver minha tese doutoral que busca, em linhas gerais, compreender a visão de mundo dos pentecostais.

do pecado disfarçadas dos apelos mundanos que militam em prol do hedonismo e de uma falsa liberdade que o aprisiona ao diabo. Note-se aqui que a análise dos pentecostais não é concreta, pois não considera os fatos sociais como finais. Os pentecostais não estariam se preocupando com o corpo ou com o mundo natural, mas com o que está para além deles.

Assim, à medida que “representantes” pentecostais na política partidária brasileira se arvoram como portadores de pautas secularmente conservadoras e fundamentalistas, pode-se inferir que eles surgem como “profetas” que vêm criticar o *status quo* secular em prol do estabelecimento de uma “ordem evangélica” capaz de reorganizar o caos que se encontra o mundo perdido, partindo do pressuposto que regem suas ações a partir da sua experiência de fé, sendo esta responsável por todos os seus atos, haja vista o sujeito religioso, e este pentecostal, agir inteiramente a partir daquilo que lhe motiva de forma última (TILLICH, 1985).

Pode-se indagar acerca das vantagens que os políticos pentecostais têm alcançado enquanto mandatários de cargos eletivos, algo que os estudos sobre política e religião têm refletido bastante. Por enquanto, dado os limites desta comunicação, prefiro considerar isso como fruto da ambiguidade da religião que, por ser algo realizado por homens, está passível das mesmas “paixões humanas”.

CONCLUSÃO

Portanto, esta comunicação buscou apresentar uma visão ainda pouco explorada do pentecostalismo, considerando-o a partir de um ponto de vista onde se considera a religião como fim último a ser pesquisado, sendo esta uma abordagem factível a partir da ciência da religião. Desta feita, um estudo do pentecostalismo enquanto religião poderá contribuir para a compreensão dos fenômenos que pululam a sociedade secular, notadamente a política, haja vista acontecerem dinâmicas anteriores ao que é refletido nesta sociedade.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, Bernardo. **Da Reforma protestante à pentecostalidade da igreja**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

CUNHA, Magali do Nascimento. É preciso considerar o papel das igrejas nos processos sociais e políticos. Entrevista de Magali Cunha ao Diário de Maringá. Disponível em: <<http://midiareligiaopolitica.blogspot.com.br/2014/11/e-preciso-considerar-o-papel-das.html>>. Acesso em: 16 jun. 2015.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. **Neopentecostalização do pentecostalismo clássico**: Mudanças na concepção escatológica das Assembleias de Deus. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Relações e privilégios**: estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 1995.

SMART, Ninian. **The religious experience of mankind**. New York: Fount Paperbacks, 1981.

TILLICH, Paul. **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Megápolis, 1973.

_____. **Dinâmica da fé**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

_____. **Teologia sistemática**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VELASQUES FILHO, Prócoro. “O nascimento do “racismo” confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo”. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa;

VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990, p. 111-131.

O conceito vocação: resgate histórico do seu sentido no protestantismo

Priscilla Luciane Bastos Oliveira¹

RESUMO

Com o Censo do IBGE 2010, foi percebido um significativo crescimento do grupo evangélico. Dentre eles, os pentecostais e neopentecostais são os que mais cresceram ao longo da última década. Esse fator instigou nos teólogos, líderes e adeptos o questionamento sobre o impacto do evangelho na transformação cultural, social e ético do país; isto porque nas nações que professaram o protestantismo foi percebido desenvolvimento social significativo. Não desconsiderando os fatores históricos que permeavam aquelas sociedades naquele momento para estas transformações sociais. Percebe-se no Brasil o retorno da religião no cenário público por meio de seu discurso, não mais ocupando o espaço como legitimadora social; oferecendo a oportunidade e até mesmo um dever religioso de contribuir com a sociedade brasileira na transformação de uma sociedade mais justa e igualitária. Claro que outros discursos disputam na arena social sua legitimidade e espaço para cooperar no desenvolvimento do país. No entanto, acredita-se que o conceito de vocação no seu sentido bíblico e reformado contribuirá para os evangélicos na construção de uma cosmovisão que coopere no desenvolvimento do país. Pretende com este trabalho analisar o conceito de vocação na história do cristianismo e refletir o conceito no pensamento reformado. Para isso, foi necessário revisar os autores que trataram deste assunto e os textos bíblicos, teológicos e escritores contemporâneos. Procurou-se rever a trajetória histórica do termo e das mudanças de sentido e resgatar o sentido do sagrado inerente. Perceber a discussão do sentido do conceito no interior do grupo evangélico. A compreensão da vocação no conceito bíblico e reformado é um elemento teológico importante para a uma influencia social evangélica no Brasil.

Palavras Chaves: Vocação. Protestantismo. História. Brasil.

O ARTIGO TEM COMO OBJETIVO RETOMAR O CONCEITO BÍBLICO E REFORMADO.

Ao pronunciar a palavra vocação emerge dois sentidos presentes nos estudos teológicos e sociológicos: o primeiro emerge no seu sentido religioso de predestinação

¹ Mestranda em Ciências da Religião Universidade Presbiteriana Mackenzie

de um trabalho, ou uma ocupação espiritual e/ou social para com Deus no serviço a humanidade. O segundo sentido é o secularizado de uma ocupação social para fins financeiros dentro do mercado de trabalho, escolhida pelo indivíduo mediante suas aptidões, habilidades, condições sociais e econômicas para desempenhar a função.

Nos dois sentidos aparece o trabalho humano, no entanto, com concepções diferentes. Max Weber na sua obra “A Ética Protestante e o Espírito Capitalista”, analisa que o conceito vocação foi construído historicamente a partir do seu significado cultural.

Conforme Max Weber (2004, 110-111) é no interior do grupo protestante que o conceito vocação é secularizado por meio dos calvinistas puritanos.

Conforme Peter Berger (BERGER, 1985, 124) o protestantismo é conhecida como uma religião secularizante, esvaziando o sagrado dos três principais elementos: magia, milagre e mistério.

Na sua obra “A Ética Protestante e o Espírito Capitalista” o fio condutor é o desencantamento, o processo de racionalização que para Weber inicia com os profetas judaicos até os puritanos (PIERRUCCI, 1998), assim, o autor descreve como o termo bíblico foi transformado na Idade Média e recebe uma conotação inédita com os reformados.

Conforme Weber (2004, 73) a concepção de vocação no trabalho dos protestantes possibilitou a superação da concepção tradicional do trabalho.

Conforme André Biéler (1970, 69), o grupo de puritanos reformados no século XVIII foi influenciado por ideias, valores de grupos religiosos e profanos alheios a Calvino que viveu no século XV, fator que contribuiu para uma sutil e profunda transformação do conceito de vocação reformado.

Com isto, conclui-se que Weber não se atentou ou se preocupou a esta mudança no conceito no interior do grupo religioso protestante calvinista, mas as suas conclusões são corretas. No entanto, esclarece que o sociólogo não descreveu o pensamento de Calvino sobre a vocação.

A sutil mudança no conceito de vocação foi à retirada da sua essência, o esvaziamento da consciência de que o trabalho serve para glorificar a Deus e para servir o próximo ou a humanidade e cooperar para sustentabilidade da Terra.

Conforme Bauman (2001, 157-158) as virtudes que fizeram do trabalho na modernidade ser elevado em posição como o destino e natureza para se construir a

historia, na atualidade, derreteu-se sendo reacomodado em posição como estratégia para superação de episódios isolados como restante da vida. Nas palavras de Bauman:

Talvez o termo “remendar” capte melhor a nova natureza do trabalho separado do grande projeto de missão universalmente partilhada da humanidade e do não menos grandioso projeto de uma vocação para toda a vida. Despido de seus adereços escatológicos e arrancado de suas raízes metafísicas, o trabalho perdeu a centralidade que se lhe atribuía na galáxia dos valores dominantes na era da modernidade sólida e do capitalismo pesado. [...] Nem pode ser concebido como facilidade como fundamento ético da sociedade, ou como eixo ético da vida individual. (BAUMAN, 2001, 160).

O caráter do trabalho mudou, agora está desencantado do progresso, da longa duração, da solidariedade, resumido ao acessório de estética do consumo, uma ponte alternativa para a satisfação. No entanto, a exploração e dominação permanecem. (Bauman, 2001, 161-192).

O teólogo Stott (2004, 59-64) fez a distinção de vocação secular com a vocação divina ou sagrada. A vocação secular fundamenta-se no aspecto humano (no que o homem deseja fazer). No entanto, a vocação divina fundamenta-se no aspecto divino (a missão dada por Deus ao homem que ele chamou).

O chamado divino dentro dos textos bíblicos existe com uma distinção do chamado universal, que envolve o ser conformado a Cristo no discipulado. Com o chamado específico que envolve um trabalho pré-determinado por Deus ao indivíduo para ser exercido quer dentro da comunidade cristã por meio dos ministérios quer seja no secular por meio das profissões (STOTT, 2004, 59-64).

Conforme o teólogo Costa (COSTA, 2014, 170 - 194) ², o trabalho nos textos bíblicos também tem o sentido de vocação. Para ele, o registro bíblico de Gênesis sobre a criação, evidência o trabalho como algo positivo, sendo um compartilhar de Deus com os homens. Para Costa a questão principal é a subjetividade humana, sua motivação perante Deus e seu próximo.

O termo usado nos textos bíblicos neotestamentário é *kaleos*, este termo foi utilizado por Lucas e Mateus, mas o aspecto de vocação divina foi utilizado pelo apóstolo Paulo. No pensamento paulino a vocação divina ao indivíduo ocorre primeiro para participação da comunidade eclesial para ser santo, implicando na constituição do novo homem (COENEM & BROWN, 2000, p. 353-354).

² COSTA, Hermisten Maia Pereira. O trabalho como exercício criativo e alegre da vocação de Deus. In.: Revista Ciências da Religião, História e Sociedade. V.12, N. 1, São Paulo, jun. 2014.

Conforme Hermisten Costa (2014, 181), a dicotomia entre o trabalho braçal e contemplativo esteve presente com os rabinos e escribas do século I. No entanto, no período do catolicismo medieval a imposição do trabalho contemplativo sobre o braçal, transformou o conceito de vocação em hierarquia de funções, sendo a clerical superior a demais.

Conforme Stott (2005,62), os reformadores resgata o sentido de vocação para um chamado divino a todos sem hierarquia.

“Aqueles que são chamados “espirituais” isto é, padres, monges ou papas não são, nem diferentes dos outros cristãos, nem superiores a eles só que eles estão encarregados da palavra de Deus e dos sacramentos que é o seu trabalho e ofício” (LUTERO, 1883, vol. 44 p. 130-131 apud STOTT, 2005,62).

Stott prossegue citando Lutero: “Servir a Deus não se restringe a um ou dois trabalhos, nem se resume a um ou dois chamados, mas está presente em todos os trabalhos e todos os chamados” (LUTERO, 1883, vol. 52 p. 124 apud STOTT, 2005, 62 -63).

Segundo Costa (2014, 96) os reformadores Lutero e Calvino eram unânimes quanto à responsabilidade do homem de cumprir a sua vocação através do trabalho, não havendo lugar para a ociosidade. No entanto, o ser humano deve reconhecer o trabalho como uma benção de Deus.

Nas palavras de Calvino ele entende que Deus designa para cada ser humano uma modalidade para viver dentro de seus limites e possibilidades, um “posto de serviço”:

O Senhor ordena a cada um de nós, em todos os afazeres da vida que zele pelo seu chamado [...] Portanto, para que a nossa estupidez e precipitação não cabe virando tudo de cabeça para baixo, ele designou deveres para todo o homem, cada um em sua maneira particular de viver. E para que ninguém venha a transgredir impensadamente os seus limites, ele deu a esses vários tipos de vida o nome de “chamados”. [...] E vem daí também uma singular consolação: desde que, em nosso trabalho, estejamos obedecendo ao nosso chamado, nenhuma tarefa é vil ou desprezível, e não há trabalho que não vá brilhar. (CALVINO, 1989, p. 187).

O conceito de vocação reformado baseia na redenção e no serviço prestado a Deus e ao próximo, para Calvino o amor é fundamento da vocação, amor com todas as forças a Deus e ao próximo como a si mesmo (COSTA, 2014,188).

Segundo André Biéler no pensamento de Calvino, tanto os meios econômicos quanto o trabalho são os meios concedidos por Deus para a vida humana em

sociedade. “A força do trabalho que um homem pode desenvolver é o próprio meio pela qual Deus provê a vida as suas criaturas, é o trabalho de Deus” (1970,74).

Nos comentários de Biéler a teologia bíblica e reformada insiste que o homem não vive do seu trabalho exclusivamente, mas vive pela graça de Deus. Pois até o produto do trabalho é oriundo da matéria dada por Deus ao homem. (1990, p. 520-521).

No pensamento reformado, segundo Biéler, o resultado ou os benefícios não são o que importa, mas sim o próprio serviço a Deus, um Deus que não é ocioso e que envolve o homem à sua Obra pelo trabalho e que nutre suas forças pelo descanso. (1990, p. 521).

O trabalho no pensamento reformado recebe seu espaço de importância na vocação, no entanto, não conduz o homem a viver no trabalho um fim em si mesmo, no entanto a primazia é dada a obediência e a fidelidade a Deus. (1990, 522).

Biéler percebeu a grandeza do trabalho no pensamento do reformado Calvino: “Calvino, fundamentando-se nas Escrituras [...], conferiu ele ao labor humano dignidade e valor espirituais que jamais teve na Escolástica, nem por mais forte razão, na antiguidade”. (BIÉLER, 1990 apud COSTA, 2014, 186).

A doutrina da vocação define o ser humano na sociedade e na criação como servo de Deus que cumpre seu serviço ao servir seu próximo e a Criação. Sendo contrária, neste momento de modernidade líquida quando não existe a definição para o ser humano como ser social, com as suas ações e comportamentos determinados pela sociedade (BAUMAN, 2001, 29).

No contexto em que o espaço público está esvaziado das questões comuns sendo ocupada pelas questões da vida privada, repensar o conceito de vocação que orienta o ser humano ao trabalho, não como finalidade em si mesmo e nem como ponte para superação dos episódios da vida, poderá contribuir para uma agenda que repense o trabalho como meio responsável de homem contribuir para a sociedade e para seu sustento. (BAUMAN, 2001, 52-63)

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado*. São Paulo : Paulus, 1985. p. 124.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BIÉLER, André. *O Humanismo Social de Calvino*. São Paulo: Edições Oikoumene, 1970.p. 49-74.

_____. *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*. 1ª ed. São Paulo: Casa Presbiteriana, 1990.

CALVINO, João. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. São Paulo : Casa Editora Presbiteriana, 1989. Vol. III. p. 182-439.

BROWN, Colin; COENEM, Lothars (org). *Dicionário Teológico Internacional de Teologia do Novo Testamento*, Vol I, 2ª ed. São Paulo. Vida Nova, 2000. p. 353-354.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. *João Calvino 500 anos, introdução ao seu pensamento e obra*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

_____. *O trabalho como exercício alegre e criativo da vocação*. In:. Revista Ciência da Religião História e Sociedade. V. 12. N.1, jun. 2014. Editora Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo. p.168 -202.

_____. *O sentido cristão do trabalho*. In:. *Chamados por Deus: resgatando o sentido da vocação para o cristão hoje*. (Org.) Durvalina B. Bezerra, Joyce Every-Clayton, Jorge I. Noda. João Pessoa: Betel Brasileiro Publicações, 2014. p. 92-98.

STOTT, John. *Ouçá o Espírito, ouçá o mundo*. 2ªed. ABU Editora, São Paulo, 2005.

PIERRUCCI, Antônio Flávio. *Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. Revista Brasil Ciências Sociais, Vol. 13, nº 37. São Paulo, Junho de 1998. Acessado em: 06/07/2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

O cuidado de Deus no sofrimento humano a partir da perspectiva da teologia da cruz

Marcelo Martins¹

RESUMO

Este artigo tem como proposta refletir sobre como Deus cuida do ser humano em meios aos seus sofrimentos. Muitos questionamentos surgem diante das situações adversas no decorrer da vida, especialmente aquelas que acarretam grandes sofrimentos. Existem muitas “teologias” contemporâneas que propõem fugas, escapes, libertações de todo e qualquer sofrimento. Neste artigo busca-se o caminho contrário: encarar o sofrimento tendo como base a Teologia da Cruz. Nossa proposta é que a Teologia da Cruz é a base para poder enxergar, vivenciar e extrair do sofrimento humano tudo aquilo que ele pode produzir para o crescimento (em várias áreas) do ser humano. Partindo de Martinho Lutero e apoiados por Walther Von Loewenich, procura-se mostrar a proximidade de Deus junto aos que sofrem e, como em meio ao sofrimento é possível encontrar resiliência, forças e esperança. A pesquisa feita é bibliográfica, enfocando especialmente Lutero e Loewenich. A conclusão que se chega é que a Teologia da Cruz de Lutero pode ser uma excelente base de apoio teológico e prático para ajudar aqueles que sofrem.

Palavras-chave: Teologia da Cruz. Sofrimento. Cuidado. Martinho Lutero.

INTRODUÇÃO

Os grandes questionamentos que surgem no decorrer da vida humana normalmente têm suas raízes na dor, no sofrimento, nas tragédias, nos males decorrentes do mundo e circunstâncias que se vê, e se vivencia. Por esta razão, muitas pessoas têm dificuldade de aceitar o amor de Deus, precisando vivenciar situações tão tristes e desesperadoras. Entretanto, quando olhamos para a história – seja ela história geral, ou mesmo a história da própria vida – pode-se encontrar e perceber a ação divina (de Deus) nos momentos mais cruciais e desalentadores da humanidade, e por que não dizer, das nossas próprias realidades de vida.

Por mais dolorosos que possam ser certos acontecimentos, eles vão além do nosso entendimento e compreensão. Se na visão humana parecem “terríveis”, às vezes é ali que se conhece mais a graça, a ação, e muitas vezes a intervenção de Deus. Conforme Lewis, Deus sussurra no nosso prazer e fala à nossa consciência, mas grita em nossa dor; ela é o seu megafone para acordar um mundo surdo (LEWIS, 2006, p 81). Normalmente o problema está no fato que nossa percepção e entendimento

¹ Doutorando em Teologia pela Faculdades EST. Bolsista da CAPES. Email: marceloealaine@ibest.com.br.

do mundo, da vida, de Deus são limitados, e, da mesma forma que os discípulos de Jesus ao verem a crucificação ficaram tristes e sem rumo, o ser humano caminha nesta mesma condição e direção. Tudo isto revela o quanto o ser humano, o cristão, é por diversas vezes imaturo. Certamente é por isso, que John Maxuell afirma que, “o cristão imaturo é aquele que vê Deus somente nas coisas boas; o cristão maduro é aquele que vê Deus nas coisas boas, mas o vê também nas coisas ruins”. Falta muitas vezes resiliência, que é, a capacidade humana para enfrentar, vencer e ser fortalecido ou transformado por experiências de adversidade (GROTBERG, 2005, p. 160).

Contudo, Deus, que é cuidadoso, amoroso, gracioso, compreende até mesmo estes sentimentos – pois Ele também passou por eles - e não deixa de cuidar e agir nas vidas dos seres humanos em qualquer que seja a situação. A promessa que Jesus deixou para os discípulos depois da ressurreição antes de ir para o céu foi: “eis que estou convosco todos os dias até a consumação dos séculos” (BÍBLIA, 2002, Mt 28.20).

1.DEUS MEU! DEUS MEU! PORQUE...?

O sofrimento está presente em todos os cantos da Terra. Ele afeta toda a humanidade. É bem verdade que em proporções diferentes, mas de alguma forma, em algum tempo da vida, todo ser humano passará por algum tipo de sofrimento. Boa parte destes sofrimentos é fruto do próprio ser humano, mas há muito sofrimento sem explicação humana. Lewis coloca esta questão da seguinte forma:

tentei mostrar em um capítulo anterior que a possibilidade do sofrimento é inerente à existência de um mundo em que se acham as almas. Quando se tornam perversas, as almas decerto usam essa possibilidade para ferir umas às outras. E isso, talvez, seja o motivo de quatro quintos do sofrimento humano. Foi o ser humano, e não Deus, que produziu torturas, acoites, prisões, escravidão, armas, baionetas e bombas. É pela avareza e pela estupidez humana, e não pela sovinice da natureza, que temos pobreza e exploração do trabalho. Não obstante, continua a existir muito sofrimento que não pode ser atribuído a nós (LEWIS, 2006, p. 101).

O sofrimento, no entanto, insiste em que se lhe dê atenção, pois, há muitas questões relacionadas ao sofrimento que são enigmáticas e, porque não dizer “misteriosas”, para nós seres humanos. Cabe evidenciar que não é apenas o sofrimento que traz a dor, mas a falta de explicação e de respostas frente a essa situação se torna ainda mais angustiante (ERNEST, 2004, p. 14). Em suma, tendo-se respostas ou não para tais indagações, pode-se afirmar que é em meio ao sofrimento e à dor que surge, com mais intensidade, a pergunta pelo sentido da vida e de Deus, que se preocupa com a nossa existência enquanto seres humanos (GERSTENBERGER, 1979, p.25).

2.A TEOLOGIA DA CRUZ DE LUTERO

19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas;

20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz (LUTERO, OSEL, 1987, p.39).

Pensar em teologia da cruz é voltar nossos olhos para o eixo central do cristianismo, pois, cristianismo sem cruz não seria cristianismo. A teologia da cruz nos remete a morte, sepultamento e ressurreição de Jesus Cristo. Ali está o embrião desta Teologia. A mensagem da morte, sepultamento e ressurreição de Jesus foi anunciada pelos profetas vetero-testamentários e cumprida no Gólgota, dessa forma tornou-se e, é a base do evangelho. Os apóstolos de Jesus Cristo, de maneira especial o apóstolo Paulo, foi quem enfatizou a importância e a necessidade de tornar imprescindível a mensagem da cruz. Escrevendo sua primeira carta aos Coríntios Paulo afirma, “porque decidi nada saber entre vós, senão a Jesus Cristo e este crucificado” (A BÍBLIA SAGRADA, 2002, 1 Co 2.2).

Entretanto, é com Martinho Lutero que a expressão *teologia crucis* – teologia da cruz-vai ganhar maior notoriedade. A teologia da cruz de Lutero, para muitos intérpretes do reformador, não é meramente uma doutrina evangélica entre outras, mas a principal chave hermenêutica para a orientação teológica de Lutero. A *teologia crucis* reafirma a convicção de Lutero de que “o que faz um teólogo é viver, ou melhor, viver e ser condenado, e não entender, ler ou especular” (LUTERO, OSEL, Vol. 1, p.42). A teologia da cruz dirá que Deus se revela na cruz, na abscondicidade e na fé, sendo que a imagem de um Deus que não pode permitir ao ser humano a contemplação direta da sua face, abre para Lutero a possibilidade de refletir a abscondicidade de Deus (ERNEST, 2007, p. 17).

O chamado terceiro preceito de Lutero surge de sua compreensão da teologia da cruz: trata-se de uma teologia feita por pessoas afligidas, assaltadas, oprimidas e sob provação. Ela é uma certa prática (*usus*); uma maneira de fazer teologia, uma disposição que surge da própria experiência de provação (*tentatio*). A teologia da cruz como *Anfechtung*² é, por definição, o oposto de fatalismo ou triunfalismo; ela é, pelo contrário, a prática de entrar no meio de uma batalha contra o sofrimento

2 A palavra *tentatio* significa “provação”, “teste”, “estar sob ataque”. Ela é frequentemente usada para descrever os efeitos de uma doença. A palavra inglesa *temptation* [tentação], cujo significado primeiro é *enticement*[sedução], simplesmente não exprime *tentatio* com precisão. Lutero a traduz para o alemão por *Anfechtung*, que exprime “tribulação”, “estar em uma luta”, “sob provação”, “preso na provação de ser testado”. *Anfechtung* descreve a dor e o desespero que se sentem com o medo e o Angst de se aproximar de um erro terrível, de ser impelido para a borda. Na *Anfechtung*, não se é assistido pela aprovação de outras pessoas, mas desprezado e criticado. Lutero afirmava que essa é a única maneira de chegar à verdade teológica. In: WESTHELLE, 2008, p. 50.

(WESTHELLE, 2008, p. 50). Para Westhelle,

A teologia da cruz não é um discurso nem uma doutrina. É um modo de vida que vivenciamos. É uma história que, se contada verdadeiramente, corteja o perigo, mas também passa para uma solidariedade esperançosa, a solidariedade das pessoas que são comovidas pela dor de Deus em meio a este mundo ou pela dor do mundo em meio a Deus (WESTHELLE, 2008, p.13).

A *teologia crucis* convida a teóloga a uma forma de vida evangélica que moldará e remoldará continuamente a orientação da pessoa crente para com o pensamento e a prática cristãos (HELMES, 2013, p. 257). É por isso que Lutero vai dizer, “o teólogo da cruz diz as coisas como elas são”.

A teologia da cruz de Lutero sempre nos lembra da presença de Deus em meio ao sofrimento que o ser humano enfrenta. Esta Teologia, além de nos chocar e impactar inicialmente, por ver Deus na segunda pessoa da Trindade indo à cruz, ela, por outro lado, traz alento, forças e esperança para todo aquele que sofre ou passa por determinado período de tribulação. Através dela percebe-se claramente que Deus se importa com o sofrimento humano, e cuida daqueles que sofrem. A Bíblia não nega a realidade de morte, inferno e sofrimento. Mas ela proclama que, em meio a tudo isso, é que Deus nos estende a sua mão. Portanto, não há o que temer, mas deve-se unicamente confiar nesse Deus (BRAKEMEIER, 1990, p. 67). O Filho de Deus não veio para destruir o sofrimento, mas para sofrer conosco. Ele não veio para destruir a cruz, mas para sobre ela se deitar. De todos os privilégios específicos da humanidade, foi este que Ele escolheu para Si mesmo, é do lado da morte que Ele nos ensinou o caminho da saída e a possibilidade da transformação (LOEWENICH, 1987, p. 17).

Certo é que, a partir da teologia da cruz de Lutero, a cruz não significa derrota e impotência, mas é sinal de poder justamente no abdicar do poder normalmente concebível, tornando-se Cristo poderoso naquilo que é aparentemente fraqueza (PICH, 1991, p. 39). Assim também ocorre em relação à ajuda de Deus: a ajuda de Deus permanece invisível à pessoa humana, e quando esta acredita estar mais abandonada por Deus é o momento em que a ajuda de Deus lhe está mais próxima (ERNEST, 2007, p.18). Conforme Altmann,

o local preferencial de Deus está cristologicamente determinado. Ele está ao lado dos angustiados, dos que dele dependem. Deus é o Deus abscondito que se revela na cruz, não no poder, mas na fraqueza. Contra a ânsia do progresso e ascensão, bem como contra os sistemas de dominação e privilégios, Lutero localiza Deus nos pecadores, nos fracos, pobres, necessitados e injustiçados. Em Cristo, Deus se identificou com eles, manifestando a sua solidariedade redentora e libertadora (ALTMANN, 1994, p. 55).

3. ELE – JESUS – PODE SOCORRER PERFEITAMENTE!

“Portanto, pode também salvar perfeitamente os que por ele se chegam a Deus, vivendo sempre para interceder por eles” (A BÍBLIA SAGRADA, 2002, Hb 7.25).

Como diz Bonhöffer, “um Deus que não sofre não nos pode libertar”. O problema reside entretanto em como entender o sofrimento de Deus. Como falar sobre ele? (BOFF, 1978, p.138). O fato de Jesus Cristo ter passado por tantos sofrimentos enquanto aqui esteve na sua humanidade, faz com que ele saiba o que é sofrer por experiência. O fato dele ser Divino, faz com que possa socorrer aqueles que sofrem. Lutero fala da cruz como consolo, pois perante os sofrimentos de Cristo e de toda a sua dor, os nossos sofrimentos não são nada. Isso para nós deve servir como consolo, por saber que Deus faz o que quer e onde quer e ama e se preocupa conosco, agindo de forma ilimitada quando e onde lhe apraz (EBELING, 1988, p. 207).

Da atitude de Jesus que confiou e não deixou de esperar, e de sua atitude frente a sua própria morte, aparentemente fracasso e derrota, podemos tirar força para enfrentarmos os nossos sofrimentos e as dificuldades de nossos tempos (ERNEST, 2007, p. 21). Sendo extremamente necessário saber desvendar e anunciar a força contida na paixão de Jesus, a fim de que ela continue sendo força para os fracos, alento para os desiludidos, e esperança para todos os que sofrem, pois é ali, na cruz de Cristo que devemos buscar forças para suportar e enfrentar o sofrimento.

Uma das maneiras de perceber este socorro de Jesus para com as pessoas é olhar para o que Ele fez enquanto aqui viveu. As narrativas dos evangelhos estão recheadas de exemplos do cuidado, do socorro que Jesus concedeu a tantos quantos lhe buscaram. Não somente concedeu socorro aos que lhe buscaram, mas atendeu, consolou, e ajudou outros que nem mesmo o procuraram. A vida de Jesus, seu ministério, suas obras, seus feitos, giraram em torno de ir ao encontro daqueles que mais sofriam. São conhecidas as palavras de Jesus Cristo, “os sãos não precisam de médico, mas sim os que estão doentes”; “eu não vim chamar justos, mas pecadores ao arrependimento”. Stott destaca muito bem a atitude de Jesus em prestar socorro às pessoas das mais diferentes formas:

segundo, temos de considerar a atitude de Jesus para com as pessoas. Ele não desprezou a ninguém e a ninguém rejeitou. Pelo contrário, fez tudo o que podia para honrar àqueles a quem o mundo desonrava, e aceitar àqueles a quem o mundo abandonava. Ele foi cortês com as mulheres em público. Convidou os pequenos que fossem a ele. Ele proferiu palavras de esperança aos samaritanos e aos gentios. Ele permitiu que leprosos se aproximassem e que uma meretriz o ungissem e lhe beijasse os pés. Ele fez amizades com os rejeitados da sociedade, e ministrou aos pobres e aos famintos. Em todo esse diversificado ministério brilha o respeito compassivo que ele tinha para com os seres humanos. Ele reconheceu o valor dos homens e os amou,

e, amando-os, aumentou-lhes ainda mais o valor (STOTT, 1991, p. 256).

CONCLUSÃO

A cruz de Cristo e a cruz do cristão formam uma unidade. O sentido da cruz não se revela ao pensar contemplativo, mas apenas à experiência sofredora. O teólogo da cruz não está posicionado como espectador em relação à cruz de Cristo, mas ele próprio é envolvido neste acontecimento. Ele sabe que Deus só pode ser encontrado na cruz e no sofrimento (LOEWENICH, 1987, p. 111). Lutero afirma que, ele (Jesus) não consola a ninguém, a não ser os tristes; não vivifica a ninguém, a não ser aqueles que estão mortos; não justifica a ninguém, a não ser os pecadores. Do nada ele cria tudo (WA 42, 254, 6-8). Neste aspecto podemos perceber o cuidado de Deus em meio aos sofrimentos humanos, e a teologia da cruz de Lutero é sem dúvida uma enorme contribuição para todos aqueles que se encontram debaixo de enorme sofrimento, concedendo a estes consolo e esperança.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Hagnos, 2002.

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação – Releitura em Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.
BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo – paixão do mundo*. 2ª Ed., Petrópolis: Vozes, 1978.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Testemunho da fé em tempos difíceis*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

ERNEST, Daiane. *Sofrimento em Lutero*. São Leopoldo: Trabalho de pesquisa de graduação, T 547. 2007.

HELMES, Christine (Ed.). *Lutero – Um teólogo para os tempos modernos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2013.

GERSTENBERGER, Erhard S.; SCHRAGE, Wolfgang. *Por que sofrer? O sofrimento na perspectiva bíblica*. São Leopoldo: Sinodal, 1979.

GROTBERG, Edith Henderson. *Introdução: Novas tendências em resiliência*. In.: *RESILIÊNCIA: descobrindo as próprias fortalezas*. MELILLO, Aldo & OJEDA, Filho, Elbio Nestor Suáres. (Org.) Tradução Valério Campos. Porto Alegre: Artemed 2005.

LEWIS, C. S. *O problema do sofrimento*. São Paulo: Editora Vida, 2006.

LOEWENICH, Walther von. *A Teologia da Cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal,

1987.

LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. Vol.1. Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987.

PICH, Roberto Hofmeister. *O debate de Heildelberg e a teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: 1991.

STOTT, John. *A cruz de Cristo*. São Paulo: Editora vida, 1991.

WA – Weimarer Ausgabe (Edição de Weimar) das obras de Lutero.

WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2008.

RENOVAÇÃO ESPIRITUAL E PROTESTANTISMO BRASILEIRO: Os primórdios do movimento de renovação espiritual nas igrejas batistas brasileiras (décadas de 1950 e 1960)

Thiago Moreira¹

RESUMO

A presente comunicação tem como objetivo trazer algumas considerações sobre o movimento de renovação espiritual no protestantismo brasileiro (histórico, tradicional) cujo principal objetivo era trazer para o ambiente de culto das igrejas deste protestantismo a experiência religiosa pentecostal. Não raras foram as cisões e dissabores entre os que defendiam a carismatização (pautados na continuidade dos dons espirituais, tais como profecia, glossolalia, etc.) e aqueles que eram avessos a este movimento por atestarem sua ilegitimidade (em razão de experiências religiosas pautadas em forte emocionalismo). Podemos citar como fruto destas cisões a Igreja Luterana Renovada, Igreja Metodista Wesleyana, a Igreja Presbiteriana Independente Renovada e a Igreja Batista Renovada (também chamada de Batista Nacional). Nas igrejas batistas os nomes de Rosalee Mills Appleby, José Rêgo do Nascimento, Enéas Tognini e Rosivaldo de Araújo são recorrentes como precursores e principais divulgadores do que se chamou de “Renovação Espiritual”, movimento este que tem na Igreja Batista da Lagoinha, Belo Horizonte, Minas Gerais, um de seus principais expoentes e que será material empírico desta apresentação.

Palavras-chave: Protestantismo. Renovação Espiritual. Igrejas Batistas.

INTRODUÇÃO

Rubem Alves (1979, p. 28-29) defende, ou melhor, constata, com razão, a existência de não um, mas diversos protestantismos. Todos eles seriam fruto de rupturas e continuidades na unidade ideológico-teológica que nutrem as diversas igrejas. Já à época (década de 1970), Rubem Alves atestava as constantes alterações percebidas em várias igrejas no Brasil nas duas décadas anteriores à elaboração de sua obra na qual lança suas considerações acerca de um tipo ideal de protestantismo ao qual lhe calhou chamar de Protestantismo de Reta Doutrina (PRD).

A insurgência de novas ou renovadas e distintas formas e até mesmo divergentes estruturas teológicas nas igrejas protestantes, não recebeu um tratamento uniforme. Há igrejas em que esta nova articulação da fé não se apresentou como um perigo

¹ Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR). Bacharel em Direito. Bolsista Capes. E-mail: thia-go_moreira83@yahoo.com.br

concreto, e outras nas quais novas articulações ameaçavam a ortodoxia, o domínio do discurso teológico tradicional. Como aponta Rubem Alves (1979, p. 29), em alguns casos certas igrejas não viram a uniformidade doutrinal como essencial à unidade da comunidade, para outras, a unidade intelectual se constitui na marca fundamental da unidade e da identidade.

O advento desta expansão pentecostal, ou melhor, da experiência pentecostal em meio às igrejas protestantes tradicionais trouxe à baila novas formas de experienciar sua religiosidade, que para uns seria uma forma mais livre, emocional e viva, para outros, uma forma herética, irracional e infantil. Assim, a questão do batismo no Espírito Santo e as possíveis manifestações que lhe seriam características apresentaram-se como um desafio teológico e institucional, como no caso deste estudo, para as igrejas batistas.

Foi especialmente durante as décadas de 1950 e 1960 que a experiência pentecostal adentrou as portas do protestantismo tradicional histórico como uma possibilidade de se (re)apropriar de uma espiritualidade originária do protocristianismo e dar à experiência religiosa protestante um novo fôlego.

Esta entrada pentecostal, carismática, no protestantismo não se deu uniformemente, como já dito as tensões provocaram desgastes institucionais que, em alguns casos, culminaram em cisões e posterior formação de novas denominações eclesiais.

1. A RENOVAÇÃO ESPIRITUAL NAS IGREJAS BATISTAS BRASILEIRAS

Dentre o movimento de carismatização das igrejas batistas brasileiras algumas figuras se destacam Rosalee Mills Appleby, Enéas Tognini, Rosivaldo Araújo (autor do hino “Obra Santa” que se tornou hino oficial do movimento) e José Rego do Nascimento.

É Certo que um movimento como este, que alcançou proporção nacional, não se resume à atuação destas pessoas, porém, estas se destacam pela influência na propagação do movimento de renovação espiritual, com ficou conhecido o movimento carismático protestante brasileiro por muitos de seus adeptos. Outrossim, não se resume a um único momento histórico, visto que é fruto de um desenvolvimento histórico-linear (com assimilações e mudanças) e herdeiro de diversos acontecimentos que lhe antecederam e que lhe foram concomitantes, como os avivamentos norte-americanos nos séculos XVIII e XIX, o avivamento pentecostal na Rua Azusa (1906), a chegada do pentecostalismo “clássico” representado na fundação da Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembleia

de Deus (1911), o movimento pentecostal americano, o carismatismo nas igrejas protestantes históricas e tradicionais em vários países na década de 1960, inclusive as que se instalaram no Brasil, mas em todos os casos pautava-se na busca por uma espiritualidade (re)avivada.

Neste sentido, as biografias de tais pessoas não podem ser negligenciadas no processo de compreensão deste movimento carismático no protestantismo brasileiro.

Rosalee Mills Appleby, juntamente com seu esposo, David Percy Appleby decidem em 1924 vir ao Brasil para o trabalho missionário após cursarem o Seminário Batista do Sul em Louisville, Kentucky, Estados Unidos.

A escolha pelo Brasil (e instalar-se em Belo Horizonte) parece ter sido influência do convívio do casal com Francisco Fulgêncio Soren, pastor da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, e Jane Filson Soren, sua esposa, que se encontravam de férias neste mesmo seminário batista. Outra possível causa de influência seria o contato e o encanto que David sentiu pelas narrativas da história e vida de Salomão Luiz Ginsburg, autointitulado “o judeu errante no Brasil”.

Dentre as barreiras que geralmente poderiam se apresentar para aqueles que adentram a um novo país, como barreiras linguísticas e culturais, soma-se a elas o ocorrido no dia 15 de outubro de 1925, quando Rosalee perde seu esposo e horas depois dá a luz a seu filho, também chamado de David.

Decidida a permanecer no Brasil a despeito do ocorrido, Rosalee passa ao trabalho missionário tanto nas ruas, “plantando igrejas” e escrevendo livros e folhetos, chamados de “Vida Vitoriosa” os quais enviava aos pastores e líderes batistas, com mensagens acerca de avivamento espiritual e revestimento de poder. Mensagens que certamente eram fruto das inspirações avivalistas que recebera e que a nutriam.

A busca por avivamento, por um novo fôlego, na obra missionária e eclesiástica remete à crítica que se fazia ao protestantismo tradicional das igrejas históricas de missão ou de imigração que se alocaram no Brasil.

Dentre os pastores que comungaram com os desejos de Rosalee por renovação espiritual, Enéas Tognini e José Rego do Nascimento, podem ser citados e foram reconhecidos divulgadores da renovação espiritual.

O pastor José Rego do Nascimento foi considerado, por muitos, o sucessor do trabalho de renovação espiritual iniciado por Rosalee. Para João Leão dos Santos Xavier (1997, p. 68), Rosalee Mills Appleby lançou as bases do avivamento através de seus folhetos e livros, mas José Rego do Nascimento “espalhou fogo na seara. Ele é de fato o primeiro entre todos. Foi ele quem levou a chama do avivamento, chamado de Renovação Espiritual, a todos os cantos do país do Cruzeiro do Sul”.

Os indícios da influência pentecostal na vida do pastor José Rêgo do Nascimento podem ser vislumbrados ainda em meados da década de 1950, quando teve contato com literaturas avivalistas, pentecostais, que pregavam a atualidade dos dons e os folhetos de Rosalee.

José Rêgo do Nascimento passa por uma experiência pentecostal ao ser batizado no Espírito Santo no dia 20 de setembro de 1955 quando exercia o pastorado na Igreja Batista de Vitória da Conquista. Xavier (1997, p. 54) narra que José Rêgo se viu “invadido por um fogo, que lhe entrou pelo peito e produziu nele uma dinamização tal, que ele caiu sentado na cadeira. Ria. Ria e chorava ao mesmo tempo”.

Em 1958, José Rêgo recebe correspondência de um pequeno grupo de batistas em Belo Horizonte convidando-o para pastoreá-los. O convite é aceito. Tal grupo futuramente comporia a Igreja Batista da Lagoinha que possui um papel de alta relevância na promoção do movimento de renovação espiritual e nas discussões entre os batistas sobre a legitimidade ou não de tal movimento.

Ainda em 1958, José Rêgo do Nascimento participa com Rosalee Appleby do Congresso da Mocidade Batista do Sul do Brasil. Este Congresso, que se realizou em julho de 1958, tinha entre seus palestrantes Rosalee Appleby e José Rêgo do Nascimento.

Foi durante este Congresso que Enéas Tognini (pastor batista) teve contato mais íntimo com esta mensagem avivalista se tornando, a partir daí e de seu batismo com o Espírito Santo no dia 16 de agosto de 1958, um dos grandes divulgadores e defensores desta experiência pentecostal no meio batista e no protestantismo tradicional como um todo.

Entre os dias 11 e 18 de outubro de 1958, outro congresso entraria para os anais deste ainda incipiente movimento carismático no protestantismo brasileiro. A “Semana de Renovação” organizada pelo Grêmio do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Rio de Janeiro, com o tema “O Pentecoste se repete?” que teve como um dos preletores o pastor José Rêgo do Nascimento (XAVIER, 1997, p. 58-59).

No penúltimo dia do evento, uma sexta-feira, o pastor José Rêgo foi convidado por alguns seminaristas para participar de uma reunião de oração (vigília) na biblioteca do Seminário. José Rêgo, em carta endereçada a Enéas Tognini (TOGNINI; ALMEIDA, 2007, p. 55-57), narra que cerca de 50 seminaristas oravam e cantavam até que, por volta da quarta oração “aconteceu pentecostes. O Espírito caiu sobre a casa, possuindo a muitos. Alguns seminaristas se deixaram cair no chão, outros por sobre as mesas, outros se levantaram e muitos confessavam pecados em voz alta, ouvindo-se gemidos e sons de choro incontido”. As experiências narradas eram variadas, riso, choro, alguns pediam para que a experiência parasse por não mais

suportarem e outros, pelo contrário, não queriam que ela cessasse.

Entretanto, a carismatização não se enveredava na seara protestante sem conflito ou resistências.

2. TENSÕES E RUPTURAS

Para os batistas a reta doutrina sempre foi alvo de grande preocupação, motivo pelo qual a ortodoxia de seus seminários eram um dos eixos pelos quais giravam alguns de seus maiores conflitos (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 108). Tal reta doutrina gerou certa forma de fundamentalismo que se pauta, dentre outras, na inerrância das Escrituras e na impossibilidade de negociar a interpretação que foi adotada como fidedigna em face de movimentos que lhe sejam contrárias. É neste sentido que trabalharemos com o termo fundamentalismo.

Nestes encontros e desencontros entre fundamentalistas das igrejas protestantes tradicionais e carismáticos as principais críticas partem do campo teológico-doutrinário, mas que refletem de forma incontestável em sua práxis. Enquanto os fundamentalistas acusam os carismáticos de “darem primazia à experiência religiosa em vez da fidelidade doutrinária, aqueles devolvem a acusação, alegando que a falta dessa experiência afeta os resultados da leitura da Bíblia” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 131).

E é justamente nesta crítica que se pautaram aqueles que buscavam um (re)avivamento nas igrejas protestantes, já que acreditavam que a ortodoxia e a rigidez doutrinária enrijeceram a espiritualidade que era praticada no seio destas igrejas tornando mais fria e apática.

Não obstante o episódio ocorrido na biblioteca do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil ser considerado o epicentro, o ponto zero, deste movimento. Existem pontos de tensão anteriores que poderiam ser trazidos a lume.

Neste sentido, é válido lembrar que o contato dos batistas brasileiros com a experiência pentecostal não se deu primeiramente no decurso deste movimento renovacionista. Seria o caso da vinda dos missionários suecos, Gunnar Vingren e Daniel Berg, que mais tarde seriam considerados precursores do movimento pentecostal brasileiro.

Outros pontos de tensão também podem ser vistos nos debates veiculados nos textos do “O Jornal Batista” das décadas de 1950 e 1960.

Diante da irrupção do movimento carismático e tendo em vista a necessidade dos batistas em preservarem sua estrutura teológica e institucional, como critério de identidade, a Convenção Batista Brasileira (CBB) exarou parecer, chamado “parecer da Comissão dos Treze”, no qual ficou decidido que “qualquer experiência emotiva

ou sensível de cunho pessoal” que algum crente ou grupo de crentes tenha tido e atribua ao Espírito Santo, por mais genuína que seja para o indivíduo ou para o grupo, “de modo nenhum pode constituir um exemplo ou um padrão a ser imitado por outros crentes, nem tampouco pode constituir base para doutrinação dos outros ou para campanhas de avivamento”.

Após, na década de 1965, algumas igrejas batistas foram desligadas ou desligaram-se da CBB formando, mais adiante, a Convenção Batista Nacional (CBN) na qual se filiaram as igrejas batistas renovadas.

3. A IGREJA BATISTA DA LAGOINHA NO EPICENTRO DA RENOVAÇÃO ESPIRITUAL

Atualmente, ao falarmos sobre a Igreja Batista da Lagoinha (IBL), Belo Horizonte, Minas Gerais, seria quase natural sua associação com o seu grupo de louvor chamado “Diante do Trono”, inclusive, induzindo uma possível hipótese de que a constituição desta denominação data de momento próximo ao de formação do grupo. Entretanto, a história da IBL inicia-se na década de 1950 e representa um bom ponto de partida para a compreensão da renovação espiritual.

Fundada em 20 de dezembro de 1957, a IBL, forma-se da união de alguns membros da igreja batista do Barro Preto e Floresta (aproximadamente 30 pessoas) que tinham o intuito de congregarem, inclusive chamando o pastor José Rego do Nascimento para dirigir os trabalhos da igreja, já em maio de 1958.

José Rêgo do Nascimento, que já havia passado por uma experiência pentecostal, ao mesmo passo em que dirige os trabalhos da igreja, inicia um ministério itinerante propagando o avivamento em igrejas e congressos, inclusive através de um programa de rádio chamado, por sugestão de Rosalee Appleby, Renovação Espiritual, nome este que passou a identificar o movimento carismático no protestantismo brasileiro.

Contudo, esta mensagem avivalista não encontrou guarida na unanimidade dos membros, instalando a mesma crise doutrinária que permearia as discussões das outras igrejas batistas e respectivas convenções estaduais (e nacional).

As consequências dos eventos na biblioteca do Seminário Batista do Sul do Brasil, forma sentidas inclusive no seio da IBL. Pouco tempo depois, um grupo de pessoas membros da IBL, autointitulada “Minoria Fiel” foi contrária às mensagens avivalistas o que culminou na retirada dos demais membros, já que o contrato de aluguel do galpão onde a IBL se instalava estava em nome de um dos que eram membros desta “Minoria Fiel”.

A renovação espiritual permaneceu sendo propagada e a IBL passava a se

diferenciar do tradicionalismo que era característico até então das igrejas batistas, inclusive, com várias vigílias e cultos que se estendiam para além de um horário pré-fixado, onde havia manifestação de dons espirituais, batismo com Espírito Santo e notícias de curas sendo realizadas no local, notadamente em um culto chamado “Culto de Poder” ou culto da oração da fé, que foi um culto organizado pelo pastor José Rêgo do Nascimento. após uma visita a uma das campanhas promovidas pelo bispo Robert McAlister. Por estes motivos, dentre outros, a IBL é um dos principais exemplos do que se convencionou chamar protestantismo renovado.

CONCLUSÃO

Neste breve texto, a intenção era trazer alguns aspectos que possam contribuir para a compreensão do movimento carismático no protestantismo brasileiro, notadamente nas igrejas batistas.

Outrossim, não só contribuições para a compreensão daquele momento histórico propriamente dito, mas de suas possíveis e prováveis influências nas igrejas que dele derivaram ou por ele se deixaram influenciar nos anos que se seguiram. É o caso da IBL, uma igreja que foi fundada na irrupção deste movimento carismático onde as manifestações dos dons espirituais eram noticiadas e pregadas.

Partindo dos elementos desta estrutura ideológico-teológica (doutrinária) poderemos traçar possíveis conexões no entendimento das formações protestantes atuais.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Ática, 1979.

MENDONÇA, Antonio Gouvea. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Bernardo do Campo: Editora IMS, 1995.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **Protestantes, pentecostais & ecumênicos**. Org. Leonildo Silveira Campos. 2. ed. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

TOGNINI, Enéas; ALMEIDA, Silas Leite de. **História dos Batistas Nacionais**. Brasília: LERBAN, 2007.

VELASQUES FILHO, Prócoro; MENDONÇA, Antonio Gouvea. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

XAVIER, João Leitão dos Santos. **Colunas da Renovação**. Brasília: Lerban, 1997.

Sacrifício Iurdiano: uma tentativa de explicação e interpretação do sacrifício monetário nas perspectivas do fiel e da instituição em uma IURD em Belém, Pará

Samuel Marques Campos¹

RESUMO

O centro teológico da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) consiste no “sacrifício” que é o exercício da “fé em ação”, ou seja, é a entrega de dinheiro para a solução de problemas financeiros, familiares, de saúde etc. Desta forma, me proponho a fazer uma leitura do sacrifício no “Cenáculo do Espírito Santo”, templo central da IURD em Belém, Pará, levando em consideração as perspectivas estruturalistas de Lévi-Strauss e interpretativas de Geertz, as quais Azzan Jr. procurou conciliá-las. Baseado na proposta deste, eu busco explicar a estrutura “lógica” do sacrifício nos rituais iurdianos (Lévi-Strauss) e, para complementar as análises, me lanço a interpretar as percepções dos fieis acerca do ato de entregar o sacrifício monetário. Este texto está dividido em três partes principais. A primeira trata das abordagens antropológicas de Lévi-Strauss e Geertz e como Azzan Jr. busca conciliá-las. Em seguida, trabalho a concepção iurdiana sobre o sacrifício, buscando explicar as dinâmicas de seu funcionamento. Já na terceira e última parte, faço uma reflexão da visão do fiel sobre o sacrifício lançando mão de uma perspectiva interpretativa.

Palavras-chave: IURD, sacrifício, estruturalismo, interpretação.

1. EXPLICAR E/OU INTERPRETAR?: AS ABORDAGENS LÉVI-STRAUSSIANAS E GEERTZIANAS

Para muitos as abordagens antropológicas de Lévi-Strauss e Geertz são incompatíveis e não podem ser utilizadas em conjunto para estudos antropológicos hodiernos da religião. No entanto, Azzan Jr. (1993) procura compreender as peculiaridades de cada uma dessas abordagens e aponta um caminho possível em que as duas visões não sejam vistas como antagônicas, mas sim como complementares.

Nessa tentativa, Azzan Jr. se ancora em Paul Ricoeur que, por sua vez, ao trabalhar os dois modelos, explicativo e compreensivo, informa no início de um de seus artigos: “Quiero decir de inmediato que hermenéutica y semiótica textual

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará, e atualmente Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA-UFPA). É Docente Acadêmico e Coordenador de Extensão da Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE). E-mail: samuel.campos@fatebe.edu.br.

no son dos disciplinas rivales que se enfrenten en el mismo nivel metodológico” (RICOEUR, 1997, p. 91).

A antropologia de Lévi-Strauss é baseada no estruturalismo linguístico. Ela é explicativa e objetiva, ancorada na sintaxe e estrutura que está por trás (inconsciente) de determinada ação social. Já a antropologia de Geertz é interpretativa, compreensiva e intersubjetiva. Esta última abordagem está mais preocupada com a semântica das ações e em como interpretar os simbolismos de tais ações.

2. CONCEPÇÃO IURDIANA SOBRE O SACRIFÍCIO: PERSPECTIVA EXPLICATIVA

Azzan Jr. trabalha as duas perspectivas antropológicas e procura conciliá-las. Para ele essa proposta é possível, pois “enquanto o modelo estrutural *modela* seu objeto, o interpretativo *informaliza* o seu [...]”. Isto significa que “[...] Se o conhecimento operado por uma antropologia resulta numa codificação de leis regulares, o conhecimento obtido pela outra resulta na compreensão de um evento, que não tem na influência das leis sua explicação” (AZZAN Jr., 1993, p. 21-22, grifos do autor). Assim, nessa conciliação, é importante explicar a dinâmica que norteia o funcionamento do sacrifício.

1.1 ELEMENTOS DO SACRIFICIO IURDIANO

Há basicamente dois componentes essenciais do sacrifício: a oferenda (vítima) e a divindade a quem se destina o sacrifício. A oferenda, na IURD, não é um ser vivo, mas “um objeto [que] passa do domínio comum ao domínio religioso – ele é consagrado” (MAUSS, 2005a, p. 15). No caso trata-se de bens ou dinheiro.

Na IURD os sacrifícios podem ser divididos em basicamente três: Fogueira Santa de Israel, dízimos e ofertas de sacrifício.

A Fogueira Santa de Israel é uma campanha da IURD realizada duas vezes ao ano: uma no meio do ano e outra no final do ano. Conforme o relato bíblico do capítulo 22 do livro bíblico de Gênesis 22, o registro informa que acontece a maior prova da vida do patriarca: Deus pede que ele sacrifique seu único filho, Isaque, para Deus. Apesar de parecer absurda, a ordem é acatada. Abraão sobe no monte “Moriá” e vai sacrificar seu filho. No momento em que levanta o cutelo para sacrificá-lo, um anjo aparece, o impede de completar o ato e afirma que Deus está satisfeito com a sua obediência. Assim, o fiel é estimulado a sacrificar através de ofertas, seguindo o exemplo do personagem bíblico Abraão (FOGUEIRA SANTA, 2012).

De forma similar, se alguém deseja receber uma benção, terá de, à semelhança de Abraão, sacrificar. Assim, ofertas são oferecidas e pastores levam-nas a Israel

para orar em locais bíblicos que retratam a vitória de vários personagens, a fim de que os fieis que sacrificaram sejam abençoados nos seus pedidos, à semelhança dos personagens bíblicos.

O dízimo é a décima parte de tudo o que o fiel arrecada em um mês, sendo uma demonstração de fidelidade, e as ofertas são demonstrações de amor do fiel para com Deus (EM QUE CREMOS, 2013).

Já as ofertas de sacrifício, para Panceiro, “significa a renúncia voluntária de alguma coisa [...] em troca de algo muito mais importante ainda”. Trata-se de “perder um pouco agora, para ganhar muito mais depois” (2002, p. 60). Todo sacrifício possui dois aspectos necessários: o aspecto espiritual e o aspecto físico. O primeiro corresponde à fé e o aspecto físico é o “tamanho e a qualidade do sacrifício, que mostra o grau de fé da pessoa que sacrifica”, ou seja, trata-se da materialização da fé (PANCEIRO, 2002, p. 61).

Em programas televisivos e nas literaturas da IURD, percebe-se que o fiel sempre é estimulado a ir ao templo, pois é lá que a benção será obtida (MARIANO, 2010). É dentro do templo, no momento de entrega do sacrifício, o fiel deve depositar o seu propósito no altar, que é o púlpito onde o pastor costuma realizar suas preleções. De acordo com “[...] certas lendas bíblicas o fogo do sacrifício não é outra coisa senão a própria divindade que devora a vítima ou, para dizer mais exatamente, o sinal de consagração que a inflama” (MAUSS, 2005b, p. 32). Portanto, o “altar” (púlpito) onde os sacrifícios de ofertas são entregues, santifica o sacrifício, pois é o local onde o pastor, o “homem de Deus” ministra. Assim, o templo é considerado local santo e consagrador da oferta.

1.2 “TOMA LÁ, DÁ CÁ”: O SACRIFÍCIO COMO UM INVESTIMENTO

A forma como a IURD trabalha com o dinheiro é parecida com transações do mercado financeiro. Macedo inclusive assume sem nenhum pudor que “o Deus deste mundo é o dinheiro. Os banqueiros não me deixam mentir. Oferta é investimento. Isso mesmo: oferta é investimento”. E a pessoa que investe no Deus que é pregado na IURD tem retorno certo. É o “toma lá, dá cá” (TAVOLARO; LEMOS, 2007, p. 207). Assim como nas aplicações financeiras, em que o cliente procura as menores taxas de administração, maior segurança e a melhor rentabilidade, Macedo ensina que Deus é o investimento certo e com os menores riscos. Vale a pena investir em Deus, pois o retorno é garantido.

A organização da igreja é extremamente centralizada. Os bispos e pastores que o auxiliam na organização são tratados como empreendedores. “Para Macedo

[...] o bom pastor é aquele que propicia os melhores resultados numéricos e financeiros à igreja” (MARIANO, 2004, p. 128). Há para os pastores, a “[...] fixação de metas de produtividade [...] num eficiente e agressivo mecanismo de arrecadação de recursos” (MARIANO, 2003, p. 121). E para conseguir levantamento de fundos, vários métodos e uma elevada e diferenciada quantidade de serviços mágico-religiosos são empregados para se continuar investindo no próprio negócio e aumentar as fileiras de clientes na busca de fidelização. Elementos mágicos, a mídia e estratégias de marketing são constantemente utilizados.

Mas não é apenas através da mídia que a igreja alcança seus alvos. Os suntuosos templos também fazem parte das estratégias de marketing. O templo de Salomão é um exemplo emblemático recente.

3. REFLEXÕES SOBRE O SACRIFÍCIO NA PERSPECTIVA DO FIEL: PERSPECTIVA INTERPRETATIVA

Para procurar compreender como o fiel entende o sacrifício lancei mão, além das informações das observações de cultos e utilizei dados de entrevistas (os nomes são fictícios). Neste tópico, à medida que forem trabalhadas as visões do fiel sobre o sacrifício, eu farei diálogo entre essas perspectivas com as categorias apresentadas por Marcel Mauss (2005a, 2005b, 1979).

1.1 MOSTRAR PARA DEUS QUE O FIEL TEM FÉ

Acerca das ofertas em dinheiro, a Sra. Joana ressalta: “eu creio que essa manifestação minha de colocar um voto no envelope e levar é uma manifestação pra Deus [...] de que eu creio nele [...]”. Ou seja, qualquer voto que o fiel fizer e se ele tiver proposto uma quantia em dinheiro para ofertar, esse gesto é para mostrar para Deus que se tem fé. Seguindo essa trilha, o Sr. José me disse que “[...] é dessa maneira [...] desses tipos de propósitos que a gente faz [...] agora tem que crer, né?”.

Essas informações de meus informantes me fizeram lembrar uma declaração de Mauss (2005a, p. 17) de que o sacrifício é uma espécie de “mediador” com a divindade e uma forma de agradá-lo, pois “O homem e o deus não estão em contato imediato”. Daí ser necessário o sacrifício juntamente com a fé para chamar a atenção de Deus. “As porções assim consagradas ao deus que personificava a consagração chegavam-lhe como fumaça de odor agradável” (MAUSS, 2005b, p. 43). Isto significa que o sacrifício e a atitude de fé do sacrificante devem agradar a divindade

1.2 CONSEGUIR AS BENÇÃOS DIVINAS

A Sra. Joana informa que o “[...] voto em campanha é manifestação de fé. Se você não crer, não entre no voto, não faça o voto, porque nada vai acontecer”. Ou seja, ela entrega o seu voto e se tiver fé, ela espera que Deus faça algo e dê o pedido que foi realizado através do sacrifício.

O sacrificante “se desfaz” do dinheiro para ter retorno da divindade. Mauss (2005b, p. 38) ressalta que “o destino da vítima [do sacrifício], sua morte próxima, tem como que um efeito de retorno sobre o sacrificante [...] É assim que a aproximação do sagrado e do profano”. Isto significa que o fiel sempre espera que o sacrifício sensibilize a divindade e bênçãos sobre ele venham. Isso ocorre porque o sacrifício libera uma força que é a bênção que retorna ao fiel. “É que com a morte do animal liberava-se uma força ambígua, ou melhor, cega, perigosa pela simples razão de ser uma força. Era preciso limitá-la, dirigi-la, domá-la” (MAUSS, 2005b, p. 40). No caso da cosmovisão dos fieis, a força que o sacrifício libera são bênçãos divinas, pois a oferta tem o poder de atrair vitórias sobre os pedidos realizados pelo fiel.

1.3 O FIEL NÃO ENTREGA DINHEIRO: É UMA AÇÃO PARA A DIVINDADE

De acordo com a Sra. Joana, o fiel neopentecostal não entrega dinheiro para sua igreja, mas sim oferece uma oferta de consagração:

[...] porque às vezes, esse voto que você faz era um dinheiro que você ia comprar um vestido... não é um sacrifício que você tá fazendo? [...] é nesse sentido [...] é um dinheiro que você ia comprar um televisor, que deixou de comprar [...] um anel, uma pulseira de ouro que você ia comprar ele para você [...] você deixou de comprar pra você e fez [...] é um sacrifício. Como é um sacrifício, o jejum [...] Existem várias maneiras de voto. Tem o voto do jejum, que é alimento, tem o voto de jejum de sair da mídia [período sem assistir televisão] [...] vinte e um dias sem ver televisão, meu irmão [...] os primeiros cinco dias foi bom, mas depois doeu. E o voto [...] que faz Deus olhar pra você, ele dói. Ele dói. Ele dói. Você vai assim [...] olha para aquela coisa que você ia comprar e você diz: “eu não vou comprar, mas eu vou entregar no altar pra que esse dinheiro ajude pregar a palavra de Deus”.

Nesse relato, o sacrifício está associado à privação, renúncia ou abnegação. O sacrifício não é o dinheiro em si. O que está em questão é a privação que o fiel passa para mostrar para a divindade que deseja agradá-la. Seja o jejum em que o fiel renuncia alimentação, ou assistir televisão para se consagrar mais a Deus ou até mesmo o dinheiro que se iria usar para usufruir algo.

1.4 PARA A IURD SE EXPANDIR PELO MUNDO

Ao conversar com a Sra. Joana, ela me falava do voto que se pode fazer com Deus. Além de mostrar sua fidelidade a Deus através do voto, Sra. Joana explica que se pode “oferecer oferta para o trabalho da igreja”, mas ela ressalta, mais adiante, que “[...] o dinheiro não vai pra Deus, porque Deus não precisa [...] o dinheiro vai para a necessidade da igreja pra ela crescer, expandi-la para 180 países [...] né?”. Posteriormente, ela observa que tem consciência de que “vou entregar no altar pra que esse dinheiro ajude a pregar a palavra de Deus”.

CONCLUSÃO

Nesta comunicação procurei utilizar a proposta *explicativa* levi-straussiana busquei encontrar a estrutura envolvida no sacrifício iurdiano. Destaquei os elementos do sacrifício de acordo com a instituição e a importância desses recursos para que a IURD prossiga crescendo no mercado religioso da fé.

No caso da visão *interpretativa* geertziana, busquei compreender os sentidos envolvidos no ato de entregar o sacrifício para os fieis. Para eles o sacrifício visa mostrar para Deus que ele tem fé, para conseguir as bênçãos divinas, é uma ação para a divindade, demonstrando seu relacionamento com Deus e, também, para a IURD se expandir pelo mundo.

Sei que se trata de um trabalho ainda preliminar e que devo prosseguir para aprimorar minha interpretação sobre o sacrifício. Também pretendo entrevistar mais fieis e tentar conversar com pastores. Estou ciente do caráter preambular desse trabalho, ficando as atualizações para trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

AZZAN Jr., Celso. **Antropologia e Interpretação**: Explicação e compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993. (Coleção repertórios).

EM QUE CREMOS. **Arca Universal**. Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com/institucional/emquecremos.html>>. Acesso em: 16 fev. 2013.

FOGUEIRA SANTA. **Arca Universal**. Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com/iurd/fogueirasanta/2012/julho/sobre-a-fogueira.html>>. Acesso em: 16 ago.

2012

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1975.

MARIANO, Ricardo. "Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal". **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

_____. **Neopentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. "Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais". **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 111-125, jun. 2003.

MAUSS, Marcel. "Definição e unidade do sistema sacrificial". In: _____. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005a, p. 15-24.

_____. "O esquema do sacrifício". In: _____. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005b, p. 25-54.

RICOEUR, Paul. "Hermenêutica y semiótica". **Cuaderno gris**, Madrid, n. 2, p. 91-106, 1997.

TAVOLARO, Douglas; LEMOS, Christina. **O Bispo**: A História Revelada de Edir Macedo. São Paulo: Larousse do Brasil, 2007.

Entrevistas

SANTOS, M. C. N. S. Depoimento [24 jun. 2012]. Entrevistador: Samuel Marques Campos. 2 arquivos mp3 (72 min e 24 seg). Entrevista concedida na residência da entrevistada em Belém, Pará.

SOUZA, C. S.; SOUZA, M. J. P. Depoimento [21 fev. 2013]. Entrevistador: Samuel Marques Campos. 4 arquivos mp3 (1 h 47 min e 36 seg). Entrevista concedida na residência dos entrevistados em Belém, Pará.

Sacrifício Iurdiano: uma tentativa de explicação e interpretação do sacrifício monetário nas perspectivas do fiel e da instituição em uma IURD em Belém, Pará

Samuel Marques Campos¹

RESUMO

O centro teológico da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) consiste no “sacrifício” que é o exercício da “fé em ação”, ou seja, é a entrega de dinheiro para a solução de problemas financeiros, familiares, de saúde etc. Desta forma, me proponho a fazer uma leitura do sacrifício no “Cenáculo do Espírito Santo”, templo central da IURD em Belém, Pará, levando em consideração as perspectivas estruturalistas de Lévi-Strauss e interpretativas de Geertz, as quais Azzan Jr. procurou conciliá-las. Baseado na proposta deste, eu busco explicar a estrutura “lógica” do sacrifício nos rituais iurdianos (Lévi-Strauss) e, para complementar as análises, me lanço a interpretar as percepções dos fieis acerca do ato de entregar o sacrifício monetário. Este texto está dividido em três partes principais. A primeira trata das abordagens antropológicas de Lévi-Strauss e Geertz e como Azzan Jr. busca conciliá-las. Em seguida, trabalho a concepção iurdiana sobre o sacrifício, buscando explicar as dinâmicas de seu funcionamento. Já na terceira e última parte, faço uma reflexão da visão do fiel sobre o sacrifício lançando mão de uma perspectiva interpretativa.

Palavras-chave: IURD, sacrifício, estruturalismo, interpretação.

1. EXPLICAR E/OU INTERPRETAR?: AS ABORDAGENS LÉVI-STRAUSSIANAS E GEERTZIANAS

Para muitos as abordagens antropológicas de Lévi-Strauss e Geertz são incompatíveis e não podem ser utilizadas em conjunto para estudos antropológicos hodiernos da religião. No entanto, Azzan Jr. (1993) procura compreender as peculiaridades de cada uma dessas abordagens e aponta um caminho possível em que as duas visões não sejam vistas como antagônicas, mas sim como complementares.

Nessa tentativa, Azzan Jr. se ancora em Paul Ricoeur que, por sua vez, ao trabalhar os dois modelos, explicativo e compreensivo, informa no início de um de seus artigos: “Quiero decir de inmediato que hermenéutica y semiótica textual

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará, e atualmente Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA-UFPA). É Docente Acadêmico e Coordenador de Extensão da Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE). E-mail: samuel.campos@fatebe.edu.br.

no son dos disciplinas rivales que se enfrenten en el mismo nivel metodológico” (RICOEUR, 1997, p. 91).

A antropologia de Lévi-Strauss é baseada no estruturalismo linguístico. Ela é explicativa e objetiva, ancorada na sintaxe e estrutura que está por trás (inconsciente) de determinada ação social. Já a antropologia de Geertz é interpretativa, compreensiva e intersubjetiva. Esta última abordagem está mais preocupada com a semântica das ações e em como interpretar os simbolismos de tais ações.

2. CONCEPÇÃO IURDIANA SOBRE O SACRIFÍCIO: PERSPECTIVA EXPLICATIVA

Azzan Jr. trabalha as duas perspectivas antropológicas e procura conciliá-las. Para ele essa proposta é possível, pois “enquanto o modelo estrutural *modela* seu objeto, o interpretativo *informaliza* o seu [...]”. Isto significa que “[...] Se o conhecimento operado por uma antropologia resulta numa codificação de leis regulares, o conhecimento obtido pela outra resulta na compreensão de um evento, que não tem na influência das leis sua explicação” (AZZAN Jr., 1993, p. 21-22, grifos do autor). Assim, nessa conciliação, é importante explicar a dinâmica que norteia o funcionamento do sacrifício.

1.1 ELEMENTOS DO SACRIFICIO IURDIANO

Há basicamente dois componentes essenciais do sacrifício: a oferenda (vítima) e a divindade a quem se destina o sacrifício. A oferenda, na IURD, não é um ser vivo, mas “um objeto [que] passa do domínio comum ao domínio religioso – ele é consagrado” (MAUSS, 2005a, p. 15). No caso trata-se de bens ou dinheiro.

Na IURD os sacrifícios podem ser divididos em basicamente três: Fogueira Santa de Israel, dízimos e ofertas de sacrifício.

A Fogueira Santa de Israel é uma campanha da IURD realizada duas vezes ao ano: uma no meio do ano e outra no final do ano. Conforme o relato bíblico do capítulo 22 do livro bíblico de Gênesis 22, o registro informa que acontece a maior prova da vida do patriarca: Deus pede que ele sacrifique seu único filho, Isaque, para Deus. Apesar de parecer absurda, a ordem é acatada. Abraão sobe no monte “Moriá” e vai sacrificar seu filho. No momento em que levanta o cutelo para sacrificá-lo, um anjo aparece, o impede de completar o ato e afirma que Deus está satisfeito com a sua obediência. Assim, o fiel é estimulado a sacrificar através de ofertas, seguindo o exemplo do personagem bíblico Abraão (FOGUEIRA SANTA, 2012).

De forma similar, se alguém deseja receber uma benção, terá de, à semelhança de Abraão, sacrificar. Assim, ofertas são oferecidas e pastores levam-nas a Israel

para orar em locais bíblicos que retratam a vitória de vários personagens, a fim de que os fieis que sacrificaram sejam abençoados nos seus pedidos, à semelhança dos personagens bíblicos.

O dízimo é a décima parte de tudo o que o fiel arrecada em um mês, sendo uma demonstração de fidelidade, e as ofertas são demonstrações de amor do fiel para com Deus (EM QUE CREMOS, 2013).

Já as ofertas de sacrifício, para Panceiro, “significa a renúncia voluntária de alguma coisa [...] em troca de algo muito mais importante ainda”. Trata-se de “perder um pouco agora, para ganhar muito mais depois” (2002, p. 60). Todo sacrifício possui dois aspectos necessários: o aspecto espiritual e o aspecto físico. O primeiro corresponde à fé e o aspecto físico é o “tamanho e a qualidade do sacrifício, que mostra o grau de fé da pessoa que sacrifica”, ou seja, trata-se da materialização da fé (PANCEIRO, 2002, p. 61).

Em programas televisivos e nas literaturas da IURD, percebe-se que o fiel sempre é estimulado a ir ao templo, pois é lá que a benção será obtida (MARIANO, 2010). É dentro do templo, no momento de entrega do sacrifício, o fiel deve depositar o seu propósito no altar, que é o púlpito onde o pastor costuma realizar suas preleções. De acordo com “[...] certas lendas bíblicas o fogo do sacrifício não é outra coisa senão a própria divindade que devora a vítima ou, para dizer mais exatamente, o sinal de consagração que a inflama” (MAUSS, 2005b, p. 32). Portanto, o “altar” (púlpito) onde os sacrifícios de ofertas são entregues, santifica o sacrifício, pois é o local onde o pastor, o “homem de Deus” ministra. Assim, o templo é considerado local santo e consagrador da oferta.

1.2 “TOMA LÁ, DÁ CÁ”: O SACRIFÍCIO COMO UM INVESTIMENTO

A forma como a IURD trabalha com o dinheiro é parecida com transações do mercado financeiro. Macedo inclusive assume sem nenhum pudor que “o Deus deste mundo é o dinheiro. Os banqueiros não me deixam mentir. Oferta é investimento. Isso mesmo: oferta é investimento”. E a pessoa que investe no Deus que é pregado na IURD tem retorno certo. É o “toma lá, dá cá” (TAVOLARO; LEMOS, 2007, p. 207). Assim como nas aplicações financeiras, em que o cliente procura as menores taxas de administração, maior segurança e a melhor rentabilidade, Macedo ensina que Deus é o investimento certo e com os menores riscos. Vale a pena investir em Deus, pois o retorno é garantido.

A organização da igreja é extremamente centralizada. Os bispos e pastores que o auxiliam na organização são tratados como empreendedores. “Para Macedo

[...] o bom pastor é aquele que propicia os melhores resultados numéricos e financeiros à igreja” (MARIANO, 2004, p. 128). Há para os pastores, a “[...] fixação de metas de produtividade [...] num eficiente e agressivo mecanismo de arrecadação de recursos” (MARIANO, 2003, p. 121). E para conseguir levantamento de fundos, vários métodos e uma elevada e diferenciada quantidade de serviços mágico-religiosos são empregados para se continuar investindo no próprio negócio e aumentar as fileiras de clientes na busca de fidelização. Elementos mágicos, a mídia e estratégias de marketing são constantemente utilizados.

Mas não é apenas através da mídia que a igreja alcança seus alvos. Os suntuosos templos também fazem parte das estratégias de marketing. O templo de Salomão é um exemplo emblemático recente.

3. REFLEXÕES SOBRE O SACRIFÍCIO NA PERSPECTIVA DO FIEL: PERSPECTIVA INTERPRETATIVA

Para procurar compreender como o fiel entende o sacrifício lancei mão, além das informações das observações de cultos e utilizei dados de entrevistas (os nomes são fictícios). Neste tópico, à medida que forem trabalhadas as visões do fiel sobre o sacrifício, eu farei diálogo entre essas perspectivas com as categorias apresentadas por Marcel Mauss (2005a, 2005b, 1979).

1.1 MOSTRAR PARA DEUS QUE O FIEL TEM FÉ

Acerca das ofertas em dinheiro, a Sra. Joana ressalta: “eu creio que essa manifestação minha de colocar um voto no envelope e levar é uma manifestação pra Deus [...] de que eu creio nele [...]”. Ou seja, qualquer voto que o fiel fizer e se ele tiver proposto uma quantia em dinheiro para ofertar, esse gesto é para mostrar para Deus que se tem fé. Seguindo essa trilha, o Sr. José me disse que “[...] é dessa maneira [...] desses tipos de propósitos que a gente faz [...] agora tem que crer, né?”.

Essas informações de meus informantes me fizeram lembrar uma declaração de Mauss (2005a, p. 17) de que o sacrifício é uma espécie de “mediador” com a divindade e uma forma de agradá-lo, pois “O homem e o deus não estão em contato imediato”. Daí ser necessário o sacrifício juntamente com a fé para chamar a atenção de Deus. “As porções assim consagradas ao deus que personificava a consagração chegavam-lhe como fumaça de odor agradável” (MAUSS, 2005b, p. 43). Isto significa que o sacrifício e a atitude de fé do sacrificante devem agradar a divindade

1.2 CONSEGUIR AS BENÇÃOS DIVINAS

A Sra. Joana informa que o “[...] voto em campanha é manifestação de fé. Se você não crer, não entre no voto, não faça o voto, porque nada vai acontecer”. Ou seja, ela entrega o seu voto e se tiver fé, ela espera que Deus faça algo e dê o pedido que foi realizado através do sacrifício.

O sacrificante “se desfaz” do dinheiro para ter retorno da divindade. Mauss (2005b, p. 38) ressalta que “o destino da vítima [do sacrifício], sua morte próxima, tem como que um efeito de retorno sobre o sacrificante [...] É assim que a aproximação do sagrado e do profano”. Isto significa que o fiel sempre espera que o sacrifício sensibilize a divindade e bênçãos sobre ele venham. Isso ocorre porque o sacrifício libera uma força que é a benção que retorna ao fiel. “É que com a morte do animal liberava-se uma força ambígua, ou melhor, cega, perigosa pela simples razão de ser uma força. Era preciso limitá-la, dirigi-la, domá-la” (MAUSS, 2005b, p. 40). No caso da cosmovisão dos fieis, a força que o sacrifício libera são bênçãos divinas, pois a oferta tem o poder de atrair vitórias sobre os pedidos realizados pelo fiel.

1.3 O FIEL NÃO ENTREGA DINHEIRO: É UMA AÇÃO PARA A DIVINDADE

De acordo com a Sra. Joana, o fiel neopentecostal não entrega dinheiro para sua igreja, mas sim oferece uma oferta de consagração:

[...] porque às vezes, esse voto que você faz era um dinheiro que você ia comprar um vestido... não é um sacrifício que você tá fazendo? [...] é nesse sentido [...] é um dinheiro que você ia comprar um televisor, que deixou de comprar [...] um anel, uma pulseira de ouro que você ia comprar ele para você [...] você deixou de comprar pra você e fez [...] é um sacrifício. Como é um sacrifício, o jejum [...] Existem várias maneiras de voto. Tem o voto do jejum, que é alimento, tem o voto de jejum de sair da mídia [período sem assistir televisão] [...] vinte e um dias sem ver televisão, meu irmão [...] os primeiros cinco dias foi bom, mas depois doeu. E o voto [...] que faz Deus olhar pra você, ele dói. Ele dói. Ele dói. Você vai assim [...] olha para aquela coisa que você ia comprar e você diz: “eu não vou comprar, mas eu vou entregar no altar pra que esse dinheiro ajude pregar a palavra de Deus”.

Nesse relato, o sacrifício está associado à privação, renúncia ou abnegação. O sacrifício não é o dinheiro em si. O que está em questão é a privação que o fiel passa para mostrar para a divindade que deseja agradá-la. Seja o jejum em que o fiel renuncia alimentação, ou assistir televisão para se consagrar mais a Deus ou até mesmo o dinheiro que se iria usar para usufruir algo.

1.4 PARA A IURD SE EXPANDIR PELO MUNDO

Ao conversar com a Sra. Joana, ela me falava do voto que se pode fazer com Deus. Além de mostrar sua fidelidade a Deus através do voto, Sra. Joana explica que se pode “oferecer oferta para o trabalho da igreja”, mas ela ressalta, mais adiante, que “[...] o dinheiro não vai pra Deus, porque Deus não precisa [...] o dinheiro vai para a necessidade da igreja pra ela crescer, expandi-la para 180 países [...] né?”. Posteriormente, ela observa que tem consciência de que “vou entregar no altar pra que esse dinheiro ajude a pregar a palavra de Deus”.

CONCLUSÃO

Nesta comunicação procurei utilizar a proposta *explicativa* levi-straussiana busquei encontrar a estrutura envolvida no sacrifício iurdiano. Destaquei os elementos do sacrifício de acordo com a instituição e a importância desses recursos para que a IURD prossiga crescendo no mercado religioso da fé.

No caso da visão *interpretativa* geertziana, busquei compreender os sentidos envolvidos no ato de entregar o sacrifício para os fieis. Para eles o sacrifício visa mostrar para Deus que ele tem fé, para conseguir as bênçãos divinas, é uma ação para a divindade, demonstrando seu relacionamento com Deus e, também, para a IURD se expandir pelo mundo.

Sei que se trata de um trabalho ainda preliminar e que devo prosseguir para aprimorar minha interpretação sobre o sacrifício. Também pretendo entrevistar mais fieis e tentar conversar com pastores. Estou ciente do caráter preambular desse trabalho, ficando as atualizações para trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

AZZAN Jr., Celso. **Antropologia e Interpretação**: Explicação e compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993. (Coleção repertórios).

EM QUE CREMOS. **Arca Universal**. Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com/institucional/emquecremos.html>>. Acesso em: 16 fev. 2013.

FOGUEIRA SANTA. **Arca Universal**. Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com/iurd/fogueirasanta/2012/julho/sobre-a-fogueira.html>>. Acesso em: 16 ago. 2012

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1975.

MARIANO, Ricardo. "Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal". **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

_____. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. "Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais". **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 111-125, jun. 2003.

MAUSS, Marcel. "Definição e unidade do sistema sacrificial". In: _____. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005a, p. 15-24.

_____. "O esquema do sacrifício". In: _____. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005b, p. 25-54.

RICOEUR, Paul. "Hermenêutica y semiótica". **Cuaderno gris**, Madrid, n. 2, p. 91-106, 1997.

TAVOLARO, Douglas; LEMOS, Christina. **O Bispo: A História Revelada de Edir Macedo**. São Paulo: Larousse do Brasil, 2007.

Entrevistas

SANTOS, M. C. N. S. Depoimento [24 jun. 2012]. Entrevistador: Samuel Marques Campos. 2 arquivos mp3 (72 min e 24 seg). Entrevista concedida na residência da entrevistada em Belém, Pará.

SOUZA, C. S.; SOUZA, M. J. P. Depoimento [21 fev. 2013]. Entrevistador: Samuel Marques Campos. 4 arquivos mp3 (1 h 47 min e 36 seg). Entrevista concedida na residência dos entrevistados em Belém, Pará.

GT 3 Exegese e teologia bíblica

3. Exegese e teologia bíblica

Coordenadores: Prof. Dr. Paulo Sérgio Soares – PUC Minas, MG; Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva – PUCRS, RS.

Ementa: A fé cristã acolhe a Bíblia como principal fonte alimentadora da mística que sempre motivou profundas transformações de inteiras sociedades. No entanto, na sociedade atual cada vez mais a religião e a fé estão sendo confinadas ao espaço íntimo de cada sujeito, com a consequente leitura intimista da Bíblia. Ela vai sendo reduzida a um amontoado de crenças de foro íntimo, como se não tivesse profundas raízes na vida social, política, econômica e cultural dos povos entre os quais ela se formou e foi transmitida, relida, ensinada e traduzida em ações transformadoras, ou seja, nos espaços públicos de muitos povos, ao longo de milênios. O presente GT quer acolher e ampliar as leituras de ambos os Testamentos que resgatem o caráter público da Bíblia, a fim de superar a redução ao intimismo em sua leitura e, por meio da exegese e da teologia bíblica, abrir horizontes novos para aqueles que alimentam com o texto sagrado sua mística de engajamento e transformação dos espaços públicos contemporâneos.

A continuidade do cordeiro de Deus no antigo testamento

Valney Veras da Silva¹

RESUMO

A relação entre o Antigo Testamento (doravante AT) e o Novo Testamento (doravante NT) da Bíblia Sagrada é um tema controverso na área dos estudos em Teologia Bíblica e Exegese. As correntes sobre a relação entre os dois Testamentos bíblicos se dividem segundo o grau de aceitação da continuidade e/ou descontinuidade entre eles. Bultmann (1963; 1964), por exemplo, defende a descontinuidade do AT para o NT, de modo que o AT tem apenas a função de fazer o cristão compreender a existência humana, quando o conduz à compreensão de Cristo no NT. No entanto, para este autor o AT nunca significará para os cristãos o que outrora, na antiguidade, significou para os judeus, pois no AT não se fala de Jesus. Para Bultmann (1963; 1964), não existe continuidade entre os Testamentos. Baumgärtel (1969) apresenta outra perspectiva de descontinuidade entre AT e NT. Segundo este autor, os que advogam em defesa da continuidade entre os Testamentos ignoram o fato de que os judeus do AT viveram uma religião sob condições históricas, culturais e religiosas diferentes dos cristãos do século I. Para Baumgärtel (1969) o fato de terem a experiência de um Deus é o fator que une os dois Testamentos. Por sua vez, Von Rad (1969), embora reconheça uma descontinuidade entre os Testamentos, apresenta um certo grau de continuidade a partir da reatualização das tradições religiosas mais antigas do AT para as tradições cristãs do NT. Neste eixo teórico está o objetivo deste trabalho, que visa investigar a continuidade entre AT e NT, a partir de considerações bíblico-teológicas pautadas sob uma metodologia linguístico-discursiva segundo Levinson (2007), ao tratar de pressuposição linguística, e segundo Maingueneau (1997; 2008) e Koch, Bentes e Cavalcante (2008), ao tratar de intertextualidade. O objeto desta investigação é a metáfora do cordeiro, usada no NT para fazer referência ao conceito representado pelo cordeiro no AT. Embora, neste estudo não seja desconsiderada uma descontinuidade entre os Testamentos, entende-se que o grau de continuidade é mais expressivo do que o apresentado por Von Rad (1969), e que se pode observar pela análise linguístico-discursiva dos textos bíblicos.

Palavras-Chaves: Teologia Bíblica, Continuidade e Descontinuidade, Intertextualidade.

INTRODUÇÃO

Duas são as orientações para o entendimento da relação entre o Antigo e o Novo testamento bíblicos. A primeira se refere a continuidade que há entre os dois testamentos. A teologia reformada, ou teologia da aliança, se posiciona como

¹ Pós-doutorando em Linguística – PNPd/CAPES pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

proponente deste primeiro tipo de relação. Para os que advogam tal concepção, não há distinções significativas entre a Velha e a Nova Aliança, de modo que o povo de Israel era a Igreja do Antigo Testamento (doravante AT), e que a Igreja do Novo Testamento (doravante NT) é apenas uma continuidade do Israel de Deus (Gl 6.16). A teologia reformada aponta para uma exegese que considera categorias semelhantes entre AT e NT. Como exemplo, podemos destacar o “batismo”, que é considerado a expressão da “circuncisão” no NT. Estes dois rituais têm em comum o serem a marca característica da aliança em suas respectivas alianças. Por este motivo, os cristãos que observam a teologia reformada batizam crianças recém nascidas, assim como era feito na circuncisão do AT.

As teologias que seguem a continuidade não apresentam problema em estabelecer relações entre os dois testamentos, devido a sua própria conjuntura exegética e teológica, que não será observada neste artigo. No entanto, as concepções que tem como base a descontinuidade entre AT e NT, apresentam certa dificuldade em estabelecer relações entre os dois testamentos. Por exemplo, estes não batizariam infantis por considerar que o Israel é o povo do AT e a Igreja é o povo do NT, e que apresentam diferenças significativas. Deste modo, não há relação que justifique o batizar crianças recém nascidas, assim como era realizada a circuncisão com os infantis com oito dias de nascidos (Lv 12.3).

Roop (1974) destaca três compreensões sobre os dois Testamentos no período da história da igreja cristã: a alegoria, a doutrinária e a histórica. As duas primeiras tratam da continuidade, enquanto a terceira da descontinuidade. Segundo Roop (1974), com a rejeição de Lutero da alegoria essa perspectiva de continuidade se encerrou. O aspecto doutrinário enfatiza que a Bíblia toda concebe a mesma orientação sobre Deus, o homem, o pecado, etc., segundo a proposta de uma teologia sistemática. Isto é, os dois testamentos não possuem distinções entre si em relação as doutrinas internas à Bíblia.

A concepção histórica, diferentemente da doutrinária, apresenta mudanças doutrinárias internas e tradições conflitantes. Tal abordagem enfatizou a história da religião de Israel, por considerar que a Escritura não foi composta como uma teologia sistemática, mas como uma teologia histórica. “Nas discussões não evangélicas contemporâneas, a ênfase tem sido mais a abordagem histórica” (FEINBERG, 2013, p. 71). Rudolf Bultmann é o expoente contemporâneo mais conhecido da abordagem histórica sobre os dois Testamentos, ou seja, da descontinuidade. Para Bultmann (1963), o AT tem uma função para o cristão, apesar da descontinuidade, que é o auxílio na compreensão da existência humana, visto que os dois testamentos compartilham o mesmo entendimento de existência.

Apesar de Bultmann (1964) conceber o AT e o NT como promessa e

cumprimento, não via uma justificativa para a continuidade entre ambos. Para o teólogo, a descontinuidade repousa no fato de que Israel via a dimensão teológica como cumprimento histórico, enquanto a Igreja no NT percebe a dimensão teológica segundo a perspectiva escatológica e supramundana. Para Bultmann, promessa no AT é uma realização histórica e empírica, e seu cumprimento no NT é um novo começo em Cristo. Segundo Feinberg (2013, p. 72), para “Bultmann [...] existe continuidade entre os Testamentos, mas não da forma que as pessoas do AT pensavam”.

Baumgärtel (1969), que também considera a descontinuidade entre AT e NT, justifica sua posição por considerar a religião do AT como uma concepção inteiramente diferente do cristianismo. O distanciamento entre os dois Testamentos está na diferença das condições históricas, culturais e religiosas em que AT e NT foram produzidos. A continuidade atestada por Baumgärtel está no único elo comum, segundo ele, entre os Testamentos: a presença do “Deus vivo”.

Von Rad (1969), por sua vez, é um expoente da continuidade entre AT e NT, a partir do conceito de reatualização. A partir de uma compreensão tipológica, o teólogo defende que o NT “reatualiza” o AT, que por si só nada tem a ver com um texto cristão. Neste sentido, apesar de pender mais para a continuidade, von Rad também concebe certa descontinuidade.

Creemos que há um grau de continuidade na descontinuidade entre AT e NT, e que não há continuidade ou descontinuidade absolutas e auto excludentes. O objetivo deste artigo é, através da intertextualidade linguística, apresentar essa continuidade, mesmo considerando o descontínuo entre os testamentos, no caso específico da expressão metafórica “Cordeiro de Deus” como citado por João Batista, em João 1.29 e 36. Observar-se-ão duas sessões: a primeira como um aporte teórico-metodológico sobre a intertextualidade linguística, e a segunda a análise a partir da intertextualidade entre AT e NT, através da expressão metafórica “Cordeiro de Deus”.

1. A LINGUÍSTICA NA EXEGESE BÍBLICA

A intertextualidade pode ser observada a partir de várias teorias, que, de modo geral acabam convergindo para o entendimento de um texto inserido em outro com a finalidade de modificá-lo de alguma forma e para alguma finalidade. Este termo surgiu em 1960 com os estudos de Kristeva (1986) a partir da perspectiva do dialogismo de Bahktin (1997) aplicada ao texto.

Uma destas teorias, que está inserida no campo da linguística textual, é a de Koch (et. al., 2008). Ela faz a distinção entre intertextualidade *lato sensu* e *stricto sensu*. A primeira se refere ao aspecto amplo da linguagem em que todo texto ou discurso é composto por um outro, no sentido que nenhum texto é completamente

novo, por isso é constitutiva de todo texto. A segunda é assim definida:

A intertextualidade *stricto sensu* [...] ocorre quando, em um texto, está inserido outro texto (intertexto) anteriormente produzido, que faz parte da memória social de uma coletividade ou da memória discursiva [...] dos interlocutores. Isto é, em se tratando de intertextualidade *stricto sensu*, é necessário que o texto remeta a outros textos ou fragmentos de textos *efetivamente* produzidos, com os quais estabelece algum tipo de relação” (Koch, et. al., 2008, p. 17).

O intertexto está presente no texto a ser analisado, e evoca a memória social de uma dada coletividade. Um dos objetivos ao usar a intertextualidade é perceber, a partir do intertexto, como a memória social do povo judeu, no período do Antigo Testamento (AT) é resgatada e interpretada no contexto da igreja do Novo Testamento (NT).

Há quatro tipos de intertextualidade *stricto sensu*: 1. Temática; 2. Estilística; 3. Explícita; 4. Implícita. A intertextualidade temática se refere à partilha de temas e conceitos semelhantes, como ocorre no caso da literatura científica. A estilística aponta apenas para a forma, quando um texto repete, imita ou parodia certos estilos e variedades linguísticas, tal como um estilo de determinado gênero. A intertextualidade explícita é a mais comum, pois aparece quando é feita a menção à fonte do intertexto, ou seja, quando um outro texto ou fragmento é citado. É o caso das citações diretas entre aspas, referências, menções, resumos e traduções.

A intertextualidade implícita é a metodologia desta análise devido ao fenômeno textual/discursivo que nos dispomos a investigar. Koch (et. al., 2008, p. 30) a define assim:

Tem-se a intertextualidade implícita quando se introduz, no próprio texto, intertexto alheio, sem qualquer menção explícita da fonte, com o objetivo quer de seguir-lhe a orientação argumentativa, quer de contraditá-lo, colocá-lo em questão, de ridicularizá-lo ou argumentar em sentido contrário.

Observaremos estas duas estratégias com o objetivo de perceber a orientação argumentativa do autor ao citar os textos do AT, a partir do sentido que deseja ativar (resgatar) da memória do leitor/ouvinte, composto por judeus que conheciam bem os textos do AT. Koch (et. al., 2008, p. 30) destaca o papel da ativação da memória discursiva na construção do sentido a partir do intertexto:

Nos casos de intertextualidade implícita, o produtor do texto espera que o leitor/ouvinte seja capaz de reconhecer a presença do intertexto, pela ativação do texto-fonte em sua memória discursiva, visto que, se tal não ocorrer, estará prejudicada a construção do sentido, mais particularmente, é claro, no caso da subversão.

A próxima sessão tem o propósito de aplicar a intertextualidade como aporte teórico-metodológico, a fim de demonstrar que através de um tratamento linguístico se percebe a continuidade entre AT e NT, apesar da comprovada descontinuidade entre ambos.

2. ANÁLISE DE JOÃO 1.29, 36

Os versículos que desejamos analisar, a partir da intertextualidade, são: “*No dia seguinte, viu João a Jesus, que vinha para ele, e disse: Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!*” (Jo 1.29); “*e, vendo Jesus passar, disse: Eis o Cordeiro de Deus!*” (Jo 1.36)

O texto completo em que estão situados os versículos são: João 1.29-31 e 1.35-42. Este capítulo todo de João 1 é dedicado a argumentar em favor da messianidade de Jesus.

Em João 1.1-14, Jesus é descrito como o próprio Deus, o Criador e sustentador de todas as coisas, juntamente com o Deus Pai. Em seguida, João Batista começa a testemunhar sobre Jesus como o Messias (Jo 1.15-18). No texto seguinte, João 1.19-28, João Batista se apresenta como “a voz que clama no deserto”, cumprindo a profecia dada em Isaías 40.3, em que prepararia o caminho para o Messias. O primo de Jesus confessou não ser o Cristo, isto é, o Messias, nem mesmo algum profeta, mas, sim, aquele que prepararia a chegada do Messias.

O trabalho de João Batista era proclamar a chegada do Messias, e o fazia ao batizar as pessoas no chamado “batismo de arrependimento”. A mensagem pregada por João para anunciar o Messias, que era Jesus está no versículo que dedicamos a análise: “*No dia seguinte, viu João a Jesus, que vinha para ele, e disse: Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!*” (Jo 1.29).

Quando João Batista viu Jesus chegando até ele, usou um termo para o Messias que pouco aparece no Novo Testamento, mas que faz muito sentido para os ouvintes do Antigo Testamento: “Cordeiro de Deus”.

Além do versículo 36, o vocábulo grego para “cordeiro” aparece em Atos 8.32; 1 Coríntios 5.7; 1 Pedro 1.19 e em várias partes do livro de Apocalipse. Ou seja, são poucas as ocorrências textuais do vocábulo “cordeiro” no Novo Testamento, mas, as vezes que aparece se referem ao Senhor Jesus Cristo. A expressão “Cordeiro de Deus”, porém, somente aparece em João 1.29, 26; e em Apocalipse. Recorrer ao número de ocorrências não nos ajudam na interpretação deste texto. No entanto, algumas questões podem ser levantadas que nos orientarão na sua interpretação: Por que João Batista chamou Jesus de “Cordeiro de Deus”? Qual foi a reação dos ouvintes de

João Batista quando ele chamou Jesus de “Cordeiro de Deus”?

A primeira pergunta pode bem ser respondida a partir da segunda. João Batista não iria usar um termo que apontasse o Messias que não fosse de fácil compreensão dos seus ouvintes, que eram judeus com toda a tradição veterotestamentária milenar em suas vidas. Entendemos, então, que João Batista ao falar o “Cordeiro de Deus” estava ativando a memória discursiva dos seus ouvintes. O interdiscurso latente na memória foi ativado na situação discursiva em que João Batista anuncia o Messias.

Sabemos que o grupo social a quem João se dirigiu, compreendeu o discurso de identificação do Messias, porque houve uma ação pragmática perlocucionária, como atesta João 1.37: “Os dois discípulos, ouvindo-o dizer isto, seguiram Jesus”. Os discípulos de João ao ouvirem suas palavras reconheceram em Jesus o Messias prometido no Antigo Testamento. Eles acreditaram na pregação de João Batista porque ele construiu o sentido a partir do interdiscurso (MAINGUENEAU, 2008) que fazia parte da memória discursiva do povo judeu acerca do Messias.

Uma questão secundária se faz necessária: “Como ocorreu este processo de apropriação da memória discursiva do povo judeu por João Batista?”. A resposta está na intertextualidade. Para ilustrar o que queremos dizer, tomemos como exemplo outro texto neotestamentário que ocorre o termo “cordeiro”: *“Lançai fora o velho fermento, para que sejais nova massa, como sois, de fato, sem fermento. Pois também Cristo, nosso Cordeiro pascal, foi imolado”* (1 Co 5.17). Paulo considera Jesus como o “nosso Cordeiro pascal, [...] imolado”. O apóstolo está tratando do pecado de imoralidade de um irmão da igreja de Corinto. Para tal, ele usa a metáfora do “fermento” como referindo-se ao pecado, e os “asmos” sem fermento a uma vida santa com Deus. Como a páscoa era uma festa ligada a dos pães asmos, o autor aproveita para reforçar o ensino de que somos novas criaturas por meio do sacrifício de Cristo. A figura usada para explicar o sacrifício de Cristo foi a do “Cordeiro pascal”. O apóstolo, assim como fez João Batista, evoca a imagem do “cordeiro” de modo a resgatar a memória discursiva do grupo a quem estava exortando. Para tal, o discurso sobre o “cordeiro” como salvador se materializa nos textos do Novo e do Antigo Testamento.

CONCLUSÃO

Consideramos, então, que a imagem do “cordeiro” no Antigo Testamento era uma referência constante ao Messias que haveria de vir, e ao seu sacrifício expiatório. Ao observarmos os textos do Antigo Testamento sobre o “cordeiro” não veremos esta verdade de modo explícito, como os leitores imediatos. No entanto, tal enunciado pôde ser recuperado no NT.

A primeira questão elencada, agora pode ser respondida. João queria passar a mensagem de que Jesus é o Messias prometido, desde o Antigo Testamento, da forma mais simples possível de ser compreendida pelos seus ouvintes. Na memória discursiva de Israel, a imagem do “cordeiro” representa o Messias, de modo que esta mensagem era compreendida no AT.

Temos como o que foi dito: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!” (Jo 1.29). O pressuposto linguístico neste texto é que “há um cordeiro que não é de Deus, e que não retira os pecados do mundo!”. Este cordeiro simboliza os vários sacrifícios que foram realizados para representar a expiação dos pecados, que seria efetivada na pessoa do Senhor Jesus Cristo (Hb 10.4).

A partir da intertextualidade linguística e do primado da interdiscursividade, a memória discursiva, vislumbra-se uma continuidade, em meio a descontinuidade, entre AT e NT. A metáfora do cordeiro aponta para a mensagem de salvação de Jesus no NT porque esta mensagem já fazia parte da memória discursiva do povo do AT. Logo, apesar de contextos históricos diferentes, entendemos que há uma continuidade das estruturas entre AT e NT.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BAUMGÄRTEL, Friedrich. The hermeneutical problem of the Old Testament. In: WESTERMAN, C. (ed.). **Essays on Old Testament hermeneutics**. Richmond: John Knox, 1969. P. 134-5, 144ss.

BULTMANN, Rudolf. The significance of the OT for the christian faith. In: ANDERSON, B. (ed.). **The Old Testament and the christian faith**. New York: Harper & How, 1963. p. 8-35.

_____. Prophecy and fulfillment. In: WESTERMAN, C. (ed.). **Essays on Old Testament hermeneutics**. Richmond: John Knox, 1964. p. 50-75.

FEINBERG, John S. Sistemas de descontinuidade. In: FEINBERG, John S. (ed.). **Continuidade e descontinuidade: perspectivas sobre o relacionamento entre o Antigo e o Novo Testamentos**. São Paulo: Hagnos, 2013.

HOPE, Eugene F. The problem of two Testaments: we can't have the New without the Old. **Br LT** 19, 1974.

KOCH, Ingedore G. Vilhaca; BENTES, Anna Christina; CAVALCANTE, Mônica Magalhães. **Intertextualidade: diálogos possíveis**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

KRISTEVA, Julia. Word, dialogue and novel. In: MOI, T. (ed.) **The Kristeva Reader**. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 34-61.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. São Paulo: Parábola, 2008.

VON RAD, Gerhard. Typological interpretation of the Old Testament. In: WESTERMAN, C. (ed.). **Essays on Old Testament hermeneutics**. Richmond: John Knox, 1969. p. 35ss.

A função didática do tonto no livro de Qohélet

Cássio Murilo Dias da Silva¹

RESUMO

*Esta apresentação sistematiza e resume um estudo mais amplo sobre a importância persuasiva do tonto nos ensinamentos de Qohélet. Em seu livro, Qohélet utiliza dois termos para falar do tonto: *kēsîl*, aqui traduzido por “estulto”, e *sākāl*, aqui traduzido por “idiota”. Utiliza também dois abstratos correlatos e exclusivos: *hôlelôt* [insensatez], *siklût* [idiotice] e *sékel* [idiotia]. O ponto de partida é um questionamento de caráter funcional: Com qual finalidade persuasiva Qohélet se refere ao tonto? Dito de outro modo: se Qohélet quer inculcar em seus discípulos, ouvintes e leitores o desejo de se tornarem sábios, por que insiste em se referir a quem rejeitou a sabedoria? O tonto se faz presente nas mais diversas circunstâncias e ocasiões do cotidiano; por isso, a crítica qohéletiana não é apresentada de modo orgânico, mas segue o ritmo por vezes caótico da vida real, talvez como estratégia para manter o discípulo/leitor atento e aberto a novas descobertas por conta própria. Nas várias facetas do tonto em Qohélet, é possível vislumbrar o estrago que esta figura promove na sociedade, seja ele alguém sem nenhuma importância, seja alguém revestido de poder e autoridade. Após uma visão panorâmica dos ambientes e das circunstâncias em que Qohélet critica o *modus vivendi* do tonto, uma breve sistematização sobre os dois tipos de tonto – estulto e idiota – e, como conclusão, a importância deles na argumentação de Qohélet.*

Palavras chave: Eclesiastes, Qohélet, tonto, idiota, estulto.

INTRODUÇÃO

Qohélet usa dois termos para falar do tonto: *kēsîl* [estulto] (18 vezes) e *sākāl* [idiota] (4 vezes). Utiliza também termos abstratos exclusivos *hôlelôt* [insensatez] (7 vezes), *siklût* [idiotice] (7 vezes) e *sékel* [idiotia] (1 vez).

Fiel ao estilo que adota em seu expediente literário, Qohélet não apresenta ordenadamente uma doutrina sistemática sobre o tonto e sua tontice. Ao contrário, do início ao fim do seu livro insere o tonto nas mais diversas situações cotidianas, sem se preocupar em estabelecer uma clara distinção o estulto e o idiota.

Esta dupla renúncia à exposição metódica – de um raciocínio esquemático e

¹ Doutor em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Professor na Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - Porto Alegre - RS - Brasil. E-mail: cassio.silva@puccrs.br.

de uma distinção entre estulto e idiota – tem como resultado um mosaico composto pelas mais diversas circunstâncias da existência humana, bem como certa fusão dos traços psicológicos de cada tipo de tonto.

É necessário, portanto, que se faça aqui alguma sistematização.

1. OS MUITOS ASPECTOS DA VIDA COTIDIANA

As muitas circunstâncias da existência humana em que Qohélet insere o tonto:

– *A busca pela sabedoria*: Qohélet assume a necessidade de realizar uma investigação independente acerca da sabedoria, da insensatez e da idiotice (1,17; 2,12; 7,25a). Para isso, assume um método não ortodoxo: entregar-se sem restrições a cada uma delas (2,3). Suas conclusões confirmam uma hipótese que ele aparentemente já tinha desde o início: a impiedade é estupidez e a idiotice é insensatez (7,25b).

– *O estilo geral de vida e de comportamento*: A sabedoria leva vantagem sobre a idiotice (2,13). O coração/mente do sábio segue um caminho diferente e melhor do que o coração/mente do estulto (2,14a; 7,2-4), que gosta de tomar a direção errada (2,14a; 10,2). As palavras do estulto brotam da sua idiotice (10,13) e, mesmo assim, o estulto multiplica suas palavras (10,14) e o idiota se considera sábio (10,3).

– *Consequências para a vida pessoal*: O coração/mente do estulto é caracterizado pela ira (7,9). O próprio estulto é a primeira vítima de si mesmo de suas palavras (10,12). Mesmo uma pequena idiotice pode provocar grandes tragédias (10,1). Por isso, em hipótese alguma o discípulo pode ser (ou se tornar) idiota (7,16-17).

– *Trabalho e esforço*: Entre as consequências para a vida pessoal, destaca-se o trabalho. Dois extremos igualmente destrutivos: o estulto é preguiçoso e consome sua própria carne (4,5) ou, inversamente, é tão incompetente que trabalha demais e se cansa sem atingir seu objetivo (10,15).

– *Consequências para a sociedade*: As tragédias são grandes também para a sociedade, quando a idiotia assume o poder (10,6), quando os homens preferem a insensatez (9,3) ou quando um rei ancião e estulto não sabe mais ouvir conselhos (4,13). Por outro lado, é desesperador querer governar estultos (9,17).

– *A religião*: O culto praticado pelos estultos aparentemente é completo: sacrifício (4,17), oração (5,2) e promessas (5,3). Mas toda essa devoção é leviana porque falta o temor a Deus (5,6).

– *A correção*: É melhor ser repreendido pelo sábio do que participar da alegria dos estultos (7,5-6).

– *O drama de viver e de morrer*: Não obstante a superioridade da sabedoria,

o sábio e o estulto estão sempre insatisfeitos (6,8) e têm o mesmo destino: morte e esquecimento (2,14b-17).

– *A herança*: Já antes de o sábio morrer, seu drama começa: talvez seu herdeiro seja um idiota (2,19).

Em todos esses aspectos da existência humana, o tonto – seja ele um estulto ou um idiota – é sempre identificado com o negativo, com o lado pior.

2. CADA UM DOS DOIS TIPOS DE TONTO

Não obstante a intencional fusão dos traços psicológicos do estulto e do idiota, é necessário que se faça aqui alguma distinção e sistematização.

O estulto (*kēsîl*) é o que é porque seu coração (mente) gosta de tomar sempre a direção errada (7,4; 10,2). Por conseguinte, suas palavras são muitas e vazias (5,2), seu canto e sua gargalhada são barulho enganoso (7,5-6). Em razão desta sua inaptidão e superficialidade, as palavras e as ações do estulto têm um poder destruidor, para si mesmo (4,5; 10,12.15) e para as outras pessoas (5,1; 7,9), a ponto de provocar desgosto e repúdio até mesmo em Deus (5,3). Qohélet, no entanto, encontra-se diante de um paradoxo: é preferível ser sábio do que ser estulto (2,14), assim como preferível seguir o sábio do que o estulto (4,13; 7,5; 9,17); não obstante, não há vantagem do sábio sobre o estulto (6,8) e ambos partilham o mesmo destino de morte e esquecimento (2,15-16).

Retrato semelhante é o do idiota (*sākāl*). Também este é um falastrão (10,14) e tem um coração/mente tão distorcido, a ponto de pensar e afirmar que os outros é que são idiotas (10,3). Por outro lado, ainda que ensine a seu discípulo que evite ser e se tornar idiota, e que para isso recorra ao argumento de que o idiota destrói a si mesmo (7,17), Qohélet enfrenta novamente situações paradoxais: na sociedade, a idiotia recebe o poder que deveria ser concedido aos sábios (10,6); no âmbito pessoal, vive a angústia de pensar que deixará tudo o que construiu em herança a um idiota (2,19).

Quanto aos abstratos à idiotice e à insensatez, Qohélet apresenta-se como alguém que fala com propriedade sobre elas porque as investigou profundamente (1,17; 2,13; 7,25) e até se entregou à idiotice como uma experiência de pedagogia reversa (2,3). As conclusões são as já esperadas: idiotice e insensatez são perversas e fazem multiplicar as palavras que levam a um fim trágico (10,13); embora a sabedoria seja preferível à idiotice (2,13), uma mínima idiotice pode arruinar a vida de quem busca a sabedoria (10,1); não obstante, há também aqui dois paradoxos, uma vez, o destino comum está reservado a todos (9,3a) e, na vida cotidiana, os

homens preferem a insensatez (9,3b).

CONCLUSÃO

Quem é o tonto, afinal?

O tonto não é um doente mental, mas um indisciplinado, alguém a quem falta o discernimento prático e que crê, apesar de tudo, encontrar-se na via justa, insistindo no erro, justificando sua conduta; ou mesmo quando dotado de inteligência, não é capaz de utilizá-la para o bem. A arrogância do tonto tem um aspecto teológico: ele nega a existência de Deus (cfr. Sl 14,1a) e, portanto, não é necessário temê-lo nem respeitar seus mandamentos. Eis porque insensatez (idiotice, tontice) muitas vezes é associada a falta de fé, pecado, culpa e injustiça (cfr. Sl 69,6; Pr 24,9; Is 32,6; no NT, Mt 7,22).

Por tudo isso, não de pouca monta é o peso da figura do tonto no pessimismo de Qohélet, que afirma estar ciente de que igual esquecimento póstumo o igualará ao estulto (2,12-17), de que um patrimônio construído com sabedoria e prudência pode acabar nas mãos de um idiota (2,18-23) e de que à idiotice se confere maior valor (9,19-10,1) ou mais poder (10,6) do que à sabedoria. Isso tudo explica por que Qohélet não tem o menor pudor em declarar repetidamente (2,15.19.21 e 7,6) que, também no que se refere ao tonto, a doutrina da retribuição é *hébel*, vaidade, engano, mentira!

Em seu desejo de persuadir, Qohélet elabora um ensinamento em forma de mosaico, no qual o tonto desempenha uma função didática de extrema importância: ele personifica todos os defeitos que o discípulo/leitor deve evitar, caso queira se tornar sábio. Ou seja, o tonto é o grande exemplo que deve ser muito bem observado e imitado às avessas.

É como se Qohélet dissesse ao seu discípulo/leitor: “Queres ser sábio? Observa o tonto e faz o contrário!”.

REFERÊNCIAS

DELITZSCH, Franz. *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*. Michigan: Eerdmans, 1980.

DI FONZO, Lorenzo. *Ecclesiaste*. Torino: Marietti, 1967.

FOX, Michael V. *Qohelet and his Contradictions*. Sheffield: Almond, 1989.

GINSBURG, Christian David. *Cohēleth, commonly called the Book of Ecclesiastes*. London, Longman: 1861.

GLASSER, Étienne. *O Processo da Felicidade por Coelet*. São Paulo: Paulus, 1975.

GORDIS, Robert. *Kohēleth, the Man and his World. A study of Ecclesiastes*, New York: Schocken Books, 1968.

LOADER, James Alfred. *Ecclesiastes, a Practical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

MANDRY, Stephen A. *There is no God! – A Study of the Fool in the Old Testament, particularly in Proverbs and Qohēleth*. Roma: Officium Libri Catholici, 1972.

MENCHÉN CARRASCO, Joaquín. “Ecclesiastes”. In: GUIJARRO OPORTO, Santiago e SALVADOR GARCÍA, Miguel (eds.). *Comentario al Antiguo Testamento – II*. Salamanca: La Casa de la Biblia, 1997. pp. 671-695.

OGDEN, Graham S. *Qohēleth*. Sheffield: JSOT Press, 1987.

RAVASI, Gianfranco. *Qohēleth*. Milano: Paoline, 1988.

SACCHI, Paolo. *Qoelet (Ecclesiaste)*. Milano: Paoline, 1986. [Reeditado em *La Bibbia: Nuovissima versione dei testi originali. II - Antico Testamento*, 667-752. Milano: Paoline, 1991.]

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Ecclesiastes ou Qohélet*. São Paulo: Paulus, 1999.

WRIGHT, Addison G., “Ecclesiastes (Qohēleth)”. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER Joseph A. & MURPHY, Roland E. (eds.). *The New Jerome Biblical Commentary*, London: Geoffrey Chapman, 1990. pp. 489-495.

A importância da arqueologia para a interpretação e compreensão da bíblia

Tiago Samuel Lopes de Carvalho¹

RESUMO

A interpretação e a pesquisa bíblica têm sido, especialmente nos últimos séculos, beneficiadas pelo avanço de diversas disciplinas como a hermenêutica, a lingüística, história, sociologia e, também, como abordado nesse artigo, pela arqueologia. Desde Friederich Schleiermacher a hermenêutica se empenha na arte do compreender como superação do simples ato de interpretar, sendo, portanto, necessário para essa compreensão ultrapassar os aspectos objetivos linguísticos a fim de alcançar a ideologia autoral bem como seus respectivos contextos. Considerando, que esse contexto não é o nosso e que estamos separados por milênios do contexto histórico-geográfico, linguístico, social e cultural, a arqueologia é uma disciplina que auxilia na diminuição dessa distância para compreensão desse contexto humano-material antigo que nos separa do texto bíblico. Atualmente, com uma nova abordagem, a arqueologia tem ultrapassado a mera análise material dos objetos escavados, característico da arqueologia tradicional, para compreensão dos fatos sociais, culturais e antropológicos. Nesse sentido, a arqueologia pode, por meio de suas informações, auxiliar na compreensão do quadro humano e material do período bíblico. O presente artigo tem o objetivo de contribuir no debate acerca da interpretação bíblica. A partir da revisão bibliográfica, relaciona o papel da arqueologia na interpretação do texto e mostra como a arqueologia é de suma importância para ciência bíblica na medida em que novas descobertas arqueológicas são disponibilizadas a fim esclarecer, complementar e/ou confirmar as informações da Bíblia.

Palavras-chave: Arqueologia; Interpretação; Bíblia.

INTRODUÇÃO

A ciência de pesquisa bíblica tem sido, especialmente no último século, beneficiada pelo avanço da pesquisa arqueológica. Por seu caráter interdisciplinar, a ciência bíblica é beneficiada à medida que novas ferramentas são disponibilizadas a fim de esclarecer, complementar e confirmar as informações da Bíblia. É nesse sentido que Arqueologia, enquanto ferramenta de pesquisa, auxilia os estudiosos da Bíblia em vários aspectos, especialmente na interpretação da Bíblia.

¹ Doutorando (Bolsista Capes) e Mestre em Teologia pela Faculdades EST. Pós-graduado em Assessoria Bíblia (EST) e Pós-graduado em Linguística (Universidade Católica de Brasília). Graduado em Teologia (Faculdade Evangélica de Brasília) e Licenciado em Letras (Centro Universitário Unieuro). Atualmente é pesquisador na área Bíblia e professor universitário. Email:Tiago.l.carvalho@caixa.gov.br/ tiagosamuel@hotmail.com

Desde Friederich Schleiermacher a hermenêutica se empenha na arte do compreender como superação do simples ato de interpretar, sendo, portanto, necessário para essa compreensão ultrapassar os aspectos objetivos linguísticos a fim de alcançar o contexto de origem do texto. Considerando, que esse os leitores modernos estão separados por milênios do contexto histórico-geográfico, linguístico, social e cultural do qual emergiu a Bíblia Hebraica, a arqueologia é uma disciplina que auxilia na diminuição dessa distância para compreensão desse contexto humano-material antigo que nos separa do texto bíblico.

A arqueologia, no princípio, foi utilizada pelos arqueólogos e pelos estudiosos da Bíblia apenas para confirmação dos textos bíblicos. As primeiras expedições arqueológicas, financiadas por pessoas que tinham interesse na arqueologia bíblica², tiveram, desde o início, o propósito de apenas confirmar o texto bíblico. É por isso que se expressa, acerca dos primeiros a fazerem incursões arqueológicas na Palestina, que eles faziam escavações com uma pá na mão e a Bíblia na outra. Isso expressa muito bem o princípio que fundamentava todas as expedições. É o que afirma William Foxwell Albright (1960, p. 128), representante da antiga escola arqueológica: “descoberta após descoberta [a arqueologia] tem estabelecido a exatidão de inumeráveis detalhes e trazido reconhecimento crescente ao valor da Bíblia como fonte de história”.

1. OBJETO E OBJETIVOS DA ARQUEOLOGIA

É verdade que a arqueologia tem, a partir de seus resultados, “confirmado” muitos relatos registrados na Bíblia. Mas seria restringir demasiadamente o seu valor, se esse fosse seu único papel. A própria arqueologia, definida por Funari (1988, p.8) como uma ciência em construção, tem mudado seu objeto de estudo, seus objetivos e, por fim, sua relação com outras ciências. Faz-se necessário, em primeira mão, e antes de começar a falar da importância da arqueologia para a pesquisa bíblica, definir qual é o objeto, objetivo e relação da arqueologia com as outras disciplinas ou ciências.

O objeto da arqueologia foi, desde o princípio, os artefatos ou os objetos antigos. O significado do termo arqueologia vem do grego *archaiologia* (estudo das coisas arcaicas). Os gregos utilizavam o termo para se referir a antigas lendas

² Uma nova tendência da arqueologia mundial, sugerindo o abandono do pressuposto teológico para o estudo arqueológico, tem defendido uma abordagem secular da arqueologia inclusive com o abandono do termo “arqueologia bíblica”. W. G. Dever propõe a alteração e prefere-se falar em arqueologia do Antigo Oriente Próximo, dentro da qual se encontra a arqueologia da Palestina (ou arqueologia sírio-palestina). Concorro com profissionalização da arqueologia e sua autonomia, mas o próprio Dever fala na relação mútua entre a arqueologia (nas terras da Bíblia) e os estudos bíblicos. Por esse e outros motivos, concordo com Amihai Mazar (2003, p. 53) que “arqueologia bíblica” ainda seja um termo justificável para os estudos arqueológicos da Palestina (e de outros países) compreendidos nos períodos e nas terras da Bíblia.

e tradições, mas no século XIX é que a palavra foi aplicada no sentido atualmente conhecido quando os artefatos dos templos bíblicos foram sendo desenterrados (PRICE, 2006, p. 26). Em suma, do ponto de vista mais tradicional, o objeto de estudo da arqueologia seria as coisas criadas pelo trabalho humano, ou seja, os artefatos.

Nesse sentido, visto que o objeto da arqueologia bíblica era, inicialmente, apenas os objetos antigos, com vistas a comprovação e confirmação dos relatos bíblicos, então objetivo da arqueologia bíblica limitava-se ao trabalho de estudo dos restos materiais e com isto entendia-se que o único trabalho e objetivo do arqueólogo era o esburacamento do solo e a recuperação de objetos antigos. Dessa forma, enquanto a arqueologia se ocupava simplesmente com o estudo dos artefatos antigos, segundo Funari (1988), dois erros eram comuns: **primeiro** era a fetichização dos artefatos, ou seja, tratava-se de uma supervalorização dos objetos, os quais passavam quase que a ter vida própria independente dos seus produtores e usuários. Dessa maneira, em vez de estudar a cultura humana que teria sido responsável pela produção dos artefatos, eles eram, na pesquisa, quase que fins em si mesmos. O **segundo** erro, quando o único foco da arqueologia é o estudo das coisas/objetos, é a coisificação das relações sociais, visto que os objetos ganham mais importância e são referenciais para as relações sociais e não o contrário.

Atualmente, a arqueologia, além de ter avançado significativamente em seus métodos de análise, também alterou seu objeto e objetivo. Hoje ela tem se preocupado com os sistemas socioculturais, sua estrutura, funcionamento e transformações com o decorrer do tempo, a partir da totalidade material transformada e consumida pela sociedade. Nesse sentido, a nova arqueologia deixou para trás o mero esburacamento do solo para se envolver com as questões relativas às esferas não só materiais, mas também imateriais da cultura.

Assim, o objeto da arqueologia hoje, segundo Funari (1988), é: “a totalidade material apropriada pelas sociedades humanas, como parte de uma cultura total, material e imaterial, sem limitações de caráter cronológico”. Com isso, a arqueologia alcança níveis de interdisciplinaridade com a sociologia, antropologia, história, geologia e linguística para alcance de um estudo socio-cultural completo de um determinado povo em certo período.

1.1. A ARQUEOLOGIA ESCLARECENDO A BÍBLIA.

Com mudança no seu objeto, objetivos e avanço em suas metodologias, a arqueologia agora tem muito mais a oferecer do que simplesmente desenterrar artefatos e confrontá-los com os relatos bíblicos, a fim de confirmá-los. Hoje ela pode auxiliar os pesquisadores da Bíblia, além de outros, a compreender o contexto

cultural, social, histórico e literário que, como já falamos, está muito distante do contexto dos leitores atuais. Nesse aspecto, uma das contribuições da arqueologia para interpretação dos textos bíblicos consiste em colocar à disposição do leitor informações contextuais para o conhecimento do mundo e da história bíblica³.

A arqueologia oferece esclarecimento à pesquisa bíblica, à medida que oferece informações relacionadas ao contexto geral do mundo bíblico, como o cotidiano das pessoas, seus utensílios e ferramentas, sua economia e as relações comerciais, o jeito de morar e até mesmo a relação entre a cultura e sua religião. Textos bíblicos difíceis que até então eram postos de lado, especialmente pela dificuldade que os leitores tinham de interpretá-los, foram sendo esclarecidos, à medida que a arqueologia foi desenterrando outros textos antigos elucidadores.

Muitas leis ou costumes da Bíblia são de difíceis de serem compreendidos pelos leitores modernos. Códigos de leis antigos desenterrados pela arqueologia como o código de Hamurabi (com a lei de Talião), códigos hititas (com os pactos de suserania e vassalagem) e assírios (com sua jurisprudência e leis classistas) foram comparados com os códigos bíblicos, o que permitiu a compreensão do sistema legal de Israel, suas semelhanças e, mais ainda, suas diferenças e peculiaridades.

Com essa análise, as principais conclusões e esclarecimentos a que se chegaram é que o direito de Israel, apesar de algumas semelhanças com os códigos antigos, tinha como diferencial: uma conexão entre preceitos morais e religiosos, visto que a lei estava vinculada na origem a *Yahweh*; há a superioridade da vida humana em relação às coisas; um aspecto mais humanitário; hierarquia de princípios; ausência da justiça classista; e, especialmente, uma lei para os desamparados, pois a lei israelita visava também amparar os pobres, os órfãos e as viúvas.

Os costumes no Antigo Oriente estavam fundamentados principalmente num direito casuístico e consuetudinário. E por isso, em muitos lugares, por exemplo, não se conheceu uma legislação escrita como os códigos já mencionados acima. Quando não há documentos escritos, o trabalho arqueológico é mais árduo para reconstituir a cultura material e imaterial a partir dos artefatos. Por muito tempo, os intérpretes da Bíblia tentaram compreender muitos costumes descritos nos textos bíblicos, como nos costumes dos patriarcas, por exemplo. A lei da hospitalidade⁴, a solidariedade tribal e a vingança de sangue⁵ são exemplos desses costumes, acerca dos quais a

3 Em 2013, ao visitar cerca de 30 sítios arqueológicos em Israel, em um curso de arqueologia bíblica, tive a oportunidade de desmitificar o mundo material e imaterial da cultura da Bíblia e de seus personagens. E assim ver como é esclarecedor para o leitor e pesquisador da Bíblia, especialmente para interpretação bíblica, poder compreender o mundo cultural relacionado à Bíblia.

4 O difícil texto de Gn 19 em que Ló, para proteger os seus hóspedes de uma violência sexual dos cidadãos de Sodoma e Gomorra, ofereceu suas filhas virgens é um exemplo de costume estranho aos leitores modernos que só puderam compreendê-lo depois das descobertas sobre as leis de hospitalidade.

5 O texto de Gn 34 que menciona a terrível vingança praticada pelos filhos de Jacó – Simeão e Levi –

maior dificuldade até então era a ausência de textos que contivessem costumes semelhantes que pudessem esclarecê-los.

Recentemente, porém, a descoberta de milhares de textos em tabletes antigos encontrados em Mari (cidade antiga que ficava junto ao rio Eufrates de cerca de 1700 a.C) e Nuzi (1400 a.C) ajudou significativamente na compreensão de diversos costumes citados na Bíblia, da época do Bronze, como por exemplo: o casamento entre familiares, direito de primogenitura, a poligamia, a construção de altares, as práticas votivas, a união entre o patriarca e as concubinas, a adoção, bem como a implicação da divisão da herança para os filhos legítimos e os filhos com as concubinas.

1.2. A ARQUEOLOGIA E A COMPLEMENTARIDADE DA BÍBLIA.

A história de Israel tem como principal fonte os textos da Bíblia Hebraica. É claro que outros textos descobertos pela arqueologia, além da Bíblia Hebraica, têm sido utilizados para explicar e auxiliar na organização da história de Israel. Então, a arqueologia contribui de maneira substancial tanto para organização cronológica da história de Israel, quanto para sua reconstituição quando fornece informações que não constam na Bíblia, mas que são úteis para interpretação do texto.

Herber Donner (2010, p. 32) considera que a função de complementaridade arqueologia é a mais apropriada. Para ele, ambas as disciplinas – a ciência bíblica e a arqueologia – devem se complementar criticamente, ou seja, cada disciplina tem seu papel. Pois, tanto a Bíblia quanto a arqueologia são fontes de conhecimento para a ciência bíblica. As narrativas bíblicas têm também seu aspecto histórico e fornece elementos que são úteis para compreensão da história. No entanto, está claro, na historiografia bíblica, que essa história não é objetiva, como um mero registro de eventos, como um fim historiográfico, mas é, antes de tudo, uma história com finalidade teológica. Por isso é subjetiva, porque os seus autores entenderam os eventos à luz da relação e do pacto entre Yahweh e Israel, o seu povo.

Além da subjetividade, as narrativas bíblicas são seletivas, ou seja, não constam na Bíblia todos os eventos relacionados à história de Israel, mas apenas os que têm maior importância teológica. A história de Onri, rei de Israel, conforme narrado no livro dos Reis (16.21-28), é um exemplo típico desse princípio apresentado acima. O texto bíblico dedica ao rei Onri apenas sete versículos, porque segundo a própria avaliação autor de Reis, o rei Onri não fez o que o Senhor aprova. O texto bíblico informa que Onri, por meio de um golpe de estado (1 Rs 16.15-20) reinou 12 anos em Israel, e comprou de Sêmer uma colina onde construiu a cidade de Samaria (1 Rs 16.23,24). Essa é substancialmente a única informação histórica dada acerca contra os Siquemitas é um exemplo típico costume consuetudinário da vingança de sangue.

desse rei, segundo a avaliação do deuteronomista, pois as demais informações são de caráter teológico falando de seus pecados de idolatria.

Apesar de ter sido um fracasso do ponto de vista espiritual, segundo a avaliação do historiador bíblico, Onri foi um rei importantíssimo, do ponto de vista histórico-político para o Reino do Norte de Israel. Juscelino Kubitschek é um nome que não será esquecido da história do Brasil que, apesar de suas demais obras, ainda é mais lembrado por ter construído Brasília, a atual capital do Brasil. Esse foi o feito de Onri ao inaugurar Samaria em 885 a.C que permaneceu como capital até a queda do Reino do Norte de Israel em 722 a.C.

Samaria está situada no alto de uma colina e as escavações arqueológicas desenterraram a cidade na acrópole. A cidade – medindo cerca de 4 acres – era uma espécie de fortaleza com muros de cerca de 1,5 metros de espessura e dominava as cidades circunvizinhas. Ela estava localizada numa encruzilhada próxima a uma estrada comercial que atravessava Israel de norte a sul. Também ali foi descoberto um palácio com 24 por 27 metros que ficava na parte sul da cidade de frente para a parte mais baixa – no declive – onde ficava a cidade baixa. Dali o rei tinha uma visão privilegiada de toda a cidade.

Apesar de não parecer tão importante, por ter apenas alguns versículos para sua história, o rei Onri teve repercussão internacional maior, inclusive, que a de alguns reis que recebem alguns capítulos na Bíblia, e está documentado em, pelo menos, três importantes documentos internacionais de seu tempo. O documento mais antigo é a pedra Moabita (Mesa) que foi escrita por volta de 846 a.C e que informa que Onri dominou a terra ao norte de Moabe (Medeba) e habitou ali. Também posteriormente, entre os assírios, Onri está bem documentado. Salmaneser III, um rei assírio, escreveu acerca de Jeú (descendente de Onri) como “filho de Onri”. Depois, outro rei assírio, Tiglate-Pileser III (ca. 732 a.C) e Sargão II (ca. 721 a.C) ao falar de Israel só se lembram da glória de Onri, por isso se referem a Israel como “terra de Onri”, assim como, até hoje, a cidade em que moro (Brasília) é referenciada por seu criador.

Não fossem as descobertas arqueológicas, o famoso e bem-sucedido rei Onri ficaria esquecido como um reizinho de pouca importância, pois para os historiadores bíblicos, se o rei tivesse abandonado o Senhor, não importava o tamanho de sua glória ou sucesso político.

1.3. A ARQUEOLOGIA CONFIRMA A BÍBLIA?

É necessário cuidado para não incorrer no que Donner chama de superestimação da arqueologia bíblica que tem razões de caráter religioso e não

científico. Isso ocorre quando os resultados das pesquisas arqueológicas são selecionados para confirmar as informações da Bíblia. Concordo com Donner (2010, p. 32) quando ele afirma: “a Bíblia não necessita de ‘confirmação’. Ela própria é fonte de conhecimento para a ciência histórica, como também o são os restos materiais que a arqueologia traz à tona e interpreta”.

A arqueologia no início do século XX contribuiu significativamente para o surgimento do método histórico-crítico, enquanto a leitura fundamentalista da Bíblia criticava tanto o uso da arqueologia quanto esse método. Mas depois, segundo Kaefer (2014, p. 3), a própria leitura fundamentalista passou a selecionar pesquisas arqueológicas para comprovar suas teses. Hoje são conhecidas duas linhas bastante tendenciosas na arqueologia: a chamada escola maximalista e a escola minimalista. A primeira parte do pressuposto de que todo o conteúdo da Bíblia é histórico; e a segunda escola, a minimalista, descarta a possibilidade de a Bíblia fornecer qualquer elemento histórico. A primeira posição vai para a pesquisa arqueológica buscando confirmação da Bíblia e de sua fé. A outra escola, por sua vez, parte em busca de elementos que possam por a Bíblia em descrédito.

A superestimação da arqueologia ocorre tanto quando se diz que a arqueologia confirma (autêntica, comprova) a Bíblia como quando esta disciplina é utilizada para pôr em descrédito a literatura bíblica. Nos dois casos a arqueologia é considerada como uma disciplina superior à pesquisa bíblica com autoridade para dar autenticidade ao que consta na literatura bíblica. Diferente da postura das escolas maximalistas e minimalistas, surge uma terceira tendência que, a meu ver, é mais coerente, pois coloca essas disciplinas – a arqueologia e a pesquisa bíblica – lado a lado para que elas possam cientificamente falar por si mesmas. Além disso, é necessário, na pesquisa bíblica, fazer uso da análise literária para identificar o gênero de determinado texto para saber se o autor tinha intenção mais teológica, literária ou histórica ou, ainda, se combinou essas finalidades.

É necessário afirmar isso, porque se determinado texto bíblico tiver tido, em sua origem, por parte do autor bíblico, finalidade histórica, então essa informação deve ser considerada ainda que a arqueologia ainda não tenha encontrado algum paralelo. Isto porque a arqueologia é muito dinâmica. Ainda que hoje não exista, do ponto de vista arqueológico, nenhuma evidência do glorioso tamanho do reinado de Davi, amanhã pode ser descoberto algo que concorde com a Bíblia, ou não.

Em todo caso, considero que a melhor palavra a ser utilizada na relação entre as duas disciplinas é “concordância” ou “não-concordância” e não, “confirma” ou “não confirma”. Ou, ainda que se queira utilizar a palavra “confirmação”, como também faço no restante deste artigo, é bom que se utilize tendo em mente as duas disciplinas como disciplinas autônomas e paralelas. Visto que, essa postura está mais

de acordo com a tendência mais neutra das escolas modernas de arqueologia que, ao escavar um sítio, buscam os resultados da forma mais neutra possível e as publica, deixando para os estudiosos das outras disciplinas que os averigúe para tirarem suas conclusões. Assim, a arqueologia sem pressupostos religiosos ou a pesquisa bíblica sem pressupostos arqueológicos podem ter resultados mais confiáveis.

É por esse motivo, que a arqueologia moderna mais neutra, sem pertença à escola maximalista ou à escola minimalista – como pressupostos –, tem com suas novas técnicas e novos métodos ganhado credibilidade, enquanto ciência ou disciplina autônoma, das diversas áreas e dos diversos acadêmicos, especialmente a da pesquisa histórica e bíblica para interpretação da Bíblia. Segundo Amihai Mazar (2003, p. 29), com essa postura, a pesquisa arqueológica atual tende a ser a ser profissional, secular e livre de preconceitos teológicos.

Assim a arqueologia séria, quando encontrar resultados históricos paralelos aos dos textos históricos da Bíblia, certamente apresentará resultados que esclareçam, complementem ou concordem com a Bíblia. Um exemplo é a referência bíblica e as pesquisas arqueológicas sobre o Tell Hazor. Na Bíblia, nos relatos da conquista de Canaã, por parte de Josué, a cidade de Hazor é citada como a “capital de todos esses reinos” (Js 11.10). Ainda em Josué, o texto bíblico informa que o nome do rei de Hazor era Jabim e que a cidade fora, nos tempos de Josué, incendiada.

Para a arqueologia, Hazor é um dos sítios mais importantes em Israel por ter sido uma cidade estratégica localizada num entroncamento de duas importantes vias. No período do bronze médio⁶, a importância dessa cidade foi tão grande que no sítio arqueológico de Mari foram encontrados vinte documentos com citações às relações comerciais com a cidade de Hazor. Ela consta numa lista de cidades conquistadas pelo faraó egípcio e, além disso, também aparece nas cartas de Amarna sob a acusação de ter se associado aos Hapirus (séc. XIV). Ali foram encontradas cerâmicas oriundas de vários lugares como Egito, Síria, do reino dos hititas, Babilônia, Creta, Ciprus e Grécia, o que mostra a grande influência e importância dessa cidade mencionada no texto bíblico (KAEFER, 2012, p. 19).

Esse sítio, composto de uma parte alta e baixa, no final do período do bronze foi destruído e abandonado (parte baixa) e voltou, um século e meio mais tarde, a ser habitado – desta vez, a parte alta – e depois voltou a ganhar importância internacional, tornando-se uma das cidades mais importantes de Israel. Curiosamente, em uma carta real encontrada em Hazor (oriunda do séc. XVIII ou XVII a.C), nos tabletes de

6 As principais épocas históricas da pesquisa arqueológica na Palestina compreendem os anos que vão de 4300-586 a.C. Esse período é dividido em diversos períodos para auxiliar as referências nas pesquisas. São eles: o Calcolítico (4300-3300 a.C.), o Bronze Antigo (3300-2300 a.C.), o Bronze Intermédio (2300-2000 a.C.), o Bronze Médio (2000-1550 a.C.), o Bronze Tardio (1550-1200 a.C.) e Idade do Ferro (1200-586 a.C.) (PEREGO, 2001, p. 110).

Mari (séc. XVIII), nos textos egípcios (do séc. XIII) e também nos relatos bíblicos o nome do rei de Hazor é sempre Jabim. Porém, como pode um rei, nesse caso Jabim, ter vivido tanto tempo? As pesquisas estariam erradas? A conclusão a que chegou os estudiosos das diversas áreas é que Jabim era um nome dinástico em Hazor e não o nome de um rei específico, assim como Faraó no Egito.

O Tell Hazor, com maior parte ainda por escavar, ainda tem muito a oferecer à arqueologia e à pesquisa bíblica. Atualmente, o lugar reconstituído é da parte alta do tell enquanto que a parte baixa – a maior – ainda está fechada ao público e também não está escavada⁷. Sobre a colina do tell (a parte alta), olhando para todo o vale é possível perceber a sua privilegiada posição geográfica e compreender porque aquele lugar foi estrategicamente escolhido. Os estudiosos (como KAEFER) estão convencidos de que pesquisas em Hazor ainda podem ser úteis para compreensão da história de Israel, em especial, sobre a sua formação e ligação com a cultura da mesopotâmica.

Os resultados, as novas questões e os temas levantados por essa nova tendência arqueológica têm mostrado a importância da arqueologia para os estudos bíblicos “incrementando os recursos para reconstruir o passado social, ambiental e cultural do qual emergiu a Bíblia Hebraica” (MAZAR, 2003, p. 53). Portanto, o exemplo de Hazor é clássico para mostrar como a pesquisa arqueológica séria pode, ao mesmo tempo, esclarecer e/ou complementar e/ou “confirmar” o relato bíblico.

REFERÊNCIAS

ALBRIGHT, William Foxwell. **The Archaeology of Palestine**. Hammondsouth: Penguin Books, 1949.

ARCHER, Gleason L. **Panorama do Antigo Testamento**. 4. ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.

BÍBLIA DE ESTUDO ARQUEOLÓGICA NVI. Português. Nova versão Internacional. Equipe de tradução: Claiton André Kunz, Eliseu Manoel dos Santos e Marcelo Smargiasse. São Paulo: Vida, 2013.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2010.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Arqueologia**. São Paulo, SP: Ática, 1988.

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a Arqueologia e a História**. 2010. Disponível em: <http://portal.metodista.br/arqueologia/artigos/2014/a-biblia-a-arqueologia-e-a->

⁷ Em visita a esse tell em 2013, a parte baixa estava fechada ao público e só a parte alta estava aberta para visitação.

historia. Acessado em 23/06/2015.

KAEFER, José Ademar. **Arqueologia das terras da Bíblia**. São Paulo, SP: Paulus, 2012.

MAZAR, Amihay. **Arqueologia na terra da Bíblia, 10.000-586 a.C..** São Paulo, SP: Paulinas, 2003.

PEREGO, Giacomo. **Atlas bíblico interdisciplinar**: escritura, história, geografia, arqueologia, teologia: análise comparativa. Aparecida: Santuário, São Paulo, SP: Paulus, 2001.

PRICE, Randall. **Arqueologia Bíblica**. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004

A imprudência de Moisés, uma reflexão a partir de Números 20.2-13.

Reginaldo Pereira de Moraes¹

RESUMO

Este artigo analisa o texto de Números 20.2-13, com o objetivo de vislumbrar qual teria sido a atitude que Moisés praticou, que o impediu de entrar na Terra Prometida. Isto se faz necessário, em especial, devido à grande quantidade de respostas, que forçam, e muito, a interpretação do texto. Aqui não serão gastos esforços no sentido de se verificar sobre a realidade ou não do fato. Parte-se do texto final porque é a partir dele que muitas igrejas e pessoas têm pronunciado um número enorme de explicações um tanto destoante de uma hermenêutica mais coerente. Para isto, procurar-se-á respostas, dialogando com a perícopes de Êxodo 17.1-7 e a declaração do salmista em Salmos 106.32,33. A metodologia aplicada aqui é o estudo exegético, sob o viés da escola histórico gramatical, com apontamentos hermenêuticos ao fim do trabalho, numa tentativa de apontar algumas aplicações aos dias de hoje. Curiosamente, o pecado que trouxe complicações à figura de Moisés, tem sido tão comum e recorrente aos dias de hoje.

Palavras chave: Rebelião, Águas da rocha, Meribá.

1 APROXIMAÇÃO AO TEXTO DE NÚMEROS 20.2-13

A princípio, a delimitação do texto de interesse, deu-se pela divisão dos capítulos, a qual foi perfeita; respeitando principalmente o estilo literário; pois Nm 19 mostra Iahweh dando instruções para Moisés e Aarão quanto à purificação dos impuros; e o capítulo 20 inicia uma narrativa histórica, mencionando quatro fatos importantes e distintos entre si, todavia acontecidos no deserto de Cades.

O texto relacionado ao pecado de Moisés é dos versos 2 ao 13, o qual será o foco desta análise, visto que os vinte e nove versículos do capítulo 20 apresentam muitos perícopes com enfoques diferenciados. Por isso decidiu-se restringir tal estudo apenas aos treze primeiros versículos por mostrarem uma correlação contextual. Todavia, a tradução será apenas do versículo seis ao treze, por tratar com maior profundidade o problema a ser analisado e ainda, por conter uma certa unidade, podendo ser considerado uma sub-perícopes. O verso seis foi escolhido por iniciar 1 Doutorando pelas Faculdades EST, participante nos grupos de pesquisa: “Arqueologia e Religião” do PPG das Faculdades EST, “Interpretação, atualização e transmissão dos ensinamentos bíblicos” e “Eclesiologia e Práticas Pastorais”, ambos do PPG das Faculdades Batista do Paraná. O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos. reginaldopmoraes@gmail.com

o encontro de Moisés com Iahweh; enquanto que o treze (escolhido para término) deu-se pela mudança abrupta que o texto faz no verso quatorze, deixando clara tal mudança de assunto.

Tradução de Números 10.6-13²:

v.6 Moisés e Aarão saíram da presença do povo e foram até a entrada do tabernáculo, e prostrando-se, a glória de Iahweh manifestou-se-lhes.

v.7 Então, Iahweh falou a Moisés, dizendo:

v.8 Pegues o cajado e reúnas o povo. Então tu e teu irmão Aarão falareis para a rocha diante deles e ela dará as suas águas, de fato farás sair do rochedo água para o povo e proverás de água tanto o povo, como seus animais.

v.9 Então, Moisés pegou o cajado que esteve diante de Iahweh, conforme este lhe ordenara;

v.10 E juntamente com Aarão, reuniu o povo diante do rochedo e disse-lhes: “Ouçam-me, povo obstinado; porventura produziremos água para vocês dessa rocha?”.

v.11 E levantando Moisés sua mão, bateu duas vezes na rocha com seu cajado; e dela começou a verter água em abundância, saciando o povo e seu rebanho.

v.12 Porém, disse Iahweh para Moisés e Aarão: “sereis castigados por não me santificarem perante os filhos de Israel. Assim, não conduzireis este povo para a terra que lhes tenho dado”.

v.13 Estas são as Águas da Contenda, onde os filhos de Israel foram queixosos; mas, Iahweh santificou-se neles.

Aparentemente, é de consenso geral entre os pesquisadores, de que esta narrativa corresponda ao período da segunda investida do povo de Israel de tomar posse da terra que o Senhor havia lhes dado. Embora alguns defendam que o povo chegou em Cades apenas uma vez enquanto outros dizem que foram duas, não há dúvida de que este acontecimento tenha ocorrido em Cades e pouco antes da tomada da Terra prometida, isto é, cerca de trinta e oito anos após Moisés ter mandado aqueles doze espias. Convém lembrar que este episódio mostra-se distinto daquele narrado em Êxodo 17, o qual parece datar de poucos meses após a saída do Egito, como será mais bem analisado adiante.

Quanto ao período da escrita, nada pode ser afirmado com absoluta certeza; pois ao considerar sua autoria a Moisés (o que faz a tradição judaica) poderia se dizer que o livro de Números fora escrito entre os séculos XV e XIII a.C. Porém, ao se levar em consideração as teorias das Fontes pode-se datar quase qualquer

² Tradução pessoal do texto de Números 20.6-13, a partir do texto hebraico da Bíblia Stuttgartensia, 1997.

parte do Pentateuco em qualquer período entre a época de Moisés e a de Ezequiel.” (RENDTORFF *Apud* WENHAN, 1985, p.27) Quanto a estas fontes, Wenhan defende que Números 20,1b e 4 pertencem à fonte J ou E, enquanto que 20.12 enquadra-se na fonte P. (WENHAN, 1985, p.22,26). Em contrapartida, a Bíblia de Jerusalém, em seu comentário de rodapé, atribui todo o trecho (20.1-13) à fonte P.

Assim, ao considerar as datas das fontes: J em 900 a.C., e P 450 a.C. (BROADMAN, 1990, p.100-102), ou ainda, a fonte J no século X, e a P no século VI (WENHAN, 1985, p.24) pode-se concluir que o texto selecionado por esta pesquisa possui uma história mais antiga do que o seu relato, pelo menos em sua elaboração final.

Segundo o primeiro versículo de números, o povo estava no deserto de Zim em Cades. Embora pareça óbvio, principalmente pela raiz dos vocábulos, não são poucos os que acreditam referirem-se ao mesmo episódio relatado em Êxodo 17. Isto porque, tomam por base apenas as semelhanças existentes entre ambos os textos, tais como: 1) O fato de não haver água; 2) O povo contendeu com Moisés; 3) Nos dois relatos há a indagação. “Por que nos fizestes subir do Egito para que morramos aqui, nós e nossos animais”?; 4) Deus manda pegar a vara; 5) Sai água da rocha; e 6) O nome Meribá. (BROADMAN, 1990, p. 166)

Mas, ao considerar as diferenças: 1) O nome de cada deserto: Êxodo refere-se ao deserto de Sim (Syin) e diz que ele está em Refidim, enquanto que Números menciona o deserto de Zim (Tsin) em Cades; 2) A localização: um aconteceu na saída do Egito, o outro episódio é relatado antes de entrarem em Canaã; 3) A maneira de dirigir-se a Deus: em Êxodo, Moisés clama a Deus, enquanto que em Números Moisés e Aarão apenas se prostram diante dele; 4) No primeiro Deus fala somente a Moisés, no outro fala a ambos; 5) Em Êxodo Moisés leva os anciãos, em números convoca todo o povo; 6) Em um, Deus manda ferir a rocha, noutro manda apenas falar com ela; e 7) Êxodo não menciona qualquer irregularidade de Moisés, enquanto Números enfatiza, seu pecado e castigo. Fica bem evidente a existência de dois relatos diferentes, narrando fatos distintos entre si.

Toda essa argumentação fez-se necessária a fim de chegar-se a uma maior proximidade quanto à sua localização; pois se fosse um mesmo episódio, tal delimitação seria impossível, visto ser possível enquadrá-lo em qualquer lugar entre o Egito (logo após a travessia do Mar Vermelho) e Canaã. Mas, a localização do deserto de Zim, é de consenso geral que seja ao sul de Canaã, à oeste da extremidade sul do Mar Morto.

Todavia uma localização mais precisa tem sido buscada e questionada pela maioria dos pesquisadores modernos; sendo a maioria das opiniões recentes, favoráveis à localidade de Ain Qedeis (Cades) no lado egípcio da fronteira da península do Sinai, ou então em sua vizinhança. (CHAMPLIN, 1995, p. 895). Ele

menção ainda, que apesar de ser um deserto tão árido, com superfícies íngremes e repletas de crateras erosivas, sempre houve ocupação humana, embora rarefeita. (CHAMPLIN, 1995, p. 895)

Não obstante as diferenças ou teorias já salientadas anteriormente quanto às fontes, não há divergência quanto ao estilo literário nesse trecho; todavia, como menciona Mesquita, o estilo histórico abordado pelo livro de Números, não se preocupa com a cronologia exata, mas ao que parece, é um compêndio dos vários acontecimentos históricos, narrados conforme a sua importância. (MESQUITA, 1979, p. 45) Embora seja claro esse relato histórico no texto em questão, todo o capítulo 20 parece um tanto melancólico, para não usar a expressão fúnebre; isto é, os quatro enfoques principais são todos extremamente trágicos: a condenação de Moisés e Aarão, a morte de Miriã, a condenação mortal dos líderes do povo e a morte de Aarão. Sem sombra de dúvida, é o capítulo mais triste de todo o livro.

2 ANÁLISE DE PALAVRAS E EXPRESSÕES IMPORTANTES

No verso 3 há a expressão “pereceram nossos irmãos perante o Senhor” demonstrando que, para a teologia da época, Iahweh é quem tinha o domínio sobre a vida e a morte;

No verso 6 é mencionado que Moisés e Aarão deixaram a Assembleia para buscar ao Senhor; segundo alguns autores, isso deu-se com uma certa preocupação de ambos em salvaguardar suas vidas mediante a turba; todavia só pelo texto e sua textura, não é possível fazer-se tal afirmação. E quanto à glória de Iahweh, foi Ele quem se fez presente, manifestando seu poder.

Já no versículo 7, o que salta aos olhos é o uso do Piel quando Iahweh fala com Moisés; todavia não encontrou-se uma única explicação esclarecida para o caso. Outro aspecto (encontrado nos versos de 6-8) é que somente Moisés e Aarão é que sabiam todo o processo para a produção de água.

No verso 8, os verbos Pegar e Reunir estão conjugados no Imperativo e no singular (fazendo referência apenas a Moisés), enquanto que o Falar com a Rocha está no Piel e na segunda do plural (referindo-se a Moisés e Aarão); chama ainda a atenção, a ordem de Deus “farás produzir água desse rochedo”, pois o verbo produzir ou tirar (*Yatsa*) e o verbo dar de beber (*Hishqiya*), estão no Hifil e na segunda pessoa; assim, parece que Deus estaria dizendo que a causa do milagre seria Moisés. Também não se encontrou nada que pudesse elucidar tal problema. Todavia, acredita-se que seja uma maneira de Iahweh estar provando a Moisés; pois em outros seis milagres importantes³, traduzidos especialmente na tentativa de lançar alguma luz sobre o

3 Tais traduções referem-se a textos de Êxodo, que aparentemente poderiam ter alguma similaridade,

assunto, nenhum enfatiza o uso do Hifil referindo-se a causa do milagre em si, e quando o faz, atribui a lahweh tão somente.

Sobre “o cajado diante da face de lahweh”, mencionado no verso 9, embora alguns autores sejam enfáticos em determinar que este era aquele de Aarão e que florescera a pouco tempo atrás, outros são mais flexíveis quanto a essa questão; pois como afirmam Mesquita e Broadman, o único fato incisivo e claro é que o cajado estava diante de lahweh e que em capítulos anteriores, o cajado florido fora colocado lá. (MESQUITA, 1979 e BROADMAN, 1990) Todavia isso não serve como prova cabal de ambos aspectos referirem-se ao mesmo cajado. Pois o cajado que florescera, em vez de ser aquele que os acompanhava desde o Egito, foi escolhido pela tribo de Levi, tendo o nome de Aarão escrito nele; ou ainda, não pode-se descartar a possibilidade de que aquele cajado com o qual Moisés fez os milagres anteriormente, poderia ser guardado diante de lahweh, devido a seu simbolismo ou importância. Em suma, há grandes controvérsias quanto a que cajado de fato, Deus referia-se.

Embora não sejam poucos os autores a focalizar apenas o diálogo de Moisés ao povo (v.10), no momento em que ele repreende-os; Broadman (1990, p. 166) também focaliza a pergunta feita por Moisés, embora não dê o sentido exato de tal interpretação, ele menciona que talvez Moisés estaria dizendo: “podemos tirar?” ou “devemos tirar?”. Ao que parece o peso maior da expressão mosaica recai, de fato, sobre a última parte, pois o salmista diz que seu erro foi falar “imprudently com seus lábios”⁴ (Sl 106.33). Tal imprudência não poderia referir-se ao simples fato dele ter chamado o povo de rebeldes, visto que Dt 9:6,7 e 24, menciona-o chamando o povo desta forma e ali não fora repreendido por isso. Assim, ao que parece, a interpretação mais coerente seria dizer que ele foi temerário ao formular sua pergunta: “da parte desta rocha, faremos produzir (Hifil) para vós águas?” Com esta pergunta, passou a ideia de que ele é quem estaria realizando o milagre e não lahweh.

Quanto à menção “fez golpear a rocha com o cajado dele duas vezes” (v.11), muitos tem atribuído como sendo a principal causa do pecado de Moisés e seu irmão, pois Deus mandara falar e eles bateram. No entanto, em Ex 7:19s, relata-se a transformação das águas egípcias em sangue, e lá, Deus manda Moisés apenas levantar o braço com a vara, porém, além de levantar a vara, ele golpeia as águas (no hebraico, o mesmo verbo é usado em ambos os casos e com a mesma declinação). E lá, sua suposta “desobediência” não foi sequer mencionada. Faz-se necessário dizer também, embora com certa relutância, que seria inadmissível a ideia de que

mesmo que pequena, com a pesquisa em questão. Os relatos de milagres traduzidos foram: As águas do Egito transformando-se em sangue (Ex 7.19s); a praga dos piolhos (Ex 8.16s); A praga da saraiva (Ex 9.22s); a praga das trevas (Ex 10.21s); a travessia do Mar Vermelho (Ex 14.16,21) e as águas amargas que tornaram-se doce (Ex 15.25).

⁴ Falar imprudentemente com os lábios é uma tradução comum utilizada por várias versões bíblicas, para a tradução ultra literal “falou com os lábios”.

o pecado foi ferir Cristo (a Rocha) duas vezes, como fazem alguns pregadores. Pois, a despeito da possibilidade deste fato poder ser uma tipologia, seria imprudente supor que Deus castigaria alguém usando uma revelação que seria feita 1500 anos mais tarde. De Vaux mais equilibrado, ao sugerir que teria havido um sacrilégio da parte de Moisés, pois a rocha representaria Deus (DE VAUX, p.223, *Apud* WENHAN, 19852006, p.158). Todavia, é de se estranhar que naquele momento histórico, já se conhecesse ou usasse a metáfora da rocha para referir-se à Deus.

Outro aspecto interessante, ainda no verso 11, é a menção no original “Moisés... fez golpear... cajado dele”, a qual volta a polemizar quanto a posse do cajado, era de Moisés ou de Aarão? (já mencionado anteriormente). Porém, algo novo para discussão é que: por mais bruto, tolo ou insensível que Moisés fosse, não usaria um cajado com flores e frutos, que havia sido guardado como testemunho perpétuo para o povo, para bater numa pedra.

No verso 12, é curiosa a expressão “Mas disse Iahweh para Moisés e Aarão”; pois embora, todos os autores são concordantes em atribuir o pecado a ambos os irmãos, ninguém se preocupa em explicar, pelo menos de maneira mais objetiva, o porquê de Aarão ter sido penalizado juntamente com Moisés. Isto porque, em Nm 12:6-8, após Aarão e Miriã, tentaram repreender a Moisés, Deus deixa bem claro que aos outros profetas, se revelaria através de sonhos e visão, mas quanto a Moisés, Ele falava face a face. Deixando a entender que: Aarão, Miriã ou qualquer outro, não teriam autoridade para “ajudar” a Moisés a entender os propósitos divinos e principalmente falar contra ele.

Assim, o fato de Aarão não ter observado o erro de Moisés ou ainda tê-lo visto mas, se calado; leva-se a crer que: o pecado, deixaria de ser um ato em específico (principalmente pelo fato de que Moisés foi quem falou irrefletidamente ao povo e bateu na rocha), para ser uma atitude de espírito, isto é, para o que pairava em seus corações. Desta forma, após as palavras de Moisés, Aarão poderia ter tido o mesmo sentimento ou desejo que ele, comungado assim de seu pecado e sua consequência. Pois de outra forma, ou seja, se Aarão achasse que a atitude de Moisés fora inapropriada, não poderia fazer nada. Além de discordar em seu coração; e isso não poderia ser imputado como pecado.

Outro aspecto de vital importância ainda neste versículo 12 é a explicação de Deus para a causa do pecado; entretanto, essa é a parte mais truncada e complicada de todo o texto analisado. Por isso, sobre a menção “não fizeste crer para fazer consagrar a mim”, surgem as mais variadas teorias ou divagações, tais como: “descrença na possibilidade da rocha jorrar água... negando o passado” (MESQUITA, 1979, p.52s), “descrença que o mero ato de falar à rocha, faria sair água” (CHAMPLIN, 1995, p.681), “negligência da possibilidade de chamar a atenção para a santidade de

Deus” (BROADMAN, p. 167).

Ao que parece, pela conjugação, os dois verbos estão interligados, não sendo possível imaginar sua distinção. Desta forma, “não fizeste crer” não poderia significar dúvida quanto a probabilidade de uma rocha produzir água, visto já ter acontecido uma vez e ainda se tal incredulidade existisse de fato, Moisés não teria levado a assembleia em volta da pedra. Também não poderia indicar alguma superstição ligada à vara, isto é, crer que se ela não tocasse, o milagre não se concretizaria; pois, Moisés realizara alguns milagres independentemente de seu cajado (Ex 8:20; 9:3,8; 10:1-3,21; 15:25). Desta forma, não parece muito lógico ou coerente serem usados distintamente. Por isso, crê-se que a interpretação de Broadman condiz melhor com o fato. Assim, a expressão do verso 12: “não fizeste crer para fazer consagrar a mim” poderia ser melhor entendida como “a negligência em santificar a Deus, devidamente”.

No verso 13, após o milagre, Deus entra em cena para corrigir as palavras irrefletidas de Moisés, tomando para si a glória devida.

Outro dado interessante é que em todo o texto, o uso do Hifil é bastante utilizado, pois dos 28 verbos, 13 estão na forma do Qal e 10 estão no Hifil (e todos referindo-se a Moisés). Todavia, em lugar de lançar luz ao estudo, trouxe ainda maior obscuridade como já mencionado anteriormente, quando trabalhado sobre o verso 8.

3 RELEITURA DO TEXTO EM ANÁLISE

Cerca de 40 anos havia-se passado desde a saída do Egito sob a Mão forte do Senhor; dentro dos quais, 38 anos foram vividos em peregrinação, como fruto da incredulidade e desobediência do povo. Assim, a maioria do povo descrito no primeiro recenseamento (Nm 1-3) já havia morrido e sido sepultado pelo deserto a fora, e bem poucos ainda estavam vivos. O capítulo 20 de Números inicia mencionando a morte de Miriã, uma grande mulher, dado sua importância e serviço no auxílio a Moisés, no entanto, nada há de referência a não ser que morreu e fora sepultada. Então, o autor muda o foco e começa a descrever um incidente no qual o povo, ao passar dificuldade pela falta d’água, começa a murmurar e a contender contra seu líder. Todavia, ao que parece, ao autor não tem como único objetivo, descrever o fato histórico, pura e simplesmente; mas também, e talvez principalmente, procurar descrever a causa que teria levado Moisés, o líder daquele povo, à ser punido a não entrar na terra prometida.

Assim, além do trivial: o povo pressiona a Moisés e este busca a Deus que responde ao povo, o autor descreve as orientações divinas a Moisés, menciona o

que ele fez ou deixou de fazer, mostra o milagre e ainda as palavras de Deus contra a pecaminosidade de Moisés e de seu irmão Arão. Não obstante sua intenção em esclarecer o assunto, não consegue êxito. Pois, não são poucos os que tentam sem sucesso chegar a uma conclusão absoluta e satisfatória. Por esta razão, procurou-se investigar um pouco mais sobre essa polêmica, tentando responder a seguinte pergunta: “O que Moisés e Aarão fizeram, ou deixaram de fazer, que lhes foi imputado como pecado?”.

O verso 6, mostra uma atitude louvável da parte de ambos, que após ouvirem a turba, buscaram ao Senhor e prostraram-se diante dele. No verso 9, da mesma forma, Moisés age obedientemente às ordens divina. Entretanto, o verso 10 começa por mostrar alguma coisa diferente, sendo vários os que dizem estar aqui uma das causas de tal pecado. O 11 relata uma aparente desobediência, pois Moisés fere a rocha por duas vezes em vez de falar a ela. E o verso 12, mostra Deus repreendendo-os.

Em síntese, pode-se apontar seis possibilidades para a causa tal falha, possibilidade essas, distintas ou não entre si, ou seja, há quem defenda apenas um dos motivos apresentado sem detrimento dos outros, enquanto que outros adotam um determinado conjunto deles. Por isso, surgem tantas conjecturas sobre a possibilidade do erro de Moisés: 1) Mau humor ou ira, ao chamar a atenção do povo em vez de apenas satisfazê-los; 2) Incredulidade em tal milagre; 3) Superstição de que a vara tivesse poder; 4) Ferir Cristo, a rocha; 5) Desobediência ao ferir em vez de falar; e 6) Sugestão de que o milagre dependia de seu poder e não de Deus, não santificando assim a Iahweh.

Tendo sido revelado e comentado as cinco primeiras descrições no decorrer da pesquisa, será discutido a possibilidade nº 6, quanto ao ato da não santificação de Iahweh e como isso aconteceu. Tomando Dt 32:51-52 que menciona “... porquanto pecastes contra mim (...) pois não me santificastes”... , Nm 20:24 “... fostes rebeldes contra a minha palavra...”; Nm 27:14 “...fostes rebeldes à minha palavra, não me santificando...” e ainda próprio Nm 20:12 “... não me crestes a mim, para santificar...”. Parece ser coerente deduzir que: o pecado foi de rebeldia (ou desobediência) em santificar a Deus.

Desta forma, sendo o ato de não glorificar a Iahweh a causa do pecado, este não poderia estar vinculado ao ferir ou não ferir a rocha; pois sendo Moisés e Aarão os únicos que conheciam toda instrução, não importava se eles apenas dissessem, batesse uma ou dez vezes ou ainda virassem cambalhotas; bastava a água começar a jorrar, que Deus seria exaltado. Também não deveria estar ligado ao fato da rocha ser Cristo, pois, se o povo não conhecia a Revelação encarnada, também não poderia ver na rocha ferida, seu Deus ultrajado.

Então, a que refere-se o ato de santificar? Como mencionado no parágrafo anterior, o povo desconhecia o processo, somando-se a isso, o fato de que o milagre fora realizado e que Deus não fora glorificado, surgirá uma conclusão básica e objetiva, a qual deve ter estado na mente do povo: a autoria do milagre. Quem poderia ser, se não a dupla dinâmica? Voltando a seriedade dos fatos, ao que parece, a maneira pela qual Moisés tomou a glória para si, foi através de sua pergunta ao povo: “Porventura, tiraremos água desta rocha para vós?”. Isto induz a uma resposta negativa e assim, quando começou a verter após ele ter ferido a rocha, é de se deduzir que o povo tenha concluído que ele é quem tinha o poder para tal feito. Parecendo condizer com a interpretação do salmista, em Sl 106:32 que diz: “e ele falou imprudentemente com seus lábios”.

Tendo visto a causa (não glorificar a Iahweh) e a maneira (falar irrefletidamente, enaltecendo a si próprio perante o povo), faz-se necessário ainda, analisar o que Deus fez após tal pecado. Quanto a isso, o texto é um pouco mais lúcido, basta apenas uma leitura rápida para ver que Iahweh puniu a Moisés e Aarão, provavelmente diante do povo, e ainda que ele mesmo santificou-se, isto é, tomou a glória devida ao seu Nome. O extraordinário nisso tudo é que, o texto deixa a distinção e ao mesmo tempo interação entre o Governo de Deus e sua graça, como menciona Mackintosh: “a graça perdoo e abençoa; mas o governo segue o seu curso”.

Wenhan, esclarece ainda, que “quando homens impuros se aproximam de Deus, ele se santifica mediante juízo imediato ou adiado” (1985, p. 158). Por isso, ao contrário de muitos pecadores que foram fuminados pela ira divina, sendo queimados, destruídos, entregues às pragas, engolidos vivos pela terra, entre outros, Deus castiga a Moisés não permitindo-lhe entrar na terra prometida. Alguém poderia simplesmente exclamar. “Mas, só isso?”. Todavia, foi um severo castigo para alguém que estava trabalhando e se preparando, durante os últimos 40 anos de sua vida.

Conclui-se, portanto, resumindo-se os acontecimentos aqui narrados. Após a morte de Miriã, o povo reclama por água. Então Moisés e Aarão buscam resposta em Deus, que prontamente os atende, manifestando-lhes sua glória. Todavia, após os primeiros passos de obediência, Moisés e Aarão fazem com que o povo não glorifique a Deus através de uma pergunta imprudente, fazendo-os voltarem sua atenção para si. Por isso, mesmo realizando o milagre, Deus não deixa de mostrar sua grandeza, através da dura sentença outorgada a Moisés e seu irmão; mostrando, ao mesmo tempo graça e justiça.

4 APLICAÇÃO PARA OS DIAS ATUAIS

Seguindo a sugestão de Wegner (2005, p.312), uma exegese não pode ser

concluída sem uma tentativa de trazer respostas ou luz, a três aspectos dos dias de hoje: o pessoal, o eclesial e o social. Portanto, numa tentativa de se trazer alguns aprendizados para a atualidade, pode-se dizer que:

Sob a ótica pessoal, o texto transmite a ideia de que Deus atende ao pedido do seu povo, pois ele é o sustentador de todas as coisas; não importa o tamanho ou tempo de sua tribulação, é só ir a Ele, que Ele ouvirá. Mesmo que o deserto da vida seja difícil, ou ainda, mesmo que esteja nele há muito tempo, não se deve permitir que sua aridez, influencie o relacionamento com Deus; pois, mesmo se parecer que não há saída e só seja visto desgraça, morte e destruição, Deus é a fonte do refrigério, Deus pode atender;

Dentro do viés eclesial, a perícopa é clara em mostrar que mesmo alguém tão importante como Moisés, também pode cair (KING, 1969, p. 116). Principalmente o líder precisa estar cada vez mais em intimidade com Deus, pois um de seus pecados, pode trazer grandes e avassaladoras consequências tanto para si quanto, para os seus liderados. Por esta razão uma grande lição para a liderança, com este texto, é nunca esquecer do seu devido lugar diante de Deus e sua obra;

Outro ensino, bastante singular: nem sempre a resposta de uma oração tem a aprovação divina; ou seja, vitórias e sucessos não são sinônimos determinantes da graça divina na vida de alguém; assim, uma oração pode até ser atendida, não mediante seu propósito, mas mediante as bênçãos que ela trará às outras pessoas, segundo a ótica divina.

Quanto a uma perspectiva social, o versículo 2 tem uma expressão um tanto negativa: “se uniram contra Moisés e Aarão”. Levando-se a concluir: como é fácil unir-se para o mal, isto é, inúmeros são os caos ou as pessoas que não se envolvem em absolutamente nada de útil, mas para intriga ou confusão, estão sempre prontas ou dispostas, até deixam suas diferenças de lado. Não se deve permitir que tal sentimento seja armazenado no coração, mesmo quando as situações forem desfavoráveis.

Deus não se deixa escarnecer, por mais banal que a atitude de alguém possa parecer, se esta não condizer com Seus atributos e caráter, certamente receberá a recompensa ou os frutos dessa ação;

Outro ensinamento, muito importante para os dias de hoje, Deus tem seu tempo de juízo. Infelizmente é bastante comum ouvir-se reclamações de que fulano ou beltrano são isso ou fazem aquilo e não acontece nada. Como foi visto, Deus tem o seu método disciplinar, que às vezes, foge do jeito de pensar ou agir. Mas, que acima de tudo, julga e pune os imprudentes.

REFERÊNCIAS

BAXTER, J. Sidlow. **Examinai as Escrituras: Gênesis- Josué**. São Paulo: Vida Nova, 1992.

BÍBLIA. Antigo Testamento. Hebraico. Stuttgartsia. 1997. ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. **Biblia Hebraica Stuttgartsia**. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997.

BROADMAN, **Comentário Bíblico Broadman: Levítico- Rute**. Rio de Janeiro: Juerp, 1990.

CHAMPLIN, Russell Norman. O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Volume I, São Paulo: Candeia, 1995.

DAVIDSON, Benjamin. **The Analytial Hebrew and Chaldee Lexicon**. EUA: Hendrickson, 1993.

DAVIS, Jonh D. **Dicionário da Bíblia**. Rio de Janeiro: JUERP e Candeia, 1996.

HARRIS, Laird R. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KING, Philip J. **Conece La Bíblia: Antiguo Testamento. El libro de Los Números**. Traducción de José Maria Gondra. Santander: Sal Terrae, 1969.

MACKINTOSH, C.H. **Estudo Sobre o Livro de Números**. Lisboa: Minerva.

MESQUITA, Antônio Neves de. **Estudo nos Livros de Números e Deuteronômio**. Rio de Janeiro: JUERP, 1979.

PALLOTTI, Ed. **Dicionário Hebraico- Português e Aramaico- Português**. Santa Maria: Sinodal e Vozes, 1996.

PLAMPLIN, Richard T. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. Curitiba: Seminário Teológico Batista do Paraná, 1997.

WENHAN, Gordon J. **Números: Interpretação e comentário**. São Paulo: Mundo Cristão e Vida Nova, 1985.

A Justiça Bate à Porta – Uma análise social e literária a partir de Amós 5.9-15

Rafael de Castro Lins¹

RESUMO

Esse trabalho exegético foi construído sobre a perícopes do livro do profeta Amós 5.9-15. Foram levantadas sumariamente as circunstâncias sociais que circundam a perícopes apresentada. A redação desta também é destacada. A perícopes denuncia à opressão do abuso tributário, os tribunais corrompidos, a espoliação dos lavradores levando-os a miséria, a violência contra o justo e por fim o terror do juízo divino porvir sobre as elites que se regalam luxuosamente da riqueza por eles extorquida. O texto desperta para a prática de fé da igreja cristã brasileira, trazendo aos seus olhos o pobre vítima dos malogros da sociedade capitalista.

Palavras-chave: Amós, profecia bíblica, abuso tributário, pobres e redação.

INTRODUÇÃO

As considerações desse trabalho exegético foram construídas sobre a perícopes seguinte: Livro do profeta Amós 5.9-15. Em conformidade com a visão de alguns autores, tais como: Jörg Jeremias, Mays, Schwantes, Bentzen e Wolff que há muito já discutem o livro de Amós em suas obras, foram levantadas sumárias circunstâncias históricas e sociais que circundam a perícopes, além de alguns destaques redacionais.

O profeta Amós faz uso da autoridade divina, legitimadora das suas palavras, para desafiar estruturas sociais opressivas de seu tempo. Amós deparou-se com o tempo de esplendor de uma nação, todavia não deixou que o brilho econômico do país o impedisse de enxergar seus contrastes sociais. A perícopes em destaque denuncia à opressão do abuso tributário, os tribunais corrompidos, a espoliação dos pobres levados a miséria extremada.

Incontidamente salta do texto fortes relações com os dias atuais de sociedade brasileira, de forma tal que o livro de Amós trazido a tal realidade poderia se fazer libertador, ou no mínimo incômodo.

¹ Teólogo e Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Email rafaelcastro.teologia@gmail.com

1. TRADUÇÃO DE AMÓS: 5.9-15

9	הַבּוֹרֵא יִשָּׂא עַל הַבִּקְעָרָה עַל הַבִּקְעָרָה יִבְרָא				
10	וְהָיָה כִּי יִשָּׂא וְהָיָה כִּי יִשָּׂא				
11	וְהָיָה כִּי יִשָּׂא וְהָיָה כִּי יִשָּׂא				
12	וְהָיָה כִּי יִשָּׂא וְהָיָה כִּי יִשָּׂא				
13	וְהָיָה כִּי יִשָּׂא וְהָיָה כִּי יִשָּׂא				
14	וְהָיָה כִּי יִשָּׂא וְהָיָה כִּי יִשָּׂא				
15	וְהָיָה כִּי יִשָּׂא וְהָיָה כִּי יִשָּׂא				

2. FORMA

Esta perícope é parte, sob orientações de Jörg Jeremias (JEREMIAS, 1988, p. 128), de um grande oráculo contra Israel que se estende entre os capítulos 3 e 6 do livro de Amós. James Luther Mays compreende um longo período de composição, desde as palavras do próprio profeta até a forma final do livro datada no período pós-exílico (MAYS, 1969, p. 9).

Com estes termos concorda Milton Schwantes (SCHWANTES, 2004, p. 100-101). Porém, este último destaca a atividade dos discípulos de Amós que, entre outros grupos de camponeses, foram testemunhas do cumprimento das palavras do profeta, ou no mínimo da crescente crise entre Assíria e Reino do Norte. De modo que parte desta perícope insere-se em um primeiro agrupamento de ditos do profeta,

nas palavras do próprio Schwantes: “Panfletos” (SCHWANTES, 2004, p. 102). Outra parte remete a provável intervenção dos seus discípulos, tem-se assim dois períodos de autoria.

Os transmissores das palavras de Amós teriam sido tanto seus discípulos quanto edições exílicas tardias, acrescentado complementos explicativos e reordenado os textos. É o caso de alguns versos da perícopes em estudo, versos 14 e 15. Conforme a crítica textual da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (cf. Bíblia Hebraica Stuttgartensia, 1984), estes versos são prováveis adições da escola do profeta e talvez uma tentativa de apaziguar o tom da denúncia original. Apesar da reconhecida dificuldade de distinção entre as palavras do profeta e as novas formulações dos seus discípulos, Hans Walter Wolff atribui à antiga escola de Amós os seguintes versos do capítulo 5, a saber: 5.13-15; A doxologia do verso 8 e os versos 25 e 26, Wolff considera uma redação deuteronomista (WOLFF, 1984, p. 108-111).

Vale ressaltar que a perícopes em destaque também se inclui entre dois cantos fúnebres: a morte da virgem Israel no verso 2 e a marcante lamentação fúnebre dos versos 16 e 17. Segundo Aage Bentezen (BENTEZEN, 1968, p. 151) a canção fúnebre é, muitas vezes, utilizada pelos profetas para fazer o povo compreender a eminência da catástrofe.

Segundo Aage Bentezen (BENTEZEN, 1968, p. 215), o estilo do oráculo profético de parte dessa perícopes consiste em um discurso de reprimenda, ou seja, uma palavra profética de repreensão ao povo por erros contra Deus ou contra os homens. Nela é possível encontrar fórmulas proféticas muito presentes nesse tipo de discurso: 1- Por causa de; 2- Discurso de Reprimenda; 3- Portanto, 4- Oráculo de Desgraça. Veja o exemplo mais exato dessa organização, o verso 11:

¹⁻ Por causa de ²⁻ cobrar tributo para os magros (fracos) e deles elevar tributo de trigo exatos ³⁻ Por isso ⁴⁻ não sentarás nas casas de pedras lavradas que construíste, não beberás o vinho esplendorosos das vinhas que plantaram.

Os versos 14-15 em particular, por serem textos de adição posterior, inserem-se como admoestações. Os discípulos do profeta admoestavam o povo para levá-lo ao arrependimento, visando evitar os oráculos de desgraça, logo, a admoestação apresenta caráter condicional e se encerra com o oráculo de felicidade. O verso 15 pode ser tomado como exemplo típico: “Odeiem o ruim e gostem do bom, coloquem sentença arbitral no portão (admoestação) Talvez o Senhor Deus dos Exércitos tenha compaixão do resto de José” (oráculo de felicidade condicional).

Aage Bentzen diferencia bem os dois estilos proféticos presentes na perícopes: “Enquanto que o discurso de reprimenda apresenta a razão da desgraça, a admoestação proclama a condição de salvação” (BENTEZEN, 1968, p. 217). Apontamentos tais como a raiz profética, o estilo extático, a métrica textual, a

predominância verbal, confere a essa perícopes um lugar na poesia hebraica.

3. HISTÓRIA

Uma leitura situada da perícopes nos leva aproximadamente ao ano 760 a.C., dias de atuação do profeta Amós, ao longo do reinado de Jeroboão II em Israel (787 à 746 a.C.). E também ao sul, em Judá, onde reinou Ozias entre os anos de 787 e 735 a.C. (SCHWANTES, 2004, p. 15). O contexto histórico aponta para uma ausência de hegemonia no quadro dos povos ao redor de Israel, logo, fez-se possível uma significativa expansão territorial e comercial que marcam o reinado de Jeroboão II em Israel.

Em vista a adições posteriores, versos 14 e 15, um segundo período vivencial pode ser destacado para apontar a atividade literária da antiga escola de Amós. Segundo Schwantes (SCHWANTES, 2004, p. 142), o labor da escola de Amós concentrou-se entre os anos de 760 a.C. e 730 a.C., todavia ele atesta que, provavelmente, a maior parte da atividade literária tenha realizado-se com a crescente crise entre Assíria e Israel em torno do ano 735 a.C. A escola de Amós possivelmente realizou suas principais contribuições literárias em Judá, provável pátria de Amós. O contexto vivencial que cerca tal escola, de certa forma encontra-se sob os temores, previsões ou constatações, da eminente ameaça assíria, que tornou-se real em 732 a.C. quando os locais mais ricos e comerciais de Israel são anexados como província assírias.

4. HERMENÊUTICA DO TEXTO

Amós 5. 9-15

9 Ele faz flamejar (incendiar) a violência contra o forte, a violência vem sobre o lugar fortificado.

O forte é o lugar fortificado. Este trecho muito provavelmente aponta para duas instâncias que são constantes alvos das ameaças do profeta, a saber, o exército e a cidade fortificada, em especial a capital Samaria. Milton Schwantes já havia percebido o quanto o exército é particularmente visado nos ditos proféticos (SCHWANTES, 2004, p. 62-67).

A cidade é sempre alvo dos malogros do profeta. Por outro lado, uma mais atenta análise literária demonstra que a cidade nem sempre é designada como Samaria, outros nomes também lhe foram atribuídos pelo profeta, por exemplo: Filhos de Israel, casa de Jacó, Israel (SCHWANTES, 2004, p. 70). Enfim, a violência contra a cidade fortificada cai também sobre suas autoridades. Ora, quando se

inverte as posições de opressor para oprimido esse texto torna-se um ataque tenaz à arrogância de homens que se consideravam fortes.

10 *Eles odeiam o que reprova no portão, e eles detestam o que fala com integridade.*

As pessoas nas quais se destina a acusação do profeta são classes que poderíamos chamar de dominantes inseridas na capital, abrangem a corte, sacerdotes, comerciantes, senhorio, exército, entre outros possíveis. Entretanto, para manutenção dos privilégios e interesses dessa elite necessitava-se da importante colaboração dos representantes dos clãs interioranos, os quais são indicados por Schwantes como os anciãos. A autoridade clânica desses atores fazia deles juizes do povo que julgavam na porta das cidades, ali eram tratadas as mais diversas questões, desde queixas, comércio, questões jurídicas, até as relações com a corte, especialmente no que tange o tributo (SCHWANTES, 2004, p. 24).

Nesse ínterim, o interesse do Estado prevalecia por intermédio dos que julgavam na porta, como uma força opressiva que vinha do alto, perpassando pelos juizes até chegar ao produtor menor que a cada dia mais descia à pobreza. Os interesses de ambos, elite e anciãos, eram consonantes na maioria dos casos (SCHWANTES, 2004, p. 25) e quando conflitavam, ou seja, quando os anciãos “falavam com integridade”, tais íntegros eram detestados e odiados como bem aponta o verso.

11 *Por isso, por causa de cobrar tributo para os magros (fracos) e dele elevar tributo de trigo exatos, não sentarás nas casas de pedras lavradas que construís e não beberás do vinho esplendoroso das vinhas que plantaram.*

Antes de tudo, vale lembrar que o campo era o lugar onde se encontrava a maior parte do povo. O trigo sobre o qual recai o tributo representa todo o produto agrícola colhido.

O reinado de Jeroboão II foi marcado por uma vasta expansão territorial, acesso a novas rotas comerciais e, para cobrir tais despesas, o alto tributo era reivindicado. E, além disso, o aumento abusivo do tributo também servia para satisfazer o luxo dos ricos, “casas de pedra lavrada”, como bem aponta o texto.

Para identificar em mais pormenores os alvos do abusivo tributo, recorreu-se exaustivamente a designações de Milton (SCHWANTES, 2004, p. 87-89) quando este atenta para os diversos verbetes que identificam os grupos nos quais a profecia se coloca em defesa são estes, a saber: pobres, fracos, magros e oprimidos. Nomes estes usados diversas vezes como sinônimos ao longo do livro.

Tendo em vista a cobrança do tributo, não se deve designar tais pobres como escravos. Além disso, o verso anterior indica o acesso que eles tinham “à porta”, fato esse que os coloca à nível de homens livres. Os termos utilizados por Milton talvez expressem melhor quem eram estes protegidos da profecia: “... gente empobrecida.

São carentes porque foram espoliados e explorados...” (SCHWANTES, 2004, p. 91). Tais grupos eram a fonte da riqueza das elites, uma fonte que sustém suas construções luxuosas, finezas e os deleites que o vinho conota.

12 porque eu notei as vossas numerosas rebeliões e que os seus poderosos pecados hostilizam o certo (o justo), tomam subornos 13 Por causa disso, o que for prudente naquele tempo ficará imóvel (quieto) porque o tempo será mau.

Os pecados são tão numerosos que chegam aos céus. A eles atenta o Senhor Deus. Para Amós o justo é devidamente o pobre que sofre as injustiças “na porta” (SCHWANTES, 2004, p. 88). A hostilidade contra o justo novamente retoma o ódio contra a testemunha do verso 10. Em virtude dessa precária situação, dessa gente empobrecida sujeita até mesmo a violência, esse justo em prudência se cala diante “da porta”. As condições visivelmente deprimentes (magros) dos pobres coagidos à miséria, e mais, à mercê do ódio e da violência, além da corrupção, caracterizam o quadro que o profeta chama de dias maus.

14 Tirem informações do bom e não do ruim para ficar com vida, tornem-se assim, que Javé Deus dos Exércitos, estará com vocês, como dissestes 15 Odeiem o ruim e gostem do bom, coloquem sentença arbitral (justiça) no portão. Talvez Javé Deus dos Exércitos tenha compaixão do resto de José.

Da parte da escola de Amós, tais versos soam como um convite para procurar a Javé, em termos como “procurar o bem”. É perceptível a prudência dos discípulos ao colocar o oráculo de salvação sob a condição do “talvez” de Javé. Contudo é visível nesses versos a tentativa de apaziguar as contundentes denúncias do profeta, cuja mensagem original provavelmente excluía qualquer possibilidade de salvação.

Os versos tratam-se de admoestações que convocam ao arrependimento seguido de um oráculo de felicidade condicional. Deve-se convir que ainda nos dias dos transmissores da profecia, em Israel continuavam a valer as velhas práticas de injustiça “na porta”.

5. CONCLUSÃO

Encontrar textos como esses na Bíblia, tendo em vista seu teor sagrado, é munir-se de autoridade divina para o combate das mais funestas mazelas sociais do Brasil. É como carregar o selo ou a aprovação divina na luta contra as formas de desigualdade que perduram até os dias atuais. Evidentemente o livro de Amós possui seu contexto próprio, distante em séculos da conjuntura do país, contudo, mais evidente ainda são as semelhanças no que diz respeito ao empobrecimento da população em virtude dos tributos abusivos.

A crítica contra perversão da justiça “na porta” – nos tribunais – continuou válida para os discípulos do profeta anos mais tarde, e continua a valer tão quanto na realidade atual. O pobre do livro de Amós é o alvo do cuidado e defesa da profecia, a preferência de Deus. Temas como esse inspiraria a luta da classe campesina brasileira e também a classe operária, e mais ainda, devia encher as igrejas cristãs com tamanha sede de justiça social. Enfim, convém encerrar recordando que profecia de Amós cumpriu-se sobre o Reino do Norte, se assim não fora ninguém se daria ao trabalho de registrá-la. Junto com o Império Assírio veio à ruína sobre a nação, inclusive sobre a corte e elite exploradora, sendo assim, deveriam os poderosos opressores, corruptos, que são como rapina sobre o pobre, temer ainda o juízo divino nos dias atuais?

REFERÊNCIAS

BENTEZEN, Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Aest, 1968.

BÍBLIA. Hebraico. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984. Editio secunda emendata opera W. Rudolph et H. P. Rügel. 1574 p.

COIMBRA, Alzir Sales. *Debate em torno da redação e composição do livro de Amós*. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo. 2007. 427 f.

JEREMIAS, Jörg. Amos 3-6: beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin: Walter de Gruyer, v. 100, p. 123-138, 1988.

MAYS, James Luther. *Amós: A Commentary*. London and Philadelphia: The Westminster Press, 1969.

SCHWANTES, Milton. *A terra não pode suportar suas palavras: reflexão e estudo sobre Amós*, São Paulo: Edições Paulinas, 2004.

WOLFF, Hans Walter. *Joel and Amós: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amós*. 2. ed. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

As novas praças de Mt 20, 1-16: uma Eclesiologia contemporânea.

Antonio Francisco Jacaúna Neto¹

RESUMO

O presente artigo faz uma rápida explanação sobre o contexto do evangelho de Mateus, atendo-se a uma leitura eclesial da conhecida “parábola dos contratados para a vinha”. O texto tem a pretensão de situar a atualidade desta perícopa fazendo uma hermenêutica desses 16 versículos sob a ótica da religião e seus (possíveis) novos espaços, enfatizando “a praça” da parábola com os cenários contemporâneos e os possíveis significados dos pagamentos aos trabalhadores de ontem e de hoje, mostrando a atualidade da parábola em questão.

Palavras-chave: Reinado dos Céus. Vinha. Empregador. Chamado e Envio. Ser Igreja hoje.

INTRODUÇÃO

Tomando como ponto de partida a proposta do Congresso da Soter em 2015 e postura do papa Francisco presente já em sua primeira exortação apostólica (Evangelii Gaudium), em que a Igreja é vocacionada a um constante “Sair”, sentimo-nos motivados a escrever um artigo baseado em um texto bíblico, com o objetivo de refletir sobre a atuação missionária dessa Igreja nos espaços do mundo contemporâneo.

Faremos uma rápida explanação do evangelho de Mateus, dedicando a atenção a uma de suas parábolas que, como ainda hoje, deve ter causado inquietação aos primeiros ouvintes. Refiro-me a uma hermenêutica de Mt 20, 1-16. Situiremos esta parábola dando um rápido panorama sobre a autoria e sua obra, para em seguida, determos em alguns aspectos deste texto, evidenciando a gratuidade nele proposta, contra a teologia da retribuição levando em consideração o próprio texto e sua presença nos espaços do mundo contemporâneo.

Os estudiosos são de acordo ao dizerem que o evangelhista mostra uma lógica própria, e é estruturado de modo peculiar. Por exemplo, coloca as parábolas no final do ministério de Jesus na Galiléia. É possível também, que por seu modo judaico de escrever, por recorrer à tradição comum, tanto da Escritura, quanto do

¹ Mestre em Teologia Bíblica pelo CES-ISI, 2003, atual FAJE. Professor de Bíblia na Faculdade Católica de Uberlândia - PUCMINAS. E-mail: aneto@pucminas.fcu.edu.br

estilo rabínico de contar parábolas denota ser destinado à pessoas que conheciam o judaísmo. Neste evangelho encontram-se sete parábolas. Para o judeu sete é um número simbólico relacionado à perfeição e à criação. O significado que elas vão tendo durante a pregação de Jesus está em consonância com a literatura inter-testamentária, trazendo os mesmos significados dados pelos rabinos, a saber: halakah e haggadah (STEFANI, 1993).

Para transmitir “seu evangelho”, o autor usa uma linguagem que formula a fé cristã a partir do Jesus terreno e, por isso, dilata seu quadro biográfico, se compararmos este quadro ao que aparece em Lucas, no capítulo 2 (ZUMSTEIN, 1990). Tal constatação traduz uma razão teológica: da história judaica, nasceu Jesus o Messias esperado. Mateus usa dados históricos, e até se permite mudá-los, com o intuito de transmitir uma teologia, qual seja, a apresentação de Jesus como cumpridor do Primeiro Testamento, que tem Moisés como personagem principal. No capítulo 5 Jesus, ao instruir os seus com as Bem-aventuranças proferidas no monte, é comparado a Moisés, que também instruiu o povo de Deus a partir da montanha, dando as tábuas da Lei. O mesmo se diga da transfiguração, no capítulo 17.

Uma das fórmulas usadas por Jesus consiste em contar parábolas, tal como ocorre no capítulo 6 do profeta Isaías. O texto de Mt 20, 1-16 é uma parábola só encontrada neste evangelista, o que a torna mais preciosa. Ela também pode deixar (ou já deixou) muita gente desconsertada. Nela o autor coloca como personagens o Senhor da Vinha, vários trabalhadores e o administrador dela. Para melhor entender a mensagem desta parábola vamos nos ater a alguns conceitos tais como: Reinado de Deus, Vinha, Chamado e Salário Justo. Levando em conta que a Palavra de Deus precisa ser compreendida conforme o contexto em que ela foi gestada, relembremos o contexto em que a parábola surgiu, evidenciando a ideia de gratuidade nela implícita contra a de retribuição e recompensa cada vez mais vigentes no mundo contemporâneo.

1 A ÉPOCA DO EVANGELHO DE MATEUS

Este evangelho foi escrito no período em que Roma estava impondo seu domínio sobre os povos e provocando perseguições aos judeus, através do imperador Nero a partir de 68 d.C. Com a destruição do Templo de Jerusalém (70 d.C.), os judeus se dispersaram e o grupo dos fariseus se fortaleceu dentro do judaísmo, com suas leis cada vez mais rígidas. Quem não vivia as normas por eles estabelecidas não era considerado como membro do Povo chamado por Deus. O grupo dos seguidores de Jesus sofria, portanto, dois tipos de perseguições: uma externa, por parte dos

romanos, e outra interna, por parte dos fariseus, pois não absorveram as normas nem do primeiro nem do segundo.

Nesse período, muitos camponeses perderam tudo. Mateus narra em várias parábolas a evidência deste contexto (Mt 13,14-53 e 21,33-44), inclusive, lembrando que alguns passavam o dia todo à espera de um trabalho. Neste contexto, muitos judeus foram obrigados a viver na diáspora, longe e dispersos de suas raízes. Isto gerou muito desemprego.

Na parábola em questão, Mt 20,1-16, o preço oferecido pela diária de um trabalhador é de “um denário”, que não é uma oferta generosa, pois, “um denário” é o que um adulto, pai de família, precisava para sobreviver “um dia” com os seus (Tb 5,15). Tratava-se de uma moeda feita de prata, com a imagem e inscrição do imperador romano e correspondia ao salário ordinário braçal de um dia (cf. CARTER, 2002).

Certamente Mateus tinha este cenário presente em sua mente quando redigiu esta parábola que lhe é peculiar. Por isso, não é possível entendê-la fora do contexto no qual nasceu e de cada uma de suas partes. Pelo contexto (Mt 19), supõe-se que ele fosse dirigida em um primeiro momento, aos fariseus, que defendiam a **teologia da retribuição**, mas isto não é explicitado no texto. Por essa teologia, entendia-se que Deus retribuía ao ser humano, conforme este vivia. Toda ação boa merecia uma recompensa, e quando algo ruim acontecia, era Deus retribuindo uma má ação do ser humano. Essa parábola é uma das melhores explicitações de Jesus sobre a ideia de recompensa, que era muito forte em todo o judaísmo e, por extensão, nos adversários de Jesus, mas Ele mesmo, era avesso a esta (ver também Lc 17, 7-10).

2 REINADO DOS CÉUS

Um dos públicos do evangelho de Mateus era formado por conhecedores das Escrituras. Por isso, ele coloca Jesus constantemente como o seu cumpridor. Por causa destes, o evangelista prefere usar uma expressão que lhe é própria, “dos Céus”, evitando assim, o tetragrama hebraico e obedecendo a indicativa de que o leitor de sua obra não iria pronunciar o nome Deus. A maioria das traduções bíblicas traduz esta parábola como “Reino dos Céus”.

O termo utilizado é “Basileia tou Theou”, que na Bíblia do Peregrino traduz este vocábulo por “Reinado dos Céus”, o que parece ser a melhor tradução, uma vez que “Reino dos Céus” pode nos remeter mais a um local/lugar, onde uma pessoa se faz soberana, “Reinado dos Céus” faz menção ao estado em si, algo ligado a um colegiado que vai além de um espaço geográfico. É um regime e, neste caso, ele é de

“domínio dos Céus”. E, este é o caso deste texto mateano, pois se parece mais com a política trabalhista praticada pelo senhor da vinha. (outros pesquisadores também adotam esta tradução, como Frank Matera, Notkler Fuglister, Heinrich Shlier, Joachim Gnllka). Parafraseando o Concílio Vaticano II, pode-se dizer que este Reinado dos Céus se dá com a participação de todos, não só do Senhor, mas também de todos os operários e do administrador, pois “Cristo proclamou o seu reinado e ele o faz hoje através da hierarquia e também através dos leigos” (*Lumen Gentium*, 35).

Este Concílio elucidou esta plural participação na construção do reinado de Deus. Todos são co-participantes desta missão, cada um com seu dom (1Cor 12). Na medida em que cada pessoa assume uma missão nessa vinha, o reinado de Deus vai se tornando mais visível (*Lumen Gentium*, 30-32), uma vez que ele é mais comunitário.

3 VINHA

A vinha em si era protegida contra a destruição pelos animais, por um muro ou uma cerca, e para aumentar a proteção, muitos donos da plantação mandavam construir uma torre de guarda (Pr 24,30). Com um investimento inicial significativo, a vinha logo passava a ser lucrativa, oferecendo frutos além da subsistência básica, ou seja: gerando lucro. Ela constituía um dos grandes meios de produção na Palestina e região, pois o vinho era produto de consumo interno e de comércio externo também.

Em outras metáforas, a Vinha é um dos modos de se dizer de todo o Povo de Israel (Sl 80, 9s; Is 3, 14-15; 27,2s; Jr, 2,21s; 12,10; Ez 17,6; Os10,1 e Jo 15). Jesus é a videira e os seus seguidores são os ramos, entendendo a união desses em Jesus. Posteriormente, vai-se aplicar a imagem da vinha à Igreja.

Antes dessa parábola, o próprio autor já havia chamado a elite religiosa da época de vinha que será arrancada, por não viver conforme a vontade daquele que a plantou (Mt 15,12-13). Então, na parábola mateana, Jesus podia ter presente o convite feito a todos para que trabalhem na vinha do Pai: o Reinado dos Céus.

4 O BOM EMPREGADOR

“O reino dos Céus é como o proprietário que saiu de madrugada para contratar trabalhadores para a sua vinha. Combinou com os trabalhadores a diária e os mandou para a vinha” (Mt 20, 1-2). No capítulo 19, Jesus está no território da Judéia, tendo diante de si os seus discípulos e um grupo de fariseus. Devido à provocação dos fariseus, Jesus fala quais são as condições para segui-lo (acolher o seu convite/ chamado e deixar tudo o que fazia até então, para tornar-se um dos seus seguidores e, posteriormente, um dos seus trabalhadores) e o que receberão por isso? O versículo

1, do capítulo 20, faz a ligação do capítulo anterior, mostrando a esse público como se pode comprar o reinado de Deus e, por conseguinte, como proceder para fazer parte dele. Mt 19, 30 parece anunciar o que 20,16 explica, dando assim, uma perfeita inclusão e permitindo ao leitor, uma boa chave de leitura para a parábola que está no meio.

O capítulo 20 começa dizendo de algo que não é muito comum. O próprio patrão não age de modo surpreendente, não tendo como base a relação hierárquica (conforme exemplos dos chefes do cap. 19 deste evangelho). É o próprio dono da vinha quem sai para contratar operários, e ele começa cedo. Esta é uma tarefa normalmente atribuída ao administrador. Todavia, aqui é o dono quem faz e isto por várias vezes ao dia. Pelo fato de ninguém se queixar durante as várias contratações, pode-se dizer que o senhor é um bom estrategista, e está fazendo estabelecendo uma relação direta com os trabalhadores de então.

5 O(S) CONTRATO(S)

A necessidade de vários operários durante um mesmo dia ” (Mt 20, 3-7) indica que este homem é muito rico. Seu envolvimento no início da parábola prepara o confronto posterior. Ele combina um denário como salário, somente com os trabalhadores da primeira hora, justamente os que vão murmurar e reclamar depois (vers. 11). Com os trabalhadores contratados durante o dia, Mateus diz que o senhor da vinha prometeu dar-lhes o que fosse justo (vers. 4). E aos contratados na última hora, curiosamente, o senhor da vinha não faz menção a nenhum pagamento. Apenas os manda ao local do trabalho.

O que eles vão fazer na vinha? Plantar? Cuidar da cerca? Fazer a torre? Colher? Parece que isto é irrelevante: todos aceitam o trabalho, os que combinaram o preço e os que não combinaram! Os trabalhadores aceitam ir, sem saber o que irão fazer. Eles todos foram contratados em uma praça de mercado. Trata-se de uma concentração disponível para tarefas mínimas do dia-a-dia, sejam elas agrícolas ou urbanas. Durante os plantios e as colheitas, este tipo de trabalho era facilmente disponível, mas isto não era comum nos intervalos de um dia, e tão somente, no começo dele. A parábola enfatiza que a maioria dos trabalhadores não foi contratada no início da jornada. E os últimos contratados, apenas uma hora antes dessa jornada terminar, algo não muito comum de ser feito.

6 O QUE É “SALÁRIO JUSTO”

“Ao anoitecer, o dono da vinha disse ao administrador: ‘Chama os trabalhadores e faz o pagamento, começando pelos últimos até os primeiros!’ Vieram os que tinham sido contratados no final da tarde, cada qual recebendo a diária. Em seguida vieram os que foram contratados primeiro, pensando que iam receber mais. Porém, cada um deles também recebem apenas a diária. Ao receberem o pagamento, começaram a murmurar contra o proprietário: ‘Estes últimos trabalharam uma hora só, e tu os igualaste a nós, que suportamos o peso do dia e o calor ardente’” (Mt 20, 8-12).

A jornada de trabalho devia ser paga ao final de cada dia (Lv 19,13, Dt 24,15 e Jó 7,2), e é nesta hora que surge o problema. Aos primeiros trabalhadores, o pagamento parecia justo pela manhã (versículo 2) e à tarde já não lhes parece mais, por tratar-se da mesma quantia dada aos demais. Acontece que este senhor acha justo dar a todos o mesmo salário. O problema não é cumprir o contrato com os primeiros (versículo 13), mas o que o senhor entende por preço justo.

A parábola não é uma apologia ao direito absoluto do senhor fazer o que quiser com os seus bens (versículo 14b), mas sim, **uma questão básica de justiça**. O centro da parábola é a questão do salário justo. Interessante ressaltar que o foco principal dessa parábola não está na vinha ou no senhor, mas no acerto do dia de trabalho. Na comparação com o reinado de Deus, a parábola mostra que a justiça de Deus está acima da formalidade da justiça humana. Ele não se limita a cumprir a justiça legal, pelo contrário, “superou a lei da estrita correspondência entre trabalho realizado e retribuição, regulando-se segundo a bondade do seu coração, tomando como norma de ação não o critério econômico, mas o amor gratuito que qualifica o seu ser profundo” (BARBALHO, 1990, p. 305).

Para os trabalhadores da primeira hora, justo seria dar um pagamento diferenciado a quem trabalhou mais, independente do que havia sido combinado antes. Todavia, este não é o significado de justiça para o senhor. A justiça do senhor não se baseia na produção em si, mas nas necessidades dos trabalhadores. Esta parece ser de que todos os trabalhadores precisam pagar o mesmo preço pelos produtos de sua subsistência diária. Além disso, todo trabalhador tem o direito de poder viver do seu trabalho (Mt 10,10). Outro dado relevante é que os que trabalham menos não só recebem o mesmo que os demais, como recebem o seu salário antes dos demais. Mateus mostra que ser justo é fazer o que é bom para todos, a começar pelo lado menos garantido, pois *os primeiros serão os últimos e os últimos serão os primeiros* (vers. 16).

Talvez esta não fosse a postura do senhor com aqueles que não trabalham por preguiça. Os que estavam na praça sem trabalhar, e ao serem questionados sobre o porquê de estarem ali às 17h, disseram: “– Acordamos tarde, o dia já está terminando, trabalharemos amanhã na sua vinha”. Mas não! Os trabalhadores encontrados na

praça ao final do dia não tinham ido trabalhar, não porque não queriam mas porque ninguém os contratara (v. 7). O senhor parece entender que a questão está no sistema trabalhista que não emprega todos os necessitados e, portanto, as consequências não podem cair sobre o ombro dos pais de família que buscam trabalho e não conseguem.

Mateus enfoca que a gratuidade não é algo secundário, supérfluo no reinado de Deus, mas essencial! É sinônimo da bondade de Deus para com cada um que se coloca ao dispor para trabalhar na sua vinha, no seu reinado (versículo 15b). A justiça é a própria bondade de Deus. Na relação entre as pessoas, a justiça não é apenas um conceito a mais e sim uma prática exigente. E não há nada mais exigente que ser gratuito!

7 A MURMURAÇÃO

Ainda no centro da parábola, o senhor verbaliza a razão de sua bondade e pergunta se os trabalhadores da primeira hora têm *“olho ruim, porque ele é bom, se a bondade dele está incomodando-os”* (cf Mt 20,16a). Trata-se de um olhar que petrifica a realidade, não dando lugar ao olhar da gratuidade. O ato de murmurar (Mt 20,13-16) é algo que se faz presente em outros momentos. Por exemplo: na libertação das mãos do Faraó do Egito, em que, na primeira dificuldade no deserto, o povo reclama à Moisés (Ex 14, 11s; 17,3); no período dos profetas, quando o povo acha que Deus é injusto ao agir de acordo com a sua postura, reclamando aos profetas por sofrerem as consequências de suas próprias ações (Ez 18,25s; Jn 4,1-2); como também nas parábolas que apontam pessoas que já estão no caminho do Senhor e reclamam por não se sentirem tratados como acham que deveriam (Lc 15, 29-30). É neste sentido que a parábola mateana mostra a necessidade de se abandonar a murmuração, como condição para estar no reinado de Deus, o qual condiz com sua bondade.

É compreensível que os primeiros possam murmurar, uma vez que eles representam a lógica dos fariseus, da teoria da retribuição; mas para estar no reinado de Deus, é preciso mudar esta lógica. **Inverte-se a retribuição pela gratuidade.** Os que se julgavam bem situados, talvez vejam com maus olhos o atual bem estar dos que trabalharam pouco, dos que estavam na praça até mais tarde.

A parábola é um alerta também aos seguidores de Jesus, sugerindo uma nova prática de vida. Os discípulos e discípulas foram os primeiros seguidores e podem assumir a mesma postura dos primeiros trabalhadores da parábola mateana. Estes seguidores passaram pela tentação de discriminar: judeu-cristão e gentio-cristão, circuncidados e pagãos etc.

8 UMA LEITURA DOS NOVOS CENÁRIOS ECLESIAIS CONTEMPORÂNEOS

CHAMADO E ENVIO

O convite do reinado de Deus acontece desde a madrugada (vers.1) até o entardecer (vers. 6), ou seja: durante o dia todo. E é o próprio senhor (Deus) quem toma a iniciativa de ir ao encontro dos seus. É bom frisar que toda a Sagrada Escritura coloca o Senhor como quem toma a iniciativa de chamar os seus, desde Gênesis ao Apocalipse (Bento XVI, *Verbum Domini*, 22). Ele vai ao local em que as pessoas estão e as convoca a uma missão. E, na parábola estudada neste artigo, ninguém recusa seu chamamento, seja devido ao desemprego da época, seja devido ao modo como são chamados. O senhor possui o jeito certo de chamar cada um, seja qual for o cenário que este esteja. A parábola enfatiza as duas dimensões do “reinado de Deus”: chamado e envio constantes (CARTER, 2002). Aceitar este chamamento de Deus é receber a Graça: seu dom maior. Esta atitude ativa de agraciado possibilita o surgimento de algumas lideranças nessa vinha.

Embora cada um tenha seu tempo de responder, e responde sem saber o que irá fazer exatamente, a parábola mostra que o importante é aceitar o trabalho na vinha. Somente ao estar nela é que se fica sabendo o que se irá fazer. Ou seja, a partir do momento em que a pessoa responde ao chamamento, ele vai para a vinha e, portanto, passa a fazer parte dela. O modo de mostrar que faz parte dela é assumindo um trabalho. Então, uma vez fazendo parte, estes trabalhadores passam a ter os mesmos direitos. Não importa qual o trabalho desenvolvido ou por quanto tempo a pessoa trabalhou: o salário é o mesmo para todos!

O intercâmbio entre o senhor e os que estão na praça, ao final do dia (versículos 6-7) é interessante. Começa mostrando a preocupação do senhor que vê o pessoal e vai logo perguntando como um insulto: “Por que estais aqui parados como preguiçosos?” (o autor usa o verbo *argoi*, cuja melhor tradução seria preguiçosos, cf. VAAGE, Leife.1977). Parece que a parábola retrata a visão predominante dos que veem a pobreza como uma questão ligada à preguiça. A esta indagação, os trabalhadores respondem: “ – Porque ninguém nos contratou”. O modo pelo qual lhe é dada a resposta, faz com que o senhor os envie imediatamente para sua vinha. E eles vão, com uma única certeza: trabalhar; pois não lhes fora dada nenhuma garantia do que iriam receber por apenas uma hora de trabalho.

A parábola ensina que o reinado de Deus não se estrutura sobre leis de haver e dever. Ele é estruturado sobre o dom de Deus e sua graça, que precedem sempre e é para todos. Todavia, necessita da adesão dos que são chamados. Ensina que “o ser justo” precisa exceder ao critério de justiça dos fariseus, que é baseada na lei da retribuição (Mt 5,20). Para o senhor, o proprietário da vinha, o critério de salário

justo está em ver as necessidade dos seus trabalhadores e usar da bondade e da gratuidade para que cada um tenha o seu sustento.

O CHAMAMENTO E OS CENÁRIOS

Para entrar neste reinado basta querer trabalhar nele. O convite é feito constantemente. Isto nos mostra que o seu reinado é lugar aberto para todos os que acolhem o seu convite de coração. O Senhor não fica questionando o que a pessoa sabe ou não fazer, apenas manda cada um para a vinha. Não se entra na vinha (Reinado/Igreja), para exercer apenas uma determinada função pré-qualificada, e sim para trabalhar nela, naquilo que for necessário, de acordo com a condição de cada um. E isto se descobre estando nela! O mais importante no início, então, é abraçar o primeiro chamado.

Pesquisadores bíblicos nos mostram que o significado central da parábola é eclesiológico, mostrando que a Igreja é esta nova realidade da vinha. É a Igreja dos seguidores que partilham sua missão e estão destinados a serem operários da vinha, do reinado iniciado com a obra de Jesus. São servidores que seguem Jesus numa comunidade de irmãos que se colocam à disposição para a missão (BARBALHIO, 1990).

Sabemos que o “Reinado de Deus” está presente na Igreja, e não somente nela. Ela constitui, já aqui na terra, germe desse reinado. A partir dessa parábola, é possível dizer que Jesus afirma ser a Igreja/vinha, algo necessário no seu reinado, uma vez que estas realidades passam a ser sinônimas: Vinha/Reinado/Comunidade. Uma Igreja composta por pessoas que vão à vinha e nela descubrem o que fazer. E não simplesmente pessoas que pertencem a uma instituição chamada Igreja. O Reinado é mais abrangente.

Parece-me que esta parábola está ensinando, a não dizer primeiro ao que está fora das atividades eclesiais, que trabalho deveria fazer na Igreja, antes mesmo dele ser. Primeiro é preciso que a pessoa esteja nesta Vinha, para, fazendo parte dela, descobrir que tipo de atividade pode exercer. E se há pessoas que ainda não estão nesta vinha, talvez seja porque ainda não foram chamadas no local em que estão. Se assim for, elas não são culpadas. Em outras palavras: se há pessoas que ainda não descobriram seu chamamento, sua vocação, talvez seja porque os que já estão na vinha, não foram até onde elas estão para chamá-las. Isto aumenta a responsabilidade de quem está à frente da vinha, aquele(s) que representam o senhor da vinha. Estes são impulsionados a irem ao encontro das pessoas, convidando-as no local e na hora em que se encontram para fazerem a experiência de estar na vinha.

Os novos cenários da modernidade, dizem respeito não só a novas praças narradas nesta parábola, mas também, às novas vinhas. Não haveria outros cenários que podem ser visto como vinha, além da Igreja? Todos são chamados a ser, e uma

vez sendo, são corresponsáveis pela mesma. Em um primeiro momento, faz-se a ligação direta entre vinha e Igreja, mas, diante dos novos cenários religiosos que o mundo contemporâneo nos coloca, parece necessário levantar a possibilidade de que outros cenários sejam de igual comparação com a Igreja.

Para se fazer presente, esta realidade exige uma mudança de mentalidade. Jesus mostra que, para sua efetivação, se faz necessário que as pessoas sejam chamadas constantemente e se comprometam pelo trabalho e não pela retribuição. Ele propõem uma mudança teológica e uma outra mudança parece apontar para o cenário eclesial da vinha. Isto pode não combinar com o compromisso competitivo que a sociedade moderna (ou pós-moderna, como dizem alguns), ensina e nem com a visão oficial da vinha como sinônimo exclusivo de Igreja. Não dá para misturar um pouquinho do evangelho com um pouquinho disso ou pouquinho daquilo. Afinal: “ninguém pode servir a dois senhores” (Mt 6,24). Se já uma proposta de mudança teologal, pode-se dizer que esta implica não só a questão da retribuição, mas também do *locus eclesial*. Em um mundo onde a competição provoca desigualdades, a parábola diz que, no reinado de Deus, se deve privilegiar os que o mundo coloca em desvantagem, pois para o reinado de Deus, “os últimos serão os primeiros” (Mt 20,16).

CONSIDERAÇÕES FINAIS (FINAIS?)

Todo chamamento implica em uma missão. Esta parábola através da expressão: “ide para”, lembra a missão implícita em toda vocação, seja “os da primeira ou da última hora”, seja através da vocação à vida ou vocação especial de consagração. O senhor está chamando e enviando a todos, só dependendo da resposta pessoal para fazerem parte da vinha e receberem o justo salário.

Sabendo que somente ao Magistério Eclesial compete dar autenticidade ao texto sagrado (*Dei Verbum*, 10, ratificado por Bento XVI in *Verbum Domini*, 33), é bom lembrar que a própria Igreja canonizou a obra de Mateus, incluindo esta parábola, com todo o ensinamento que ela comporta! Partindo deste pré-suposto, e levando em consideração que os discípulos de Jesus e os fariseus foram os primeiros ouvintes desta parábola (Mt 19 e 20), e eles faziam parte da liderança religiosa da época, e não só os fariseus, o foco de Jesus era dar um ensinamento àquela liderança. Como a Palavra de Deus é atual, concluímos que toda a mensagem desta parábola também é dirigida à liderança religiosa da atualidade. Ou seja, todos são vocacionados a **saírem de seus cenários de estagnação e tornarem-se os trabalhadores diários da Vinha/Igreja**. No final, recebem o mesmo salário. Independentemente do que

estejam fazendo ou por quanto tempo estejam no trabalho, de hierarquia, de *status* etc. Isto reafirma a gratuidade do Reino e esta preocupação de Jesus está presente também em outros momentos do evangelho (Mt 19,30; 21,31; 22,14).

Concluindo, já que a mensagem de Jesus aplica-se também às lideranças religiosas de hoje, então estas são motivadas a irem nos cenários do mundo contemporâneo, e estabelecer diálogo com cada um, cativando-os para fazerem parte desta Vinha; chamando-os a todo instante. Este chamado acontece nos momentos existenciais (da manhã ao anoitecer da vida), em momentos religiosos/litúrgicos (“Liturgia das Horas” judaica) e no momento cronológico (o dia todo). O que nos conforta é sabermos que no final da jornada todos receberão o mesmo salário.

Baseados neste texto mateano, podemos dizer que ser Igreja de Jesus é atualizar constantemente estes tipos de relações: indo ao encontro do outro, no cenário em que ele se encontra, rompendo com a teologia da retribuição e vivenciando a gratuidade. O estar na vinha tem primazia no chamado, ou seja: o chamado de qualquer pessoa é para estar na Vinha/Reino/Igreja... e este se faz na hora e no momento em que encontra o outro. A missão, o apostolado, o trabalho em si, o fazer, é posterior ao estar no local do trabalho. As particularidades dessa parábola são muito dizíveis para os seguidores e servidores da vinha de Jesus no mundo de hoje. Ser Igreja de Jesus é atualizar constantemente estes tipos de relações.

É perceptível hoje, tanto em comunidades católicas quanto não católicas a escassez de homens e mulheres que se doam no serviço do Reinado dos Céus. É comum observar pessoas com várias funções, ministérios, em uma mesma comunidade. Isto provoca uma sobrecarga de afazeres. Como reverter este quadro? Pensamos que a compreensão dessa situação pode ser iluminada pela parábola aqui analisada. Podemos dizer que, conforme o texto de Mt 20, 1-17, a liderança religiosa, os representantes da vinha/Igreja, deveriam ir até os cenários onde estão as pessoas disponíveis para o trabalho. Parece que na maioria dos casos, as lideranças ficam na Vinha/Igreja, esperando que as pessoas procurem trabalho no próprio local da vinha ou saem para este trabalho missionário de vez em quando.

A lógica vocacional de Mateus impulsiona a ir ao encontro das pessoas que ainda não estão atuando na comunidade eclesial e a chamar para que façam a experiência de estarem na Vinha do Senhor. E, uma vez estando na comunidade, descobrirem seus dons, talentos, carismas e exercerem um ministério em prol da vinha como um todo. Este chamamento se dá não simplesmente nas praças em que estas pessoas estão, mas também se dá a todo instante (da manhã à tarde). A parábola parece estar dizendo que é sempre hora de ir ao encontro das pessoas, sabendo que, no final, todas receberão o mesmo salário!

REFERÊNCIAS

ANGELIS, Sandra de. *O jovem vocacionado*. In: Rev. Paróquias e Casas Religiosas. Ano 5, N. 25, julho/agosto de 2010. Pag.30-32.

BARBALHO, Giuseppe. *Os Evangelhos*. Vol 1. São Paulo: Loyola, 1990.

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: Comentário sócio político e religiosos a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002.

CENTRO BIBLICO VERBO. *Deus conosco: o messias da justiça e da misericórdia. Entendendo Mateus*. São Paulo? Paulus. 2014

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituições Dogmáticas: Dei Verbum e Lumen Gentium* São Paulo: Paulus, 1997.

EVANGELII GAUDIUM. *A alegria do Evangelho: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus e Loyola, 2013.

FULISTER, Notkler e SHLIER, Heinrich. *Fundamentos de Dogmática Histórico-Salvífica: A Igreja*. Vol IV/1: *Eclesiologia Bíblica, Mysterium Salutis*, Petrópolis: Vozes, 1975.

GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HAHN, Scott e MITCH, Curtis. *O Evangelho de S. Mateus*. Campinas: Ed. Ecclesiae., 2014.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira. *Teologia da Vocação: temas fundamentais*. São Paulo: Loyola.1999.

STEFANI P. *Meshalim e parabolai nelle Scritue ebraiche e nella letteratura intertestamentária e rabbinica* = *Credere Oggi*, no. 13, 1993.

VAAGE, Leife. *Jesus economista no evangelho de Mateus*, in: *Ribla*, 27. 1977/2.

VIEIRA, Geraldo Dondici. *Ide e fazei discípulos todos os povos: teologia de Mateus*. São Paulo: Paulinas. 2014.

ZUMSTEIN J. *Mateus, o teólogo* = *Cadernos Bíblico* 48, São Paulo: Paulinas, 199

Do Cativo Babilônico para a Terra Prometida: uma análise de Is 40.1-5

Gustavo Schmitt¹

RESUMO

A história do judaísmo é marcada por grandes eventos. No ano de 598 a. C. ocorreu a primeira deportação e em 587 a. C. a segunda grande deportação. A pesquisa bíblica chegou à conclusão que os capítulos 40-55 do Livro de Isaías formam uma unidade, o qual denomina-se Dêutero-Isaías. Sua autoria é de um ou mais profetas anônimos, tendo atuação aproximadamente no século VI a. C.. A localização não é exata, normalmente pensa-se no Exílio Babilônico. Tradições relativas a Davi, Êxodo e Sião estão mescladas nesta profecia. O presente artigo abordará a perícopa de Is 40.1-5. Através do uso de ferramentas exegéticas, o artigo busca refletir sobre as palavras que abrem este livro profético. Tais palavras querem animar os ouvintes e envolver a massa na volta imediata para “casa”. O consolo e o perdão perpassam o texto. O profeta do novo êxodo liberta o povo da idolatria babilônica e aponta o caminho pelo deserto, a glória de Deus é manifestada. O artigo indica caminhos para a reflexão sobre o consolo e a libertação nos dias atuais.

Palavras-chave: Dêutero-Isaías – Exílio Babilônico – Profecia – Antigo Testamento

INTRODUÇÃO

Os eventos do VI século a. C. marcaram profundamente a teologia do Antigo Testamento. O período do Exílio Babilônico representou uma fundamental mudança na percepção que os hebreus tinham de Deus. Em meio a estes tempos de instabilidade e exílio, encontra-se a profecia de Isaías. A hipótese da existência de um Dêutero-Isaías (40-55) foi fruto da pesquisa bíblica. No ano de 1775, o teólogo protestante alemão Johann Christoph Döderlein atribuiu Is 40ss à outro profeta, sua hipótese é válida até a atualidade (KRAUSE, 1977, p. 510). Analisar-se-á exegeticamente os primeiros cinco versículos que abrem o livro do Dêutero-Isaías.

As palavras de Isaías buscam dar consolo e esperança aos exilados. O estudo da perícopa é importante e ajuda na compreensão da atual realidade. Busca-se por consolo e esperança em meio ao sofrimento.

1 UMA TRADUÇÃO DO TEXTO HEBRAICO

Consolai, consolai o povo meu, disse vosso Deus.² Falai ao coração de Jerusalém

¹ Bacharel em Teologia e Mestrando em Teologia no PPG da Faculdades EST. Bolsista CNPq. E-mail: schmitt.gustavo@hotmail.com

e clamem para ela pois estava cheia [do] exército dela porque foi agradável a transgressão dela, pois recebeu da mão de YHWH o dobro em sobre os pecados dela.

³ Voz do que chama: no deserto preparai caminho de YHWH; endireitai no deserto [a] estrada [feita com uma camada de pedras ou cascalhos] para nosso Deus. ⁴ Todo vale será levado embora e toda montanha e colina serão rebaixados e será o terreno acidentado, terreno plano e os terrenos escarpados será plano. ⁵ E tornar-se-á visível glória de YHWH; e verão toda carne junto pois boca de YHWH falou.

2 CONTEÚDOS

O v. 1 inicia com a repetição de um imperativo plural do verbo *consolar* (נַחֵם) seguido pelo singular *povo meu* (עַמִּי) e termina com o emissor da mensagem de consolo. Há uma relação entre *consolo*, *povo* e *Deus*. Wilson afirma que נַחֵם não é empregado no Qal, ocorrendo com mais frequência no Nifal e Piel. É provável que era conhecido entre os judeus piedosos que viviam no período exílico (WILSON, 1998. p. 951-2). Para Wiéner, por diversas vezes, traduz-se o verbo por “*consolar*”, sendo que esta palavra é sentimental por demais e assim esquece do sofrimento do povo. Sugere traduzir por “*reconfortar*”, pois o *reconforto* é destinado àqueles que sofreram a ruína de irem para o exílio (WIÉNER, 1980. p. 56.). Para Schwantes, a mensagem de *consolo* é:

[...] nossa profecia anônima cultivava uma linguagem acentuadamente direta e *pessoal*. Encontra-se num frente a frente bastante imediato com seus interlocutores. Não está direcionada a uma massa sem contornos. Visa animar pessoas desconsoladas (SCHWANTES, 2009. p. 94).

“Consolar não significa compadecer-se, mas sim encorajar” (ELLIGER, 1978. p. 13). Steinmann afirma: “*Nahamû* significa mais que ‘consolar’; é uma ordem de ‘dar coragem’, de ‘reconfortar’ um povo, chamado ‘meu povo’” (STEINMANN, 1976. p. 99).

Há algo positivo na repetição do verbo *consolar*: “O acento positivo está na duplicação insistente “Consolai, consolai”, exacerbando uma forma estilística característica do Dêutero-Isaías” (ELLIGER, 1978. p. 13). Steinmann demonstra-nos que há um direcionamento da mensagem anunciada: “O imperativo plural do verbo ‘*confortar*’ dirige-se aos chefes do povo, sem excluir os sacerdotes, como pretende Skinner, que censura aos Setenta de os haver mencionado” (STEINMANN, 1976. p. 100).

O vocábulo *povo* (עַם) deriva do semita *‘āmam*, “*abranger*” ou “*incluir*”. Há sinônimos (*gôy* e *l’ôm*), a ênfase de עַם está em *um grupo de pessoas de acordo com a*

visão de um membro deste grupo. Os tradutores optam por traduzir como “pessoas”. A ideia básica é: 1. Relações dentro do grupo; 2. Unidade. *Meu povo* (יְמוּעַ) é vastamente utilizada pelos reis, em referência ao povo pelo qual tem responsabilidade. Para expressar a relação de Deus com o seu povo. A contínua proteção de Javé mostra o amor pelos quais Ele chama de “*meu povo*” (cf. Sl 78.52-66; 95.7) (VAN GRONINGEN, 1998. p. 1132-5). Há uma relação entre “*consolo*” e “*meu povo*”. “Israel é o ‘povo de Yahweh’ (יְמוּעַ הַיְהוָה), ou vai se tornar assim, com base na sua história” (BALTZER, 1999. p. 50).

No v. 2 está presente o *carinho* com que a mensagem quer ser transmitida e a intencionalidade de realmente persuadir. O verbo é o רַבַּר “falar”, no imperativo plural. A pesquisa não tem consenso sobre o significado de *dbr*. Um importante uso da raiz *dabār* é Deus “falou” (KALLAND, 1789. p. 292-297).

Para Bowling, a palavra בֶּלֶל “*coração*” é utilizada para o órgão interno, porém adquiriu um sentido mais abstrato. Refere-se a natureza interior do ser humano: emoções ou pensamentos (cf. 1 Rs 8.13; Sl 9.1 [2]). Na visão semita, é no coração que está a origem do pensamento, da sabedoria (cf. 1 Rs 3.12) e a *vontade*. Perder a capacidade de discernir, é estar com o “coração endurecido” (cf. Êx10.1; Js 11.20) (BOWLING, 1789. p. 764-767).

Na tradição do Êxodo, Javé retira todas as possibilidades espirituais e psíquicas do Faraó compreender as pragas, ampliando a ideia de que quem conduz a história é Javé. No profetismo este tema reaparece, só que agora são os corações dos israelitas que estão sob a dualidade de culpa e juízo (STOLZ, 1978. p. 1176-85). Sobre a capital da dinastia davídica em Canaã afirma-se que:

[...] Jerusalém é ‘a cidade do grande Rei’ (Sl 48.2[3]; Mt 5.35). Parece que ‘nacer em Sião’ equivalia a ter participação na salvação divina (Sl 87.45), não importando a real nacionalidade da pessoa [...]. O nome da cidade passa a designar o próprio céu (Hb 12.22-23) (PAYNE, 1998, p. 665-6 à 665.).

A cidade é personificada para que a mensagem fosse anunciada ao coração, já que ela é o alvo da volta dos exilados (BALTZER, 1999. p. 51). Uma das formas de interpretação da metáfora é entendê-la como um anúncio destinado aos exilados, com o objetivo de convencer que de fato Javé está *consolando* o povo. Há a tríplice repetição da partícula כִּי. Tem-se os “*por quês*” ou “*que[s]*” nos quais a cidade de Jerusalém deve aceitar o *consolo* de Javé. “O triplo ‘que’ justifica tudo aquilo que foi dito nos capítulos 1–39 (Primeiro Isaías), mas avança em direção a uma nova possibilidade” (CROATTO, 1998. p. 31). Estes três *ki[s]* “כִּי” irão (co)ordenar a parte precedente do versículo (WESTERMANN, 1969. p. 36).

Von Rad discute uma tradução para מִלֵּפֶּךָ “*dobro*”, da raiz לָפַךְ. Não há

consenso se **מִלְפָּכָה** pode significar “*dobro*”. Em Dt 15.18 encontra-se um sinônimo: **הַנֶּשֶׁמָה** “*segundo, duplicado*”. M. Tsevat traduz a palavra **הַנֶּשֶׁמָה** por “*equivalente*”. Em Jr 16.18 há a ocorrência de **הַנֶּשֶׁמָה**. A partir do uso de **הַנֶּשֶׁמָה** em Dt 15.18 e Jr 16.18 tem-se um *terminus technicus* para “*direito de dívida*”. **הַנֶּשֶׁמָה** é sinônimo de **מִלְפָּכָה**. Is 40.2 está na área dos conceitos jurídicos, **מִלְפָּכָה** deve ser interpretado na linguagem jurídica. Na LXX a tradução de **מִלְפָּכָה** (Is 40.2) e **הַנֶּשֶׁמָה** (Jr 16.18) é διπλοῦς “*duplo, dobrado*”. Portanto, **הַנֶּשֶׁמָה** em Dt 15.18 e Jr 16.18, e **מִלְפָּכָה** em Is 40.2 podem ser melhor compreendidos com a expressão “*equivalente*” (RAD, 1967. p. 80-2).

“O verso 3, vago e enigmático, introduz um novo fator: ‘Um voz que clama’” (WESTERMANN, 1969. p. 36). A imaginação fica aguçada, uma voz chama e anuncia a profecia. A voz “**לֹוֹק**”, refere-se ao som que se produz nas cordas vocais, porém em passagem poéticas pode envolver diferentes sons. No Êxodo, a voz de Moisés e de Deus se identificam. A voz “**לֹוֹק**” de Deus assemelha-se ao estrondo do trovão, ao contrário da humanidade que é baixa como um sino (COPPEs, 1998. 1330-1). **דֶּסֶרְטוֹ** “**דֶּסֶרְטוֹ**” deriva do substantivo **דָּבָר** (dābar) *palavra*. **דֶּסֶרְטוֹ** representa três paisagens: pastagens (Sl 65.12[13]), terra desabitada (Jó 38.26) e áreas esporadicamente habitadas. (KALLAND, 1998. 1330-1).

Para “caminho”, tem-se o construto de **דָּרַךְ**. Tal palavra está relacionada com o verbo *dārak* que tem por significado “*pisotear, pisar*”, referindo-se ao caminho feito por tanto caminhar-se nele. Em certos casos, **דָּרַךְ** indica uma estrada real que atravessa a Transjordânia (Nm 20.17; 21.22) ou uma “jornada” longa. Usada de forma numerosa, metaforicamente relaciona-se com as ações do ser humano, há uma distinção entre o caminho do ímpio e do justo (cf. Sl 1.6). Em ugarítico, *drkt* tem o sentido de “domínio, governo”. Não há uma clara relação entre “estrada” e “domínio” (WOLF, 1998. 324-6).

O tetragrama **יהוה** é citado pela primeira vez no Dêutero-Isaías. Os escritos do AT, normalmente, utilizam a forma *JHWH* enquanto os Papiros de Elefantina (séc. 5 a. C. e séc. 8/7) sob a forma *JHW*. Ambas formas são utilizadas para o nome de Deus (ROSE, 1987. p. 438). Há uma inscrição extra bíblica na Pedra Moabita [ou Estela de Mesa] (aprox. 850 a. C.), neste período as vogais estavam começando a serem utilizadas. Há a possibilidade de YHWH ser uma grafia anterior a 900 a. C., portanto o “h” do final provavelmente deve ser pronunciado. A pronuncia de YHWH prevê ser uma forma dos verbos *lamed-hê*, porém estes terminam com “y” na época de Moisés. A terminação “eh” seria mais recente. As terminações “w” mudaram para “y” (verbos pe-waw). O “w” de YHWH é pré-mosaico, enquanto “eh” é pós-davídica. Após o exílio, o nome de Deus foi tornando-se mais reverenciável, chegando ao ponto da total abolição da sua pronúncia, ocorrendo uma suplantação na leitura (a grafia manteve-se intacta) por **יְהוָה**, ‘donay, “meu Senhor”. O nome de Deus representa a sua

natureza, ao perguntar pelo “nome” se está perguntando pelo caráter (Êx 3.13; Os 12.5[6]) (PAYNE, 1998. 345-9).

Deste modo, הַנֶּחֱלַץ הַיָּדֵי, “caminho de YHWH” refere-se a um caminho real. A voz que “grita” no v. 3ss introduz o cumprimento da nova ordem de Deus, da construção do “caminho” (WESTERMANN, 1969. p. 36). O início do consolo está na preparação do caminho, isto se expressa na palavra hebraica “*consolai*” (WESTERMANN, 1969. p. 37). Uma espécie de “via direta” será construída ligando o cativo à terra prometida.

Usa-se a palavra הַבָּרֶעַ “*planície desértica/estepe*”. O termo deriva da palavra בָּרַע “*doce, agradável*” e sua raiz aceita termos como: בָּרַע “*planalto desértico, estepe*”, יִבְרַע “*habitantes das estepes*”, בָּרַע “*habitantes das estepes*”. Os substantivos de origem são בָּרַע “*anoitecer, escurecer*” e בָּרַעַם “*para o oeste*”. בָּרַעַם significa literalmente “*para o oeste, desde ou para o ocidente, a lado ocidental*”, ou seja, o lugar do pôr-do-sol cf. Sl 103.12 (ALLEN, 1998. 1166-7). Sobre o *caminho pelo deserto*, Croatto afirma:

Nesta passagem, o tema é o caminho. Supõe-se que seja o da Babilônia para Jerusalém. No meio está o deserto (uns 1000 km). Ali, ao invés de rotas seguras, há antes caminhos e trilhas que facilmente se apagam. Mas não se chega a Jerusalém por caminho reto, mas rodeando a Síria Setentrional, onde há vales e montanhas, que devem ser aplainados. Uma vez mais, o texto foi construído com imagens literárias que, não obstante, correspondem a realidades experimentais (CROATTO, 1998. p. 31).

O v. 4 destina-se à transformação da natureza de forma maravilhosa, percebe-se a palavra criadora cf. o Sl 147.15-18. A voz do v. 3 mostra-se aqui soberana sob a Criação (GRIMM, 1990. p. 52).

A palavra אֵינָה “*vale*” é utilizada para nomear as compridas depressões que tem o fundo achatado. O mais lembrado é o vale de Hinom, local em que se adorava o deus Moloque com o sacrifício de crianças. Tais práticas foram abolidas por Josias, o vale passou a ser associado com juízo de pecadores (Jr 7.32). Em Is 40.4, a palavra אֵינָה é utilizada figuradamente para transpor um obstáculo (SMITH, 1998. 261). O vale será modificado a partir da ação do verbo אָשַׁן “*levar embora*”. O verbo ocorre 654 vezes, está relacionado com a arca de Deus (2 Sm 6.3s). Levando em consideração o significado “*levar*”, muitas vezes relaciona-se com a palavra חַיִּיר “*Espírito, vento*”. Alguns textos empregam אָשַׁן para referir-se a Javé, no contexto da teofania (STOLZ, 1985. p. 149-159). As montanhas e as colinas serão rebaixadas. Emprega-se o verbo לָפַשׁ “*ser/tornar-se baixo*”, relacionado com textos sobre ameaças ou promessas divinas. A concepção de “*estar baixo*” está vinculado com a baixa altitude das colinas em relação aos montes da Judeia (AUSTEL, 1998. 1607-1609). O substantivo רוֹשֵׁימָה “*terreno plano*”, vem do ambiente jurídico, relacionando com aquele que pratica a justiça cf. Sl 58.1[2]. Não é sinônimo para “*justiça*”, porém é utilizado com certa

frequência com essa palavra (WISEMAN, 1998. 684-687).

O v. 5 apresentará a experiência futura, anunciada nos v. 3-4. A palavra hebraica **הִלֵּן** “descobrir, tornar visível” tem provável origem com o semítico ocidental do norte, sendo que no transitivo significa “revelar”. No intransitivo significa “tirar”, “ir para o exílio”. Há uma longínqua relação com o verbo ugarítico *gly* “partir” ou “chegar em”. No nifal, a ação ocorre ao próprio sujeito, seja passiva ou reflexivamente. Em Is 40.5 tem o sentido de revelar a glória de Deus à toda a carne, a mesma função é atestada em Is 56.1. Emprega-se **רִבְכָּ** para indicar a importância de Deus. *Glória* significa ação e atividade cultica, ou seja, reconhecer Deus como Deus (WESTERMANN, 1985. p. 1089-1113). A *glória* pertence ao **הוֹדִי** “SENHOR”. A glória será tornada visível e as palavras serão fatos concretos. A mensagem tem um destinatário, utiliza-se a palavra **רֶשֶׁת** “carne”. Parece ser uma palavra semita ocidental pois não há correlações no acadiano. Ocorre em contextos de práticas de sacrifício e com doenças na pele. O sentido **רֶשֶׁת** de pode ser estendido para “corpo”. O *corpo* pode-se designar a humanidade. Assim, **רֶשֶׁת** e **רוּחַ** “espírito” são contrastantes. A *carne* é mortal, portanto passageira (OSWALT, 1998. 226-228). Croatto apresenta uma síntese:

Em verdade, não se trata de ver aquela glória vindoura, como se fosse um espetáculo. O que toda criatura poderá “ver” é *que a boca de Javé falou*. “Ver” implica a experiência, neste caso como legitimação de uma promessa. Isto não é mais do que um adiantamento da mensagem do livro. Temos que tê-lo com cuidado, para escutar o que Javé vai falar e como se realizará aquela manifestação de energia / glória de Javé. E talvez também se esclare para nós a questão do “caminho” aparentemente vazio do v. 3 (CROATTO, 1998. p. 31-32).

As dinâmicas contidas nos primeiros versículos do Dêutero-Isaías apontam para o fim do exílio e a volta para a terra.

CONCLUSÃO

As palavras de abertura do Dêutero-Isaías remetem ao consolo. As dinâmicas contidas em suas primeiras palavras apontam para a realidade vindoura. Na América Latina vive-se um exílio, somos explorados e clamamos pelo consolo de Deus. Mas com todos estes problemas, a esperança continua a fazer parte da caminhada de fé das pessoas. Uma (re)leitura do Dêutero-Isaías na perspectiva da esperança, ajuda-nos na criação de um mundo com mais justiça e paz. Nestas poucas linhas percebe-se que Javé conduz a história. O evento histórico-salvífico torna-se realidade concreta.

REFERÊNCIAS

LIVROS:

BALTZER, Klaus. *Deutero-Isaiah: a commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis: Fortress, 1999.

BLINKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-55: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2002.

CROATTO, José Severino. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. v. 2. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal 1998.

ELLIGER, Karl. *Deuterojesaja: 1. Teilband, Jesaja 40,1-45,7*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

GRIMM, Werner; DITTERT, Kurt. *Deuterojesaja: ein kommentar zu Jesaja 40-55*. Stuttgart: Calwer, 1990.

KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard. *Theologische Realenzyklopädie*. v. 8. Berlin: Walter de Gruyter, 1977-2004.

SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 3. ed. São Leopoldo: Oikos, 2009.

STEINMANN, J. *O livro da consolação de Israel: e os profetas da volta do exílio*. São Paulo: Paulinas, 1976.

WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66: a commentary*. Philadelphia: Westminster, 1969.

WIÉNER, Claude. *O Dêutero-Isaías: o profeta do Novo Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1980.

ARTIGOS

ALLEN, Ronald B.. Verbete: בִּרְעָ. In: HARRIS, 1998. 1166-7 à 1166-7.

AUSTEL, Hermann J.. Verbete: לִפְשָׁ. In: HARRIS, 1998. 1607-1609 à 1608.

BOWLING, Andrew. Verbete: בָּלָ. In: HARRIS, 1998. xxvii, 1789. p. 764-767 à 765-767.

COPPE, Leonard J.. Verbete: לֹוֶק. In: HARRIS, 1998. 1330-1 à 1330.

KALLAND, Earl S.. Verbete: **rb;D**” In: HARRIS, 1998. xxvii, 1789. p. 292-297 à 292-294.

KALLAND, Earl S.. Verbete: **רִבְדָּד**. In: HARRIS, 1998. 1330-1 à 1330.

OSWALT, John N.. Verbete: **רִשָּׁב**. In: HARRIS, 1998. 226-228 à 227-228.

PAYNE, J. Barton. Verbete: **הוֹרִי**. In: HARRIS, 1998. 345-9 à 345-9.

PAYNE, J. Barton. Verbete: “Jerusalém” **בִּילְשׁוּרִי**. In: HARRIS, 1998. xxvii, 1789. p. 665-6 à 665.

RAD, Gerhard von. **בִּילְפֶּכֶּ** in Jes 40,2 = Äquivalent? In: FOHRER, Georg. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. Berlin: Walter de Gryter. 79. Band. 1967.

ROSE, Martin. Verbete: *Jahwe*. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard. *Theologische Realenzyklopädie*. v. 16. Berlin: Walter de Guyter, 1987. p. 438.

SMITH, James E.. Verbete: **אֵיִן**. In: HARRIS, 1998. 261 à 261.

STOLZ, F.. Verbete: **אֵשֶׁן**. In: JENNI, 1985. p. 149-159.

STOLZ, F. Verbete: **בִּלְ**. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978-. p. 1176-85 à 1183.

VAN GRONINGEN, G. Verbete: **בִּמְעַ** e derivados. In: HARRIS, 1998. p. 1132-5 à 1132-3.

WESTERMANN, C.. Verbete: **רִבְכִּ**. In: JENNI, 1985. p. 1089-1113 à 1101-1102.

WILSON, Marvin R. Verbete: **בִּחֶזֶק**. In: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 951-2 à 951-2.

WISEMAN, Donald J.. Verbete: **רִשָּׁי**. In: HARRIS, 1998. 684-687 à 685-686.

WOLF, Herbert. Verbete: **רִדְרָה**. In: HARRIS, 1998. 324-6 à 325-6.

Do intimismo à intimidade: o verdadeiro sentido da experiência religiosa a partir do relato da transfiguração em Marcos

Eduardo dos Santos de Oliveira¹

RESUMO

Na religiosidade atual, em que o sagrado torna-se mais um objeto de consumo, encontrado no supermercado dos bens religiosos, cada um escolhe de maneira individualista, consumista e utilitarista aquilo que julga ser compatível às suas necessidades, sem nenhuma incidência da fé no cotidiano prático e ambíguo de sua vida. Este intimismo religioso, favorecido e propagado por tantos segmentos religiosos na atualidade, tem sido fundamentado no texto bíblico, mesmo que seja a partir do prisma da intimidade entre o homem e Deus, ou vice-versa. Diversas interpretações feitas ao longo da história acerca do relato da transfiguração também se inserem nessa linha/corrente. É no mínimo curioso, ler esta passagem no evangelho de Marcos (9,2-8), e perceber que, num texto que preza pela valorização da intimidade de Jesus com seus discípulos e pelo desvelo do rosto divino do Rabi, dificilmente uma leitura intimista do evangelho será favorecida. Uma exegese contextualizada no chão em que o próprio texto nasceu não poderá “forçar” o texto nessa direção. Assim, o objetivo principal desta pesquisa é analisar a transfiguração à luz do primeiro anúncio da Paixão (8,31-33) e das exigências do discipulado (8,34 – 9,1) para que a profissão de fé (8,27-30) tenha sentido. Nesta análise do texto lançaremos mão das ferramentas do método histórico-crítico. Por meio dela, este trabalho quer apontar/mostrar como, numa experiência religiosa, Deus “mexe” com o interior das pessoas para que saiam do seu mundo estático, egoísta e mesquinho. É este apelo que “sentem” os íntimos de Jesus.

Palavras-chave: Hermenêutica bíblica. Exegese. Intimidade com Deus. Intimismo.

INTRODUÇÃO

O que significa estabelecer uma relação de intimidade com Deus? Talvez muitos achem que seja conhecê-Lo bem. Não é o suficiente! Participar da intimidade divina significa, ainda, deixar que a vida de Deus seja também vida daquele que crê. É comunhão de projetos. Assim, ter intimidade com Deus é sair de si e ir em direção a Deus. Mas não só! A narrativa da transfiguração rompe com a ideia de que ser

¹ Mestrando em Teologia na Faculdades EST, na área de concentração *Bíblia*; Bolsista da Capes, entidade governamental brasileira de incentivo à pesquisa científica e à formação de recursos humanos; e-mail: pe.eduardo.oliveira@gmail.com

íntimo de Deus enriquece apenas aquele que faz a experiência religiosa². Partindo da transfiguração no evangelho de Marcos, pretendemos analisar a que ponto a experiência de encontro com Deus quer conduzir cada pessoa. A intimidade com Jesus não deve ser vivida de forma intimista, isto é, ser compensatória apenas para quem a vive. Pelo contrário: deve conduzir a pessoa para fora de si, a fim de que o mundo também seja transformado, como supostamente seu interior também o foi. Para tal, faremos uma pequena análise do contexto atual, no qual há uma crescente busca pelo sagrado e, ao mesmo tempo, um fechamento do indivíduo sobre si mesmo (1). Este será o nosso pretexto para ler o relato da transfiguração. Em seguida, ele será contextualizado no evangelho de Marcos (2), a fim de podermos lê-lo. Na leitura do texto, buscaremos por sua estrutura literária, a qual dará a base para situar o conteúdo do texto bíblico (3). Finalmente, serão inferidas as conclusões desta leitura para nosso tempo (4). Assim, veremos se é legítima a leitura da Palavra de Deus que privatiza a experiência religiosa em cada sujeito.

1- UM PRETEXTO ATUAL

Diante dos prognósticos das ciências da religião, a volta do sagrado, nas formas mais diversas, tem se tornado um fenômeno inegável. As pessoas têm buscado mais a Deus. Isso é inquestionável. A análise deste fenômeno é complexa e suscetível de múltiplas interpretações. Mesmo assim, o isolamento das pessoas cresce. As religiões são algo de que a maioria quer se servir, para ter suas necessidades atendidas, pedidos realizados e buscas pessoais preenchidas. Quantos procuram a Deus, no mercado religioso, com o objetivo de se sentirem bem, terem a sensação de que Deus lhes dá a paz e que, em paz, podem retornar para suas casas! Da fé não emerge um compromisso social, que faça lutar para outros chegarem à mesma experiência de libertação por que cada um passou. E esta libertação pode e deve ser entendida como aquela que alcança toda a vida da pessoa, nos mais diversos âmbitos. É libertação integral.

Pelo contrário, como afirma o papa Francisco, cada vez mais entre nós verifica-se o crescimento da “globalização da indiferença” (EG, 54), como se a fé pessoal de cada um não tivesse incidência na sua vida cotidiana. Pelo contrário: a indiferença, o individualismo e o egoísmo cada vez mais se difundem nesta mesma sociedade que procura por Deus. “O grande risco do mundo atual, com sua múltipla e avassaladora oferta de consumo, é uma tristeza individualista que brota do coração comodista e

² Aqui, sempre que nos referirmos à *experiência religiosa* estaremos tematizando a experiência com o Sagrado ou o divino, a partir das Escrituras ou do Deus revelado por Jesus. Evidentemente que se pode fazer uma experiência de Deus e com Deus, por outros meios “não-cristãos”; porém, não estaremos nos referindo a ela.

mesquinho, da busca desordenada de prazeres superficiais, da consciência isolada” (PAPA FRANCISCO, EG, 2).

Aos que buscam qualquer caminho ou deus, a religião de massa tem um poder muito grande de persuasão. Multidões vêm atrás de padres midiáticos, de “Shows da Fé” ou para o Templo de Salomão. Não discutiremos a validade de tais mediações, mas podemos perguntar se são vias de acesso legítimo ao Deus vivo e verdadeiro, revelado por Jesus, nas Escrituras.

Toda expressão de fé deve principiar por um encontro pessoal com Deus, que muda e transforma a vida de cada pessoa. E esta experiência desinstala. Possivelmente nos venham à mente textos bíblicos promotores do engajamento social e da transformação do mundo por meio das ações humana e divina. Porém, até os textos que apontam para a intimidade com Deus não conseguem fundamentar o fechamento do sujeito em si mesmo. Aqui, analisaremos o relato da transfiguração no evangelho de Marcos (9,2-8), a fim de descobrir se a intimidade com Jesus desemboca ou não na superação da tentação ao fechamento e ao intimismo.

2- O CONTEXTO DO TEXTO NO EVANGELHO

Assim como justificamos a importância de ler a transfiguração em nosso tempo, é necessário também contextualizá-la no evangelho. Para isto, é imprescindível considerar a estrutura literária do evangelho e a ideia básica em questão na seção em que o texto foi colocado por Marcos em sua obra. O versículo 8,27 marca o início da segunda parte do evangelho, que abrange o trecho 8,27 – 16,8 (SOARES. CORREIA JUNIOR. OLIVA, 2012, p. 31). A primeira seção desta segunda parte (8,27 – 10,52) tem como fio condutor o ensino de Jesus aos discípulos: nela encontraremos respostas a perguntas, correções sobre a prática dos discípulos e esclarecimentos não pedidos (GALLARDO, 1997, p. 185). Jesus reduzirá drasticamente o número de milagres e sua principal atividade será a de ensinar, tendo como pano de fundo sua morte eminente (cf. os três anúncios da paixão, p. ex.: 8,31; 9,31; 10,33s.).

Esta seção tem seu princípio na pergunta de Jesus aos discípulos sobre quem ele é para as pessoas e, em seguida, para os discípulos. Pedro responde dizendo que Jesus é o Messias (8,27-30). Após pedir silêncio, Jesus ensina sobre a necessidade de sua rejeição, morte e ressurreição. Pedro reage com uma forte censura, a qual não é aceita por Jesus, que o chama de Satanás (8,31-33). Diante da incompreensão de Pedro Jesus fala, não somente aos discípulos, mas à multidão a respeito do seguimento. O cerne deste ensinamento (8,34 – 9,1) é encontrado nas duas perguntas dirigidas a toda a multidão: “De fato, que adianta alguém ganhar o mundo inteiro, se perde a

própria vida? E que poderia alguém dar em troca da própria vida?"³ (v. 36s.). Após este ensinamento Jesus se dedicará basicamente em ensinar os discípulos (cf. 10,32, p. ex.).

Neste contexto Marcos inseriu o relato da transfiguração. Cabe destacar que, em primeiro lugar, Jesus está falando de cruz, renúncia e em perder/dar a vida. Segundo, que Pedro, "porta-voz" dos discípulos, não está dando ouvidos ao que Jesus está falando, a ponto de censurá-lo. Terceiro: o que Jesus está ensinando vale para todos (multidão). Quarto: sua tática será investir na formação dos Doze. Após estes eventos, Jesus levará três de seus discípulos para o alto de um monte (9,2). O que os espera lá? Passemos ao texto.

3- O TEXTO DA TRANSFIGURAÇÃO E ALGUNS DE SEUS SIGNIFICADOS

3.1 - O TEXTO TRADUZIDO E SEU CONFRONTO COM O TEXTO GREGO

Eis a tradução oferecida pela Bíblia da CNBB da transfiguração, em Marcos (9,2-8):

²Seis dias depois, Jesus levou consigo Pedro, Tiago e João e os fez subir a um lugar retirado, no alto de uma montanha, a sós. Lá, ele foi transfigurado diante deles. ³Sua roupa ficou muito brilhante, tão branca como nenhuma lavadeira na terra conseguiria torná-la assim. ⁴Apareceram-lhes Elias e Moisés, conversando com Jesus. ⁵Pedro então tomou a palavra e disse a Jesus: "Rabi, é bom ficarmos aqui. Vamos fazer três tendas: uma para ti, outra para Moisés e outra para Elias". ⁶Na realidade, não sabia o que devia falar, pois estavam tomados de medo. ⁷Desceu, então, uma nuvem, cobrindo-os com sua sombra. E da nuvem saiu uma voz: "Este é o meu Filho amado. Escutai-o!" ⁸E, de repente, olhando em volta, não viram mais ninguém: só Jesus estava com eles.

Confrontando esta tradução com o texto original grego, na versão de Nestle-Aland merecem destaque: 1) enquanto a tradução da CNBB traduz *avnafe, rei* (anaferei – v.2) por "fez subir", o mais correto seria traduzir por *toma* (no presente histórico), que pode tornar-se *tomou* ou *conduziu*; 2) a tradução da Bíblia da CNBB traduz *leuka/nai* (leukanai – v.3) por "torná-la assim", quando a literalidade pediria que fosse *branquear*; 3) ao falar quem apareceu, o texto grego utiliza a preposição *su.n* (sin, v.4), que é melhor traduzida por *com* (Elias *com* Moisés); 4) merece destaque a boa tradução de *metemorfw, qh* (metemorfôthe – v.2) por *foi transfigurado* (no passivo divino) para descrever o ocorrido com Jesus. Não seria equivocado traduzir que Jesus *foi metamorfoseado*. De resto, a tradução é boa e as pequenas diferenças de significado para alguns termos não comprometem o sentido do texto.

3 Todas citações bíblicas serão da tradução de: A BÍBLIA Sagrada. Tradução da CNBB. 3 ed. rev. atu. Brasília: Edições CNBB, 2006. Citações bíblicas sem referência a livro, necessariamente serão do evangelho de Marcos.

3.2 – A ESTRUTURA E O CONTEÚDO DO TEXTO

O relato foi organizado com o recurso de paralelismo. Eis o esquema de sua estrutura:

A Jesus, Pedro, Tiago e João, a sós, se retiram para uma alta montanha (v.2a)

B Jesus se transfigura diante deles; suas vestes se tornaram resplandecentes (v.2b-3)

C Elias e Moisés conversavam com Jesus (v.4)

D Pedro afirma: “Rabi, é bom estarmos aqui” (v.5a)

C’ Pedro quer fazer três tendas: uma para Jesus, outra para Moisés e outra para Elias (v.5b-6)

B’ Uma Nuvem encobre todos, e uma voz afirma: “Este é o meu Filho Amado, ouvi-o” (v.7)

A’ Jesus estava a sós, com Pedro, Tiago e João (v.8). (SOARES. CORREIA JUNIOR. OLIVA, 2012, p. 278)

No centro da narrativa (D) está a afirmação de Pedro, que chama Jesus de Rabi, ser bom estar no alto da montanha. “Cercam” a centralidade do texto Moisés e Elias com Jesus (C e C’). A teofania em si está colocada praticamente no início e no fim do relato (B e B’): começa com a transfiguração e a cor branca das vestes de Jesus e termina com a nuvem que os encobre, na qual está a voz que declara quem é Jesus, a quem os discípulos devem ouvir. “Molduram” o texto (A e A’): Jesus a sós com seus discípulos no monte. Neste artigo, ao invés de precisar se a narrativa é histórica ou pós-pascal, ocupar-nos-emos com seu conteúdo.

Seis dias depois e os três discípulos (A). A expressão conecta a transfiguração com a passagem precedente como um todo (8,27 – 9,1): profissão de fé, censuras entre Jesus e Pedro e as exigências do discipulado. A transfiguração não é ainda a ressurreição (a qual ocorre no oitavo dia da semana). Jesus escolhe três discípulos para estarem a sós com ele e participarem de sua intimidade. Muitos veem os três discípulos como os mais “íntimos” de Jesus. Pagola vê na escolha uma necessidade: “são os três discípulos que oferecem talvez maior resistência a Jesus quando lhes fala do seu destino doloroso de crucificação” (2013, p. 171).

A teofania (B e B’). No passivo divino, o verbo denota que a transfiguração (assim como será a ressurreição), não é obra de Jesus, mas ação ou poder de Deus. A experiência da transfiguração ou da “metamorfose” de Jesus evoca uma realidade mais profunda do que apenas a mudança de aparência, pois “a metamorfose não é uma mudança de forma externa ou figura, mas uma mudança essencial, uma “mutação” de raiz” (IBARRONDO, 2012, p. 622). Isto é, Jesus revela sua essência (divindade) aos

discípulos no monte. À luz da Páscoa é entender que Jesus é o Cristo “precisamente por ter morrido” e “precisamente por haver fracassado” (IBARRONDO, 2012, p 610). Em decorrência do viver plenamente a humanidade emerge a divindade de Jesus.

As manifestações externas confirmam que a palavra de Jesus tem aprovação de Deus. As roupas brancas remetem aos tempos antigos, em que “acreditava-se poder mudar pela colocação de determinadas vestes; desse modo, se esperava mediante vestir a pele de leão, conseguir a força do leão” (SOARES. CORREIA JUNIOR. OLIVA, 2012, p. 281). Assim, as roupas brancas de Jesus são sinal de vitória e do mundo transfigurado, da ressurreição. Outra teofania é a nuvem, na qual todos entram. Ela representa o mundo divino que “desce”. No alto da montanha, céu e terra se encontram e a voz de Deus se faz ouvir. A voz divina, em primeiro lugar, lembra o batismo de Jesus (1,9ss), que o impulsionou a anunciar o Reino (cf. 1,14s.). No batismo, Jesus, e somente ele, ouviu a voz divina a chamá-lo de Filho. Isto bastou para ele iniciar sua missão. Na transfiguração, os discípulos ouvem aquilo ouvido outrora por Jesus. E mais: a voz manda ouvir o que Jesus diz. Deus “se refere ao ensinamento de Cristo e talvez ao seu ensinamento sobre o sofrimento do Messias” (TAYLOR, 1980, p. 466). É, para o leitor de Marcos, convite a retomar o duro enfretamento entre Jesus e Pedro, e perceber o equívoco deste. A narrativa da transfiguração destaca que Pedro “não sabe o que diz” (v. 6).

Moisés e Elias (C e C’). Ainda na teofania aparecem Elias e Moisés. De Elias se acreditava que viria preparar os caminhos do Messias, antes de sua vinda (cf. 9,11-13). Os dois personagens do Antigo Testamento representam os Profetas e a Lei. Ambos conversam com (e convergem para) Jesus. Eles irão desaparecer depois de a voz de Deus ser ouvida, indicando a superioridade de Jesus (é a ele que Deus manda ouvir). Pedro não entende assim. Ao propor que sejam feitas três tendas, coloca Moisés e Elias em pé de igualdade a Jesus.

“Rabi, é bom estarmos aqui!” (D). No cerne da passagem, Pedro chama Jesus de Rabi, termo hebraico para designar *Mestre*. Jesus já havia ensinado que o Filho do Homem deve sofrer. Ensino rechaçado por Pedro. Na verdade, ele não estava reconhecendo a Jesus como Mestre. Sua proposta é ficar na montanha, “curtindo” aquele momento de glória.

“Com a pretensão de querer reter a bem-aventurança celestial, o discípulo se defende de novo contra a necessidade do sofrimento. O temor no qual todos os discípulos ficam presos não é ficar admirados perante a revelação divina, mas a pusilanimidade humana. Dela deriva a falta de inteligência (gar)” (GNILKA, 2001, p. 40).

“É bom estarmos aqui”. Isto significa assumir de maneira intimista o

seguimento a Jesus. Os discípulos “queriam a espiritualidade da fuga, do êxtase e não a do enfrentamento” (LOPES, 2006, p. 424). É negar a cruz! É ter uma fé evasiva. Pedro sempre trata de refutar o ensinamento de Jesus porque implica em cruz, engajamento e doação da vida também para ele. Pedro (e as comunidades de Marcos) não compreendeu que “a caminhada de Jesus rumo à morte não é resignada submissão a uma fatalidade histórica, não é fracasso de um projeto, mas revelação plena de sua verdadeira identidade” (BARBAGLIO. FABRIS. MAGGIONI, 2014, p. 520). A identidade de filho amado de Deus significa assumir o projeto que passa pela doação da vida. Assim, apesar de terem feito a experiência, os discípulos “não alcançam as alturas espirituais da intimidade com Deus” (LOPES, 2006, p. 420s).

4- TRANSFIGURAR O MUNDO A PARTIR DA INTIMIDADE COM JESUS

No início e no fim do relato (A e A'), temos a descrição da mesma cena: os discípulos estão a sós, com Jesus, no monte. Do monte só se leva a experiência feita! A narrativa faz entender que: 1) Jesus *toma* consigo os seus, os *conduz* para estarem com ele e desvelar seu rosto divino; 2) no fim, os *discípulos* estão com Jesus, ao qual devem ouvir; 3) a experiência com Deus no monte muda cada pessoa que faz esta experiência, não para se “sentir bem”, mas para ter coragem de descer o monte, onde, aos seus pés, o mal deve ser expulso (cf. 9,14-30); 4) a voz divina indica propõe uma postura aos discípulos: “não a contemplação extática do maravilhoso, nem o medo paralisador em face do divino, mas a adesão plena e comprometida ao ensinamento de Jesus: *Escutai-o*” (BARBAGLIO. FABRIS. MAGGIONI, 2014, p. 520).

Assim, a experiência feita com Jesus no alto do monte, tinha como objetivo conduzir os discípulos para a intimidade com Deus. Esta intimidade não pode ser confundida com intimismo, pois de modo algum as Escrituras o legitimam. Contemplar o transfigurado significa enxergar o mundo com o mesmo olhar de Deus. Assim como Jesus, o Mestre, homem plenamente humano, caminhou para a ressurreição, através da cruz, do mesmo modo, seus discípulos, transfigurando o mundo através da doação de suas vidas, ressuscitarão. Paradoxalmente, ter intimidade com Deus é sair de si mesmo! É perder-se para ganhar a vida.

CONCLUSÃO

Na exegese, mais importante que conclusões é o caminho feito! Em nosso artigo ficou evidente que o intimismo por que o homem hodierno passa não tem base nas Escrituras. O relato da transfiguração tem em seu centro (como ponto fundamental) a afirmação de Pedro: “Rabi, é bom ficarmos aqui”, o qual pensa

apenas em seu próprio mundo e interesses. Porém, todo o restante do texto aponta no sentido inverso: não há como ficar eternamente saboreando este momento. Ou seja, a quem quer cultuar Deus de modo intimista, todo o texto aponta para “saída de si”, em dar a própria vida, a partir do ouvir a Palavra. A experiência de fé autêntica com a Palavra de Deus não aliena as pessoas, ao inverso do que muito se vê em nossos dias.

Talvez a maior limitação da cultura atual seja o ser humano não querer ouvir o que Deus diz, mas apenas senti-Lo privadamente. Este sentir fica preso a uma fé imanentista, mas com pouco ou nada de transcendente. O intimismo aprisiona a pessoa num mundo estático, egoísta e mesquinho, mesmo que ela ache ter Deus consigo. Ser íntimo de Jesus é deixar Deus ser tudo em sua vida e doar a vida para ser “Filho Amado”. Já ouvir Jesus significa deixar-se surpreender por Deus e acolher uma palavra que não é nossa, mas diversa (e até divergente) de nosso pensamento. É saber que de nada valeria ser íntimo de Deus e ter diante dos olhos um mundo sem sinais de sua presença e do qual se quereria fugir para os altos montes.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA Sagrada. Tradução da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2006. 3 ed. rev. atu.
- A BÍBLIA. Novum Testamentum Graece. NESTLE, Eberhard et al (Eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. 28 ed. rev.
- BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos (I)*. São Paulo: Loyola, 2014. 3 ed.
- GALLARDO, Carlos Bravo. *Jesus, homem em conflito*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- GNILKA, Joachim. *El evangelio según San Marcos*. Salamanca: Sígueme, 2001. v. 2. 4 ed.
- LOPES, Hernandes Dias. *Marcos: o evangelho dos milagres*. São Paulo: Hagnos, 2006. 2 ed. rev. e ampl.
- PAGOLA, José Antonio. *O caminho aberto por Jesus: Marcos*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium (EG)*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- IBARRONDO, Xabier Pikasa. *Evangelio de Marcos: La buena noticia de Jesus*. Navarra: Verbo Divino, 2012.
- SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JUNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo. *Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- TAYLOR, Vincent. *Evangelio según San Marcos*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1980.

E quando homens se engalfinharem e ferirem uma mulher grávida Uma leitura de êxodo 21,22a

Maria Gisele Canário de Sousa¹

RESUMO

No código da Aliança o legislador defende que quando homens se engalfinharem se atentem a não machucar a mulher grávida. Esse trabalho trata de uma lei em Ex 21,22a que busca, no seu ambiente social, entender quem eram as mulheres grávidas e consequentemente os homens que seriam punidos em caso de ferirem-nas. Como o legislador iria protegê-la e o porquê desse cuidado. O método exegético, começando com a tradução do texto do Hebraico וַעֲנִי־יָכֹן שְׁנָאָה (E quando homens se engalfinharem) וְפָגְעוּ הָרֶחַהּ הַשָּׂאָה (e ferirem uma mulher grávida) nos ajuda a melhor verificar as interlineariedades e os paralelos existentes em outras tradições do Pentateuco como Dt 25,11. Com isso a nossa reflexão alcança uma discussão que nos faz perceber que essas leis protegem a mulher grávida e há um construto de fortes relevâncias teológicas para o tempo em que esse texto jurídico foi escrito.

Palavras chaves: Código da aliança. Pentateuco. Mulher grávida. Êxodo. Exegese.

INTRODUÇÃO

A lei casuística em Ex 21,22-25, na apresentação do caso, visa, inicialmente, ao personagem do *homem* que, ao *brigar, soca, esmurra* ou *golpeia* outro homem. Em hebraico, lê-se exatamente a seguinte formulação: ~yvin”a] WcN’y-ykiw> - *E quando homens se engalfinham* (v.22a). Com isso, surge a questão a respeito de uma identificação pormenorizada dessa figura. No mesmo Código da Aliança (Ex 20,22–23,33), esse personagem não aparece outra vez. Contudo, outra lei casuística em Dt 25,11 trabalha com a mesma formulação – *E quando homens se socam* (~yvin”a] WcN’y-ykiw)))>.).

Nas demais tradições do Pentateuco, a raiz verbal traduzida aqui, de preferência, como *engalfinhar* (hcn) é usado por outras três vezes. No caso, após ter ferido mortalmente um egípcio, o qual estava agredindo um hebreu, Moisés encontrou

¹ Mestranda em Teologia com concentração em Bíblia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo- PUC-SP. E-mail: giselecanario@gmail.com

dois homens hebreus engalfinhando-se (Ex 2,13). Em Nm 26,9, por sua vez, Datã e Abiram são lembrados como aqueles que, junto a *Coré*, *brigaram* com Moisés e Aarão e, dessa forma, com o próprio SENHOR, Deus de Israel, sendo que, no texto hebraico de Nm 26,9, a mesma raiz verbal (hcn) aparece por duas vezes, sem que pudesse ser traduzido aqui por *engalfinhar*. Nos demais livros da Bíblia Hebraica, essa raiz verbal aparece por outras nove vezes (2Sm 14,6; 2Rs 19,25; Is 37,26; Jr 2,15^{2x}; 4,7; 9,11; 46,19; Sl 60,2).

Essa pesquisa pretende se deter a Ex 21, 22a onde traduzimos por: *E quando homens se engalfinharem* (מִישָׁנָה וְצָנִי יִכּוּ). Com base nessa tradução analisaremos semanticamente a raiz do verbo socar הָצַג que aparece mais uma única vez em toda a bíblia hebraica (cf. Dt 25,11) em situações muito parecidas no que se refere às leis do Antigo Israel. Com a utilização da concordância entre essas duas citações Ex 21,22a e Dt 25,11 busca-se outros paralelismos nas leis do Antigo Israel com a mesma raiz do verbo הָצַג. A partir dessa análise seria possível entender o porquê dessas leis serem relevantes no cotidiano dos homens que se *engalfinham*.

O objetivo é perceber através da análise histórico-cultural de Israel as consequências teológicas e a motivação na qual o legislador não tolera o *engalfinhamento* de homens que pelas circunstâncias vierem a machucar uma mulher grávida. Para entender os princípios literários e como funcionam as leis chamadas casuísticas e suas consequências jurídicas será necessário compreender os motivos pelos quais impulsionam os homens a se *engalfinharem* considerando a análise literária do texto de Ex 21, 22-25.

Conhecer a realidade de *engalfinhamento* entre os homens no antigo Israel possibilita ler na história os textos legislativos que eram apresentados como palavra de Deus, revelado por Moisés e difundido ao povo de Israel (cf. Ex 20,18-21; Dt 5,23-21). Assim, apresenta-se uma concepção da lei de Israel que pode contribuir com a situação social dos *homens que se engalfinham* e as relações de proteção à mulher grávida.

1 TRÊS CÓDIGOS DE LEIS INFLUENTES NA BÍBLIA HEBRAICA

1.1 CÓDIGO DA ALIANÇA

O Código da aliança se espelhou em outros códigos do Antigo Oriente como os chamados *mishpatim* que são dois textos mais antigos de Israel do tribunal superior de Jerusalém formulada no reino do norte (CRÜSEMANN, 2002, p. 276). As leis presentes no Código da Aliança por vezes são encaminhadas a um homem livre que é

dono de terras. Esse homem é um sujeito jurídico introduzido nas leis da palavra de Deus, uma consequência de leis anteriormente retratadas em códigos mais antigos.

Para entender os códigos de leis é necessário perguntar quem era o responsável por falar em nome de Deus. Possivelmente se tratava de pessoas versadas em leis e conhecedora dos *mishpatim*. O código da aliança diverge dos outros códigos do Pentateuco como o código deuteronomico (Dt 12,1-26,15) e a lei da santidade (Lv 17-26). Essas diferenças revelam que as leis foram escritas com o propósito de corrigir outras (SKA, 2003, p.55). Conforme Ex 24, 7 o código da aliança vem do uso do livro da aliança. É possível afirmar que esse livro da aliança faça referência ao decálogo com o objetivo de incluir esse livro como parte da aliança feita no Sinai. Isso justifica o porquê que Israel deveria observar as leis providas da aliança.

O código da Aliança é atribuído a Moisés e por isso há uma forte relevância para todo o Israel devendo essas leis ser estritamente observadas por ser decorrentes da aliança. O período que esse código de leis foi escrito é ainda algo em discussão. É possível que não trate do período de vida nômade, embora esteja presente no contexto social, a posse de gado, cisternas, campos de trigo e de vinhas. Esses por menores evidenciam um ambiente agrícola e sedentário. Possivelmente trata-se dos primeiros séculos instalados em Canaã, antes da Monarquia, pois não se fala de rei no código da aliança (LIMA, 2005).

1.2 CÓDIGO DEUTERONÔMICO

As leis presentes no código deuteronomico (Dt 12-26) em alguns momentos são similares ao código da aliança (SKA, p.57). Há situações em que o código deuteronomico corrige o código da aliança fundamentando-o com conteúdos novos. Há uma intenção de substituir o código da aliança, pois o próprio deuteronomio é o mandamento do Deus de Israel apresentado ineditamente por Moisés².

O conteúdo do código deuteronomico é apresentado como o discurso do próprio Moisés, e não o discurso de Deus como está presente no código da Aliança (p. 284). Nessa sequencia é que o verbo *engalfnharam* aparece em Dt 25,11 sinalizando uma lei de continuidade presente no código da aliança (Ex 21, 22a).

Essas leis são dirigidas as todas as pessoas que, de certa forma, são responsáveis por eliminar todo o mal de Israel e agirem retamente a seu favor (p. 309).

2 Ineditamente aqui deve ser entendido não como algo apresentado pela primeira vez. Mas no sentido de que Moisés apresenta os mandamentos de Deus de maneira nova. (SKA, p. 284).

1.3 O CÓDIGO DA SANTIDADE

Esse código está em Lv 17-26. Devido à noção de santidade, se liga à pureza ritual. A lei de santidade é a lei de pureza. É considerado mais uma codificação, que se segue ao Deuteronômio. Uma vez que o código deuteronômico busca dá continuidade, complementar ou substituir o código da Aliança, dessa forma o código da Santidade quer proceder em relação ao deuteronômio.

Os pesquisadores mais recentes veem o código da Santidade como parte do documento sacerdotal, e não mais apenas como um código de direito que um dia tivesse tido vida própria. Um dos argumentos mais eficientes para considerar o Código da Santidade como livro de direito independente é o fato de sua estrutura, bem como muitos de seus conteúdos, apresentar correspondência com o Código Deuteronômico assim como com o Código da Aliança.

No início, os dois códigos apresentam determinações referentes ao altar e aos sacrifícios a serem nele oferecidos (Lv 17; cf. Dt 12; Ex 20, 24ss.), e no fim há benção e maldição (Lv 26; cf. Dt 27s.; Ex 23,20ss.). Por meio dessas e outras chaves literárias é que se evidencia o complemento do código Deuteronômico em relação ao Código da Santidade.

2 A MULHER E A SUA POSIÇÃO JURÍDICA

O antigo Israel é uma sociedade patriarcal e por isso a linguagem jurídica está inter-relacionada com o universo masculino. As leis são dirigidas a homens que aparecem como sujeitos do direito (p. 348). Quando as mulheres aparecem é no campo restrito do ser esposa e mãe. Durante toda a vida a mulher será dependente do pai e por consequência do marido. Só poderá ser juridicamente independente em caso de viuvez. Para Ska (p.349) a mulher é excluída no campo linguístico, mas incluída no conteúdo prático. O autor acrescenta:

Numerosas declarações legais bem masculinas também afetam as mulheres. Em muitos campos do direito nem há como questionar isso. “Por exemplo, a importante declaração de Ex 21,12: “quem ferir a outro” (makke’ is) e causar a sua morte...”, com formulação masculina, inclui as mulheres como autoras e vítimas (SKA, p.348).

Nessa perspectiva é que no caso da mulher grávida de Ex 21, 22ss ser ferida com possibilidade de morte é uma continuidade da perícopes anterior de Ex 22, 12ss que trata dos ferimentos do corpo com ou sem morte. O “vida por vida” tratada na perícopes anterior a Ex 21, 22ss serve também no caso de uma mulher grávida ser ferida. Nesses dois casos Ex 21, 22ss e Ex 21, 12ss não há diferença se o autor ou a vítima do crime é homem ou mulher.

Foram descobertos em pesquisas arqueológicas que em muitos textos do Antigo

Testamento, não necessariamente nos códigos legais, as mulheres agiam com fortes poderes legais, conduzindo acordos ou testemunhando-os. (p. 351). É evidente que as leis jurídicas do Antigo Testamento são insuficientes para demonstrar toda a autonomia da mulher referente a sua posição jurídica no Antigo Israel.

3 APRESENTAÇÃO DO CASO PRINCIPAL EM EX 21,22-25

3.1 VERSÍCULOS 22A A 22G

No versículo 22a a 22g o legislador expõe o caso principal. A conjunção *w* e segue uma sequencia de quatro vezes e conclui com a partícula de negação *אֵל*. Uma outra sequencia é a dos verbos com o mesmo tempo verbal (nifhal imperfeito e *waw* consecutivo) na 3ª pessoa do plural): *וַיִּצְוּ* (engalfinharem), *וַיִּכְּנֻ* (ferirem), *וַיֵּצְאוּ* (saírem). A construção literária do texto apontará para uma consequência jurídica que o legislador quer determinar. A clareza das ideias possibilita a formação de um texto coeso, mas, incompleto.

- v. 22a E quando homens se engalfinharem
- v. 22b e ferirem uma mulher grávida
- v. 22c e saírem as crianças (os bebezinhos) dela,
- v. 22d (e) mas não houver um acidente fatal,
- v. 22e certamente será definida uma indenização,
- v. 22f de acordo com o que o marido da mulher lhe impõe.
- v. 22g E pagará através de juízes.

4 APRESENTAÇÃO DE UM CASO SECUNDÁRIO

4.1 VERSÍCULOS 23A

- v. 23a Mas se houver um acidente fatal

A partícula conjuntiva no início da frase reforça o caso principal. O verbo está no qual *waw* consecutivo no que indica uma consequência lógica, ou um contraste que ligará a algo fundamental.

5 OUTRA CONSEQUÊNCIA JURÍDICA

5.1 VERSÍCULO 23B

- v. 23b então pagarás vida por vida,

O substantivo *vida* aparece por mais de 100 vezes na Bíblia hebraica e poderá indicar além da existência física (Gn 20,7; 42,18). Está intrinsecamente ligada à capacidade

de se mover ou agir (Lv 14, 5.20). Perder a vida é a pena máxima para um malfeitor que tirou a vida de uma mulher grávida.

6 EXEMPLIFICAÇÃO DA CONSEQUÊNCIA JURÍDICA

6.1 VERSÍCULOS 24 E 25

- v. 24 olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé,
- v. 25 queimadura por queimadura, ferimento por ferimento
e cicatriz por cicatriz.

Este código jurídico é similar ao que está presente no código de Hamurabi que foi escrito em acádio ou babilônio antigo no ano de 1750-1730 a.C. São três parágrafos que tratam de delitos e penas.

§196 Se um *awilum* destruiu o olho de um (outro) *awilum*, destruirão o seu olho.

§197 Se quebrou o osso de um *awilum*, quebrarão o seu osso.

§200 Se um *awilum* arrancou um dente de um *awilum* igual a ele, arrancarão o seu dente. (BOUZON, Emanuel, 2003, p.181-182).

Essas leis tanto do código de Hamurabi como as que foram reescritas pelo código de Talião (Ex 21, 24-25) num primeiro momento podem parecer cruéis, mas no fundo há uma tentativa de equilibrar o rigor da pena com o crime cometido. O mal cometido a alguém devem ser proporcional ao castigo que irá receber (MEISTER, online).

A princípio essas leis assim chamadas casuísticas são severas demais. O grande benefício dessas leis é o de criar relações nos mais diversos âmbitos. Caso essas leis não existissem o ciclo de vingança seria indominável e, sobretudo os mais fracos seriam os mais prejudicados e nesse caso de Ex 22a a mulher grávida.

CONCLUSÃO

Ao analisarmos essa passagem de Ex 21,22a percebemos que as leis jurídicas do Antigo Israel se formulam para estreitar a relação entre Deus e o povo. O Deus de Israel torna-se exigente a medida que é fiel à comunidade e exige reciprocidade. O homem é respaldado pela lei quando está se engalfinhando. São muitos os motivos que o levam a tal prática. É legalizada pela corrida de superar-se a si mesmo e ao outro. Há uma lógica implícita que torna esse comportamento natural. Uma briga de corpos que podem chegar a se ferirem e atingir uma mulher grávida. A reflexão que nasce da exegese bíblica contribui para analisar a vida desse povo de Deus do passado e as leis jurídicas que os protegem.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA HEBRAICA, Stuttgartensia. Sociedade Bíblica do Brasil. Funft, verbesserte Auflage 1997.

DOZEMAN, T. B.; SCHMID, K.; RÖMER, T. (eds.) Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

GUERSTENBERGER, E. *Teologias no Antigo Testamento*. Tradução: Nelson Kilpp. Editora Sinodal, São Leopoldo-RS, 2007.

GRENZER, Mathias; FERNANDES, Agostini. Êxodo 15,22-18,27. Comentário Bíblico Paulinas. São Paulo, Paulinas, 2011.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Loyola: Paulus, 2008.

LIMA, Silva Máriton. *A lei no código da Aliança*. Disponível em: <<http://www.latimedireito.adv.br/art125.htm>>. Acesso: 10/06/2015.

MEISTER, Mauro Fernando. *Olho por olho: A lei de Talião no contexto Bíblico*. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_XII_2007_1/mauro.pdf>. Acesso: 16/06/2015.

NN, Frank. *A Torá: Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2002.

SKA, J.-L. *Introdução à leitura do Pentateuco*: Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2003.

Ekklesia: dimensão política da Igreja do Novo Testamento na contemporaneidade?

Hugo Monfardini¹

RESUMO

O artigo trata brevemente de conceituar o termo “Igreja”, a partir de seu contexto originário da Grécia antiga e percorrendo a Septuaginta até chegar no Novo Testamento, para se verificar se o conceito originário da palavra e como ele é usado nas Escrituras, sobretudo no Novo Testamento, ajuda, de alguma maneira, no entendimento da relação entre “Igreja” e sociedade contemporânea. Para tanto, o artigo se valerá de estudos sobre a gramática e história de Grego Coiné (língua dos manuscritos do Novo Testamento), bem como do Grego Clássico (usado em todo mundo helênico antigo, o qual serviu de base para a linguagem do Novo Testamento). Também usa em abundância autores especialistas nesta área de pesquisa. O artigo conclui que “Igreja” possui o significado primário de comunidade. Esta mesma comunidade é a que Jesus fundou para uma nova missão diante de sua contemporaneidade e que chega até os fieis de hoje: tratar dos assuntos do Reino de Deus, posicionando-se politicamente, não para receberem favores, mas para promoverem a mensagem do Evangelho.

Palavras-chaves: *Ekklesia*. Igreja. Assembleia. Política. Contemporaneidade.

INTRODUÇÃO

O estudo eclesiológico contemporâneo é de importância considerável, pois lança a base textual da correta doutrina eclesiástica que pode responder substancialmente às falsas crenças que são implantadas no seio da comunidade cristã. Apesar de os primeiros padres da Igreja não fornecerem uma compreensão sistemática susceptível de análise (BERCOT, 1998, p. 145-67), a doutrina da Igreja é muito clara e positiva, podendo ser entendida a partir das próprias Escrituras e seu contexto histórico (HAYES, 2002, p. 15-20; BANCROFT, 2001, p 280-8; WIRTH, 1994, p. 49-59).

A Igreja cristã emergiu do judaísmo do primeiro século e foi considerada mais que uma seita judaica, foi um movimento revolucionário de alcance global. Fundada por Cristo e edificada no ensino apostólico, sua mensagem, as “boas-novas”, foi disseminada através dos mártires que permaneceram fieis mesmo em face da difícil perseguição que sobreveio nos primeiros séculos (HAYES, 2002, p. 23-4). Como escreveu o teólogo católico carismático Hans Küng (1976, p. 75), a Igreja teve início com as pessoas colocando sua fé em Cristo. Teve início logo quando houve a união

1 Bacharel em Teologia pela Faculdade Adventista de Teologia (UNASP/EC). Mestrando em Teologia Sistemática (FAJE). Hugo.monf@hotmail.com. <http://lattes.cnpq.br/7604641915810712>.

dos fieis na crença na ressurreição de Cristo, na expectativa da consumação vindoura do reino de Deus e na volta do Cristo ressurreto.

1 ETIOLOGIA

Há evidências etimológicas e etiológicas que mostram que a palavra nem sempre foi tratada como *local* de reunião, mas com o sentido primário que se assemelha à *comunidade* defieis. A origem da palavra se dá na língua grega da antiguidade. A palavra portuguesa “Igreja”, usada com o mesmo significado no português brasileiro, se origina do latim *eclesia* que, por sua vez, veio como doação sinônima não homônima do grego antigo *ekklêsia*, usada por muitos séculos antes da era cristã, para designar uma “assembleia” que fosse convocada para diversos propósitos (BANCROFT, 2001, p. 280-8; RICHARDS, 1983, p. 120; GELDER, 2001, p. 14, 105; COENEN; BROWN, 2000, v. 1, p. 984-5).

Nas cidades-estados gregas a partir do sexto século antes de Cristo, a legislação era estritamente democrática e realizada pelos próprios cidadãos, os quais eram chamados pelo trompete do *kêrix*, o “arauto”. Aos cidadãos reunidos em assembleia para decidir assuntos governamentais e sociais dava-se o nome *ekklêsia*, que se reunia pelo menos 40 vezes ao ano.

Não se sabe ao certo a quantidade exata de pessoas que compunham a *ekklêsia*, mas milhares de cidadãos comuns tomavam parte (exceto estrangeiros, mulheres e pessoas que eram consideradas “sem honra” – *atmoi*). Antes de ser convocada, um concílio especialmente apontado, a *boulê*, preparava a agenda a ser discutida (WARD, 1958, p. 164-6).

Percebe-se, com facilidade, que *ekklêsia* é uma palavra composta, resultante de uma substantivação justaposta da preposição *ek* (geralmente, traduzido como “para fora de”) mais particípio e variação do verbo *kaleô* (“chamar”) (KÜNG, 1976, p. 117-8; DANA, 1993, p. 8; GELDER, 2011, p. 104-5; HAYES, 2002, p. 24-5; VINE; UNGER; WHITE JUNIOR, 2002, p. 419; COENE; BROWN, 2000, v. 1, p. 984-5).

Apesar de ter etimologia complicar e, infelizmente, confundir a explicação do conceito hodierno da palavra “Igreja”, pode-se ver que o sentido de *ekklêsia* em sua ocorrência original está de acordo com a ideia expressa, anteriormente no uso clássico, de uma *assembleia* (daí a ideia de “comunidade”) que foi “chamada para fora” do povo, ou de suas casas, com o propósito de se reunir num local para decisões governamentais (WARD, 1958, p. 164-6; GELDER, 2001, p. 14).

A afirmação de que *ekklêsia* se refira a essa “assembleia de pessoas regularmente convocadas” parece coerente, apesar de que em Atenas, a assembleia de todos os cidadãos, instituída por Sólon, tinha poder para criar decretos (*psêfismata*), não

leis (*nomnai*) (LIDDELL; SCOTT, 1882, p. 435). Também é interessante notar que o membro da *ekklêsia* é chamado *ekklêtos* ou seja, um “árbitro”, aquele que tem o poder de decidir ou julgar algo ou alguém:

No período helenístico, a partir do quarto século da era cristã, a palavra reteve seu significado clássico usual “assembleia de cidadãos”, o qual foi mantido em Atenas. Porém, não mais no sentido democrático em que era realizada, pois a democracia deixara de ser o aspecto fundamental de governo. Há indicações que neste período o termo pode ter desenvolvido certo significado técnico, embora isso não exclua o uso generalizado como simplesmente “assembleia”. O que mostra que se pode chegar à conclusão de que as pessoas de língua latina do Ocidente tomaram emprestado o termo em vez de traduzí-lo (WARD, 1958, p. 164-6, 8).

Quanto ao Cristianismo, é importante mencionar que não se tem informação suficiente para se afirmar que existia um local (físico) específico (*ekklêsiastêrion*) para a reunião religiosa até o terceiro século. Os crentes se reuniam onde podiam. Os primeiros cristãos poderiam ser encontrados no primeiro dia da semana (At 20,7); nas reuniões de coletas de dinheiro organizadas pelo apóstolo Paulo (1Co 16,1-2), por exemplo; nas sinagogas aos sábados (Lc 4,16) e, como o Novo Testamento indica, nos lares também (Rm 16,5, 19; 1Co 16,19; Fm 1-2; Cl 4,15).

Eles assim o fizeram até que a expansão do evangelho para o mundo pagão ou gentílico gerou uma divisão entre os cristãos e judeus, o que é evidência de não haver no período Clássico a noção, já discutida, de entender Igreja como “templo” – um *local* (HAYES, 2002, p. 27). Portanto, o uso básico da palavra *ekklesia* servia para designar uma “assembleia”, sem qualquer referência ao lugar onde é realizada, mas como era realizada e, no sentido complementar, denominando as pessoas que realizavam, sem fins religiosos (FERGUSSON, 1996, p. 130).

2 SEPTUAGINTA E NOVO TESTAMENTO

Uma centena de vezes a palavra *ekklêsia* aparece na Septuaginta traduzindo o termo hebraico *qahal*. No entanto, *sinagôgê* (que dá origem à palavra “sinagoga”) foi usada com maior frequência para traduzir *qahal*. Geralmente, os lexicógrafos traduzem *sinagôgê* como “lugar de assembleia” (LIDDELL; SCOTT, 1882, p. 1471), ou mesmo “congregação” (OXFORD, 1981, v. 1, p. 411-2). Num desenvolvimento posterior, *sinagôgê* se tornou a palavra judaica, e *ekklêsia* a palavra cristã para denotar “pessoas reunidas” (FERGUSON, 1996, p. 130-1). É preciso dizer que a palavra *sinagôgê* era mais comumente usada para descrever o movimento judaico da Palestina (GELDER, 2001, p. 105; COENEN; BROWN, 2000, v. 1, p. 984-9; HORT, 1914, p. 27-34).

O Antigo Testamento também apresenta o uso *ekklesia* como uma tradução

de *qahal* como uma simples “reunião” do povo (Dt 9,10) chamada de “assembleia do Senhor” (Dt 23,3; Ne 13,1; Jz 20,2), ou simplesmente uma “congregação”, no sentido estrito do termo (Mq 2,5). Nota-se que pode significar “assembleia do povo” (Sl 107,32), ou “assembleia dos santos” (Sl 149,1), enfatizando os componentes dessa associação (KÜNG, 1976, p. 118-9), ou ainda um “ajuntamento” de Israel (VINE; UNGER; WHITE JUNIOR, 2002, p. 419).

A palavra denota, assim, uma relação direta de identidade com o Senhor, ou seja, é uma assembleia convocada pelo Senhor, mas preserva a ideia de comunidade formada pelo povo (OXFORD, 1981, v. 1, p. 411). *Ekklesia* pode ser também um agrupamento de pessoas que se reúnem para fins políticos em Esdras 10,8, 12 e Neemias 8,2, 17) e se refere à reunião dos israelitas para a consagração do templo (2Cr 6:3) (FERGUSON, 1996, p. 130-1).

O termo é usado cinco vezes para indicar um agrupamento de indivíduos, sem fazer referência ao caráter religioso (como pode ser visto no Salmo 26,5 e em 1Reis 19,20); 13 vezes se refere a um grupo congregado para um propósito especial, como em 2Crônicas 20:5 e Ezequiel 32,23 (cf. Macabeus 3,13); Em 26 casos, há referências para uma assembleia realizada em uma localidade particular para propósitos religiosos, ordinariamente para o culto, como no Salmo 22,22 ou o salmo 40,9.6 (cf. 2Cr 29,28; Sl 68,26 e 89,5); E o uso mais frequente do termo denota uma reunião formal de todo o povo de Israel na presença de Jeová, em cujo sentido se usa 36 vezes.

Como se vê, nenhuma afirmação pode ser feita quanto à existência de uma “Igreja” no Antigo Testamento, no sentido que é tido hoje no português quanto ao *local* da “Igreja”. Na verdade, o que se percebe é que a palavra, somente no período intertestamentário, chegou a denotar uma reunião local com fins de adoração (DANA, 1993, p. 8-10; FERGUSON, 1996, p. 130-1; HAYES, 2002, p. 24-5).

É discutido se as referências para assembleia de Israel dão à *ekklêsia* a conotação de “povo de Deus”, em sentido judaico. Pois, mesmo nos escritos judaicos posteriores, a “assembleia”, ou, quando muito, “pessoas reunidas” podem ser referidas por *ekklêsia*. Mesmo assim, *ekklêsia* era uma palavra nobre em seu uso político na vida cívica grega e isto fez apropriada sua adoção pelos judeus. Um exemplo disso é o uso judaico de *ekklêsia* que Lucas faz na descrição de um momento do sermão de Estavão: “[...] na congregação (*ekklêsia*) [assembleia] do deserto” (At 7,38).

O uso grego secular é empregado por Lucas na sua consideração do motim em Éfeso, em Atos 19. A multidão reunida no teatro é chamada de *ekklêsia* (At 19,32). O escrivão da cidade contrastou que a reunião irregular com assembleia regular (assembleia legal, que era também uma reunião, porém, devidamente convocada) (At 19,38-41) (DANA, 1993, p. 8; FERGUSON, 1996, p. 130-1).

A verdade é que *ekklesia* também nunca é considerada como um ato espiritual,

ou de um local de adoração, independente das limitações quanto ao tempo e ao espaço. Kuiper (1964, p. 4) afirmar que foi somente em Jesus que houve um sentido espiritual para a “Igreja”, denotando assim o aspecto institucional e organizacional baseado em princípios ensinados por ele. Em realidade, Jesus foi o que mais pode chegar perto do conceito “Igreja” (Mt 16,18).

De Mateus 16,18-25 Jesus é claro: aquela “Igreja” tinha o propósito de tratar dos assuntos ligados ao Reino de Deus, e não sobre o reino dos “homens” (“Tu és para mim pedra de tropeço, porque não cogitas das coisas de Deus, e sim das dos homens”, v. 23), embora mesmo esse posicionamento não ligado às “coisas carnis” também não descarte o envolvimento política social do “membro” desta “Igreja”. A questão de Pedro era simplesmente não ter entendido a “natureza” do trabalho, que é social antes de tudo.

Embora Jüngen Roloff (1995) tenha feito um trabalho primoroso sobre a eclesiologia do Novo Testamento destacando a variação semântica, e mesmo o uso intertestamental, do conceito de “Igreja”, a *ekklêsia* neotestamentária é ainda comunitária e não local.

Dessa forma, a Septuaginta demonstra que *ekklêsia* sempre foi uma assembleia de pessoas reunidas, convocadas ou chamadas para fins governamentais, políticos ou mesmo para fins religiosos, no sentido de discutirem um assunto importante para a nação, sendo nomeados assim por Deus (OXFORD, 1981, v. 1, p. 411; DANA, 1993, p. 9-10; HORT, 1914, 9-11), enquanto que o Novo Testamento é objetivo quanto ao caráter político das pessoas que compõe a *ekklêsia*: devem se estruturar para se posicionarem politicamente diante da sociedade quando à pregação do evangelho.

3 DESDOBRAMENTOS MODERNOS

Na atualidade, onde há uma disputa quanto à infabilidade eclesiástica, pelo menos de uma maneira mais acirrada quanto ao catolicismo (KÜNG, 1976; LINDBECK, 2002, p. 120-44), debates e discussões teológicas têm sido travadas em torno do real *background* da palavra *ekklêsia*. Alguns entendem que sua origem se dá primariamente no uso da palavra na LXX, onde é admitida uma origem grega clássica da palavra, mas argumentado que não há qualquer evidência para o uso original no Novo Testamento (TREBILCO, 2011). Outro ponto de vista se propõe a afirmar que é justamente o uso no grego clássico (“assembleia cívica”) que o Novo Testamento lança mão, como quando Paulo desejou retratar suas comunidades como organizações alternativas existentes ao lado das assembleias cívicas (VAN KOOTEN, 2012).

De acordo com a primeira perspectiva, *ekklêsia* no Novo Testamento claramente expressa a convicção teológica dos helenistas de que o grupo deles era, como na LXX

expressava ser uma “assembleia” de Deus, uma continuidade de Israel. Dessa forma, também, os helenistas em Jerusalém escolheram *ekklêsia* porque a outra principal alternativa (*sinagôgê*) já era usada pelos judeus não cristãos; as duas palavras usadas para autodenominação coletiva, mas *ekklêsia* foi usada para identificação daqueles que acreditam ser “povo de Deus”, “povo de Israel”, “cristãos”, mas que também não deixaram de ser *sinagôgê* (TREBILCO, 2011).

Do outro lado, a terminologia e o fenômeno das assembleias cívicas das cidades-estados gregas ajudam a compreender a maneira na qual a comunidade cristã entendia a si mesma como *ekklesia*. A assembleia cívica grega (*ekklêsia*) não explica, por exemplo, o fato de o Novo Testamento refletir o aspecto da refeição comunitária entre os membros dessa “Igreja” (VAN KOOTEN, 2012, p. 547-8). Pode ser que a base dessa argumentação se encontra no fato de que toda a comunidade de féis de Atos 2-4, às vezes chamada de “todos juntos” (*pantes homou* – 2,1) ou, simplesmente, “todos” (cf. 2,4, 44), faz referência à *ekklêsia* do capítulo 5,11-2. Os primeiros cinco capítulos de Atos podem ser descritos como “crescimento da igreja” (BUTTRICK, 1962, v. 1, p. 623).

Apesar de não ser completa em todos os pormenores, a melhor explicação vem do uso que se fazia no grego clássico, como quando contrastada com a *politeumata* grega (VAN KOOTEN, 2012). Esta palavra também pode significar “o negócio do governo”, “um ato de administração” (LIDDELL; SCOTT, 1882, p. 1240; DANA, 1993, p. 8; COENEN; BROWN, 2000, v. 1, p. 992-3).

CONCLUSÃO

Embora essas discussões gravitem em torno do real sentido e origem da palavra, esta pesquisa sobre a eclesiológica cristã bíblica ajudou aprofundar seu significado e esclarecer sua semântica quando usada na *práxis* religiosa das Escrituras, levando-se em consideração não só a etiologia extra bíblica, mas seu contexto histórico e teológico: a “igreja” é primariamente um grupo de pessoas que se reúne para tratar de assuntos religiosos e a partir dali se posicionarem politicamente na sociedade em prol da pregação do Evangelho. *Ekklesia* teve esse significado primário em Atenas, percorreu pela Septuaginta e chegou ao Novo Testamento e pode ser retomado na interpretação contemporânea.

REFERÊNCIAS

BANCROFT, E. H. **Teologia elementar**: doutrinária e conservadora. São Paulo: Editora Betânia, 2001.

BERCOT, D. W. **A dictionary of early christian beliefs**: a reference guide to more than 700 topics discussed by the early church fathers. Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1998.

COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. Ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2000. 2v.

DANA, H. E. **Manual de eclesiologia**. 2. Ed. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1993.

FERGUSON, E. **The church of Christ**: a biblical ecclesiology for today. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

GELDER, C. V. **The essence of the church**: a community created by the spirit. Grand Rapids: Baker Books, 2001.

HAYES, E. **Igreja**: o corpo de Cristo no mundo de hoje. São Paulo: Editora Hagnos, 2002.

HORT, F. J. A. **The christian ecclesia: a course of lectures on the early history and early conceptions of the ecclesia and one sermon**. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1914.

KUIPER, B. K. **The church in the history**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1964.

KÜNG, H. **The church**. Garden City: Image Books, 1976.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A greek-english lexicon**. 8. Ed. rev. New York, Chicago, Cincinnati: AMERICAN BOOK COMPANY, 1882.

LINDBECK, G. A. **The church in a postliberal age**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2002.

RICHARDS, L. **The believer's guide book**: the christian life from aspen to zoos. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983.

ROLOFF, J. **A igreja no novo testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

THE COMPACT EDITION OF OXFORD ENGLISH DICTIONARY: complete text reproduced micrographically. Oxford: Oxford University Press, 1981. 3v.

TREBILCO, P. Why did the early christians call themselves *hē ekklēsia*? **New Testament Studies**, v. 57, issue 03, p. 440-60, jul. 2011.

VAN KOOTEN, G. H. *Ekklēsia tou theou*: the "church of God" and the civic assemblies

(evkklhsi,ai) of the greek cities on the roman empire: a response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley. **New Testament Studies**, v. 58, issue 04, p. 522-48, ago. 2012.

WARD, R. B. ***Ekklésia***: a word study. *Restoration Quaterly*, v. 2, n. 4, p. 164-79, 1958.

WIRTH, L. E. **O lugar da história da igreja no ensino da teologia**. In.: DREHER, M. N. (Org.). *História da igreja em debate: um simpósio*. São Paulo: Aste, 1994. p. 49-59.

GRANDE É ESTE MISTÉRIO: Releitura cristológico-eclesiológica do sacramento do matrimônio à luz de Ef 5, 32

Felipe Curcio Ferreira Silva¹

RESUMO

O texto é baseado em uma das partes do livro de Sesboüé, parte esta que trata sobre a Doutrina de Paulo. O texto quer elucidar a via interpretativa do autor sobre o sacramento do matrimônio. Para equiparar as correntes de pensamento sobre o matrimônio, o texto trabalha com mais dois autores distintos que também são de grande peso no que tange à sacramentalidade e à mistagogia teológicas, a saber, o liturgo Francisco Taborda, e o psicanalista e mistagogo, Anselm Grün. O texto serve-se de uma teologia sacramental que se firma em três vias significativas: a exegética, a teológica, e por fim, a contemplativa. O viés interpretativo mais forte do texto, o cristológico-eclesiológico, se encontra na chamada “ordem doméstica” de Ef 5, 32. O texto alçará maior reflexão quando usará do contributo psicopedagógico e mistagógico de Anselm Grün, para despertar novos ares e novos horizontes nas lides interpretativas e elucidativas do sacramento do matrimônio frente à Igreja e à sociedade de nosso tempo.

Palavras-chave: Cristologia. Eclesiologia. Teologia. Sacramentalidade. Espiritualidade.

INTRODUÇÃO

Para o presente texto abordaremos como base de pesquisa e pano de fundo teológico a parte do livro de Sesboüé que trata acerca da Doutrina de Paulo e do seu contributo para o cristianismo. Vale ressaltar que o sacramento a ser estudado por nós é aquele que tem a mesma força vital no seio da Igreja e que é nutrido assim como toda a vida eclesial, pelo Corpo e Sangue do Senhor, a Eucaristia. Todavia, o sacramento do matrimônio é considerado pela dogmática em geral, como aquele sacramento que é diferente dos demais, não na sua essência, mas na sua forma, no seu rito e na sua praticidade. Segundo Taborda, em seu livro *Matrimônio Aliança-Reino*² ao tratar sobre o matrimônio como ‘sacramento e vida ou sacramento-vida’³ há de nos apontar essa perceptível diferença estética do casamento em relação aos

1 Mestrando em Teologia, FAJE, bolsista FAPEMIG, felipecurcio2015@gmail.com*

2 TABORDA Francisco. **Matrimônio Aliança-Reino**. Ed. Loyola, São Paulo, 2005.

3 Ibid. p. 81

demais mistérios eclesiásticos, e sua analogia com a Mesa do Senhor. Vejamos:

Todo sacramento está ligado à vida cristã. É a celebração da vida (práxis histórica) “no Senhor”. O sacramento do matrimônio, como sacramento permanente, é diferente. Tem um momento de celebração: a troca de consentimento, o selar da aliança, mas o gesto simbólico sacramental permanece para além da celebração. Nesse sentido apresenta analogia com a eucaristia. (TABORDA, 2005, p. 81).

No contexto do autor que estudamos, a saber, Sesboüé, o ensino paulino e as teologias neotestamentárias acerca do casamento são tratados de modo bem sintético e objetivo. Desde os primórdios da cristandade até a era medieval, o “grande é este mistério” de Paulo aos Efésios foi emoldurador das teologias construídas nos concílios. Tendo sua centralidade no amor conjugal apresentado por Paulo aos cristãos de seu tempo, essa verdade conjugou o caráter e a força do matrimônio no cristianismo. Passamos a perceber então, que o projeto original de Deus na Criação ganha sua simbologia e vida máximas no mistério de Cristo e da Igreja.

1. UM PARECER GLOBAL DA TEMÁTICA SACRAMENTAL DO LIVRO DE SESBOÜÉ

Sesboüé como o disse anteriormente, é bem sucinto ao tratar sobre a contribuição de Paulo e da teologia neotestamentária acerca do casamento. No que tange ao nosso alvo objetivo de pesquisa, Sesboüé ao dizer sobre Ef 5, 32, interpretando o “grande mistério” acerca de Cristo e da Igreja, retoma classicamente, a interpretação comum que essa elaboração cristológico-eclesiológica paulina seja herança teológica do livro do Gênesis. Outra relevância do nosso autor é acerca da tradução dos termos *mistério* e *sacramentum*, sendo que um foi traduzido pelo outro. Temos no francês e no português, portanto, a palavra sacramento. Pela sacramentologia entendemos uma preciosa verdade: O Pai é o sacramento maior; o Filho é o sacramento do Pai, a Igreja é o sacramento do Filho no Espírito. A Igreja é, portanto, o sinal visível da presença de Deus no mundo. Segundo Sesboüé, a expressão sacramento foi fator fundamental para que o matrimônio pudesse ser inserido no septenário sacramental. Após essas considerações, gostaria de apenas citar o resumo teológico que o nosso autor propõe:

Em resumo, o Novo Testamento confirma a instituição divina do matrimônio na Criação e confere-lhe uma dimensão cristológica. O Antigo Testamento dizia que Deus tem qualquer coisa a ver com o matrimônio, não só porque Ele é o seu criador mas também porque toda a união se

faz em razão do seu desígnio. O Novo Testamento diz-nos precisamente que Cristo faz parte integrante de todo o casamento entre batizados. O matrimônio é uma imagem de amor incondicional de Cristo à sua Igreja. Existe, pois, uma especificidade no matrimônio cristão relativamente ao casamento dentro da humanidade em geral, especificidade essa que não é só de ordem ética, mas por ser “uma participação, pela graça do Espírito de Deus, na nova criação no corpo de Cristo” (P. Vallin). É por isso que o matrimônio é um sacramento. (SESBOÛÉ, p. 308).

2. O CONTRIBUTO DE TABORDA SOBRE A PERSPECTIVA MATRIMONIAL À LUZ DA PARÊNESE PAULINA DE EF 5, 32 E OS OUTROS ESCRITOS DO NT COM O DADO DA CULTURA

A discussão exegética gira em torno do começo da ordem doméstica de Ef 5. No v. 21 temos um possível contexto de práxis libertadora cristã nas famílias patriarcais, o que segundo o autor, “significaria sua total subversão”. (TABORDA, 2005, rodapé da p. 59). Sabe-se que a “ordem doméstica” começa mesmo no v. 22, todavia, a chave-hermenêutica se encontra já no v. 21 que segundo Taborda, dá o tom ao todo da “ordem doméstica”. O pano de fundo da questão é que a liberdade cristã deve ser regada pelo amor e pelo serviço ao próximo. Em síntese, o v. 22 deve ser entendido como aplicação do princípio geral do v. 21 à relação marido-mulher, segundo Taborda. Vejamos:

v. 21 ***sujeitando-vos uns aos outros no temor de Cristo***

v. 22 ***As mulheres sejam submissas a seus próprios maridos, como ao Senhor.***

1. v. 22-24 – *Admoestação à mulher*

- A. v. 22 – admoestação às mulheres: que se submetam aos maridos
- B. v. 23 – fundamentação cristológica da submissão
- C. v. 24 – consequência: como a Igreja a Cristo, assim a mulher ao marido

2. v. 25-28a – *Admoestação ao marido*

- A. v. 25a – exortação ao maridos que amem as mulheres
- B. v. 25b-27 – fundamentação cristológica do amor
- C. v. 28a – consequência: como Cristo ama a Igreja como seu corpo, assim o

marido a mulher

3. v. 28b-32 – ***O grande mistério***

Conclusão: v. 33 – v. 33^a retoma o v. 28

v. 33b retoma o v. 21

“Há, pois, um crescendo que culmina no v. 32: o grande mistério”. (TABORDA, 2005, p. 61). Como Taborda mesmo diz: feliz a expressão de Markus Barth, o marido é cabeça se se torna “o ‘primeiro servidor’ de sua esposa.” (TABORDA, 2005, p. 62). Vejamos a título ilustrativo o que nos diz o relato de Gênesis: “Por isso deixa o homem pai e mãe, e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne.” (Gn 2, 24/ Mt 19, 4-6a). Conclui-se, portanto, que a relação Cristo-Igreja, homem-mulher é, pois, não considerada do ponto de vista da diferença e superioridade, mas do ponto de vista da unidade. (TABORDA, 2005, ibd.). Segundo o autor, a luz do Evangelho faz com que o dado cultural seja abalado por dentro. O choque entre Evangelho e cultura ainda permanece com os tempos, na espera de uma renovação e vitalização de sentidos, ainda que a teologia que se faz da cristologia e da eclesiologia reforce ainda mais o fator cultural patriarcalista.

1.1. **OUTROS ESCRITOS NEOTESTAMENTÁRIOS E O DADO CULTURAL**

Segundo Taborda, as outras ordens domésticas das Escrituras cristãs não são de fundamentação teológica. Para o autor, elas sucumbem ao fator cultural. O texto de Cl 3, 18s pela exegese amplia o de Ef 5, mas tem quase um não perceptível inciso teológico de submissão de mulheres aos seus maridos “como convém no Senhor”. O restante conforme o autor, em relação a ordem doméstica (não só sobre o casamento) é típica de uma cultura e sociedade patriarcalistas. O texto de 1 Pd 3, 1-7 busca uma conciliação do *ethos* cristão com o patriarcalismo, e isso não só referente ao casamento, mas ao estado (2, 13-17) e da casa (2, 18-25). A submissão tanto das mulheres e dos escravos em concordância com o patriarcalismo presente, é a ‘apologética muda’ que o autor nos apresenta. É diferente a perspectiva do autor de Ap ao escrever para as Igrejas da Ásia Menor, sugerindo a resistência ao Império até a morte. Lembremo-nos, pois dessa máxima apocalíptico-joanina: “Sê fiel até à morte, e dar-te-ei a coroa da vida.” (Ap 2, 10). Em 1 Pd a linha vencedora é a de

ordem patriarcal. Já as Epístolas Pastorais acordam com a plena aceitação do dado da cultura e isso reflete nitidamente, na vida da comunidade cristã. Segundo Taborda, o autor da Carta aos Efésios fez com que a narração de Gn 2 sancionasse e canonizasse o matrimônio patriarcal. 1 Tm 2, 15 ensina sobre a conservação da mulher no lar, “sendo ela salva por ser mãe de filhos”.

3.0. ‘UMA SÓ CARNE’: A ABORDAGEM CONTEMPLATIVO-ESPIRITUAL DE GRÜN

Segundo o autor, o terceiro nível matrimonial é o seu próprio objetivo enquanto tal. Homem e mulher tornam-se uma só carne. O tornar-se um é nitidamente, a superação de toda e qualquer dualidade. É bem certo que são vidas distintas, mas constituem um só ser à luz do mistério cristão. Para maior ilustração do mistério poderíamos até citar a dimensão unitiva do Corpo de Cristo como em Ef 4, 4-5 especificamente: “Há somente um corpo e um Espírito, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo”.

Segundo Grün, a nostalgia da unidade se acalma com o casamento. Ao longo dos séculos da história a chamada “guerra dos sexos” foi e é intensa, tão somente porque ambos, homem e mulher, buscam adaptar-se um ao outro, quer por força ou violência, quer por estratégia, quer por amor e liberdade. O autor há de dizer que o objetivo real da polaridade entre homens e mulheres é a mútua fecundação e a experiência de ser um. Para Grün, a mais alta forma de ser um é a sexual. “O amor entre homem e mulher é “libertação da solidão, volta à integralidade divina” (GRÜN, 2014, p. 19)”. O autor também cita um belíssimo contributo do filósofo judeu Walter Schubarb extraído da Bíblia, o qual citaremos abaixo:

Assim como na concha ressoa o imenso poder distante do mar, toda a natureza sussurra no arfar dos amantes. Você precisa se libertar da solidão, diz esse sussurro; precisa sair de si e encontrar seu eu, o ajudante de Deus. Finalmente, o amor entre os sexos atrai os seres humanos aos braços da divindade e apaga o traço de separação entre o eu e o outro, entre o eu e o mundo, entre o mundo e a divindade. (GRÜN, 2014, p. 19).

A unidade em amor entre homem e mulher vinculados pelo vínculo da paz matrimonial, é verdadeiramente, a viva e real expressão do amor de Deus pelos homens no sacramento do amor do Filho, na Sua Morte e Ressurreição, e na unidade do

Espírito Santo. Vale aqui ainda, citar Grün e sua belíssima contribuição:

O amante abraça na amada muito mais que o corpo; ele abraça nela a unidade na qual tudo é abraçado. Assim, ela se torna para ele garantia de uma base amorosa no mundo; ajuda e testemunha de Deus. (GRÜN, 2014, p. 19).

CONCLUSÃO

De fato, é pela chave interpretativa das Escrituras, a saber, Cristo Jesus, que conseguimos extrair o melhor significado teológico-prático das coisas. Pelos *logia* de Jesus entendemos, pois, a perfeita harmonia das coisas criadas e o fim delas. Vejamos como compreensão hermenêutica o que o Senhor nos disse sobre o casamento em Mt 19, 4-6a: “Respondeu-lhes Jesus: Não tendes lido que o Criador os fez desde o princípio homem e mulher, e que ordenou: Por isso deixará o homem pai e mãe, e unir-se-á a sua mulher; e serão os dois uma só carne? Assim já não são mais dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus ajuntou, não o separe o homem.”

Hoje, com as últimas interpretações documentais do Magistério, percebemos que a nova leitura feita do casamento nos apresenta um rosto menos contratual, plástico e formal, mas nos passa uma dimensão graciosa e pericorética, isto é, o matrimônio não fica apenas na sua vertente humano-existencial com todas as suas limitações históricas, mas vence o tempo e a cultura, ganhando um novo colorido, uma nova essência, a de ser uma comunidade de amor. Portanto, a união de Cristo com a Igreja refletida no casamento cristão, se torna a maior evidência de fé e práxis histórica do amor de Deus no mundo. Se Paulo ou outro autor não se sabe, mas aos Hebreus nos ensina algo muito importante através do qual termino essa prévia releitura: “Digno de honra entre todos seja o matrimônio, bem como o leito sem mácula” (Hb 13, 4)

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Patrística, Dos bens do matrimônio. A santa virgindade. Dos bens da viuvez: Cartas a Proba e a Juliana. São Paulo: Paulus, 2010.

ALMEIDA REVISTA E CORRIGIDA, Bíblia de estudo: Palavras-chave: Hebraico-Grego. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

ALONSO SCHOKEL, Luis. Simbolos matrimoniales em la Bíblia. Estella: Verbo Divino, 1997.

CATTANEO, Arturo. Matrimônio: dom e missão: trilhas para um caminho de casal. Brasília: CNBB, 2012.

CNBB. *Orientações pastorais sobre o matrimônio aprovadas pela Assembleia Geral Extraordinária* - Documento 12. São Paulo: Paulinas, 2004.

DESSERPRIT, Albert. Le mariage, un sacrement. Paris: Le Centurion, 1981.

DI CARESTO, Comunita. Quando due saranno uno: introduzione alla spiritualita conuigale. Milano: Gribaudi, 2001.

FORTE, Bruno. As cores do amor: o matrimônio e a beleza de Deus. São Paulo: Loyola, 2013.

GRÜN, Anselm. Matrimônio: benção para a vida em comum. São Paulo: Loyola, 2014.

JOÃO PAULO II. Amor e responsabilidade. Lisboa: Rei dos livros, 1999.

LACROIX, Xavier. Les mirages de e´amour. Montrouge: Bayard, 2010.

SESBOÜÉ, Bernard. Jesús, primer sacramento, sacramentos de la Iglesia. In: SESBOÜÉ, Bernard. Invitación a pensar e a vivir la fe en el Tercer Milenio. Sacramentos creíbles y deseables. San Pablo Comunicación, 2010.

TABORDA Francisco. Matrimônio Aliança-Reino. São Paulo: Loyola, 2005.

VICENTE, Gallo Rodriguez. Espiritualidade matrimonial: el matrimonio Cristiano verdadeiro caminho de santidade, Ed. Lima, 2009.

VIDAL, Marciano. Moral cristã: em tempos de relativismos e fundamentalismos. Aparecida: Santuário, 2010.

Judas contra heresias.

Stewly Jefferson Silva Serra¹

RESUMO

O artigo sobre epístola Judas visa contemplar os elementos pré-textuais como: uma introdução, autor, data, propósito e destinatários, sem o anseio de tratar todas as possibilidades. Na exegese será realizada a partir do texto em grego que cita os livros apócrifos, tradução literal, alguns vocábulos, funções do genitivo, etc. Descrever o combate ao gnosticismo no cristianismo primitivo e um breve comentário sobre o cânon do novo testamento abordando homologoumena e antilegomenas.

Palavras Chaves: Epístola de Judas, gnosticismo, cristianismo, novo testamento.

INTRODUÇÃO

A epístola de Judas possui apenas vinte e cinco versículos, livro quase desconhecido pelos novos cristãos, nela contém no seu escopo ensinamentos bíblicos e uma relação literária com outra epístola como a carta de II Pedro embora possa haver um paralelismo entre ambas são distintas. No v.1 a epístola identifica-se apenas com Judas servo de Jesus Cristo, irmão de Tiago. O nome Judá era muito comum no primeiro século, por isso, encontramos no Novo Testamento diversos homens citados por este nome. Mas há dois que precisam ser destacados: O primeiro Judas um dos doze apóstolos, filho de Tiago (Lc 6.16; At 1.13) ou chamado Tadeu (Mc 10.3), está hipótese é impossível seria como fazer uma manobra genealógica para justificar que é Judas irmão do Senhor. O segundo Judas Irmão de Tiago que é listado entre os quatro Irmãos de Jesus em (Mt 13.55 e Mc 6.3). Pode-se também pensar que mostrar-se como irmão de Tiago dar a entender da mesma tradição.² Hale posiciona-se que na introdução da epístola, Judas se identifica simplesmente como irmão de Tiago. Logo após a morte do apóstolo Tiago filho de Zebedeu 44 d.c, nesse período há somente Tiago, a saber, o irmão de Jesus o líder maior da Igreja em Jerusalém, e utilizando-se desta prerrogativa Judas dispensava a apresentação.³

Portanto, sobre a autoria da epístola de Judas não deixa claro seu parentesco com Jesus; ele nada mais é do que “Servo de Jesus Cristo”. O termo no grego *doulos*,

1 Mestrando em Teologia Bíblica pela Faculdades EST em São Leopoldo, RS. Bolsista FAPPEAM. Bacharel em Teologia (2013) pela Faculdade Boas Nova em Manaus, Am. E-mail stewlyserra@yahoo.com.br.

2 CARREZ, Maurice; DORNIER, Pierre; DUMAIS, Marcel; TRIMAILLE, Michel. *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. São Paulo: Paulus, 1987, p. 305.

3 HALE, 1983, p. 399.

que significa mais que *servo*; Significa *escravo*. Durante a história da igreja nenhum dos pais da igreja identificou, sendo motivo de debate do Novo Testamento de tal modo torna-se secundário, é mais coerente afirmar que era um cristão judeu, que conhecia os escritos apocalípticos judaicos, como o Apocalipse de Enoque, Assunção de Moisés e as lendas judaicas.

Judas não oferece uma indicação precisa quanto ao local ou em que data foi escrita. Champlin assegura que se Judas é o irmão do Senhor, e redigiu a epístola, ela não pode ser datada posterior ao ano 70 D.C, pois possivelmente Judas não poderia viver mais que isso, se Judas não a redigiu, o autor supõe que foi escrita no início do século II d.c⁴. Segundo Broadus David Hale afirma que: “alguns estudiosos, contudo, encontraram evidências dentro da epístola que apontam para uma data tardia. É dito que o tipo de heresia exposta é gnosticismo do segundo século”⁵. O assunto tratado na epístola é o mesmo de II Pedro, a luta contra aos falsos mestres e as heresias naquele período, como também existe um paralelismo entre a segunda epístola de Pedro (2.1-3,3) e a de Judas (3-18) as palavras que expressam as mesmas ideias como: os três castigos exemplares a durante o êxodo, os anjos caídos, Sodoma e Gomora; a maldição sobre Caim, Balaão e Coré.

O próprio Hale apresenta quatro teorias para explicar esse paralelismo em II Pedro e Judas, quem escreveu primeiro sobre esses assuntos. A primeira teoria foi que Pedro utilizou Judas, esse posicionamento é o mais aceito pelas grandes dos estudiosos do Novo Testamento, devido Pedro ser mais extenso na dissertação em relação a Judas, e também abordar outros assuntos; a segunda teoria Judas utilizou II Pedro; terceira ambas usaram uma fonte comum de forma oral ou escrita e a última as duas são inteiramente independentes.

Entretanto, sendo coerente que a epístola de Judas foi escrita no final do século I d.C. Partindo do pressuposto que o início do segundo século d.C. havia uma forte corrente do gnosticismo que estava influenciando e fazendo apologia a uma vida desregrada e promíscua, desta forma esses falsos mestres desconstruindo os ensinamentos apostólicos sobre o cristianismo primevo.

A epístola de Judas não nos fornece o local onde foi escrita, todavia há três suposições: A primeira defende Antioquia da Síria como possível local de autoria devido a importância que essa igreja dava aos temas relacionados com missões e à preservação da sua doutrina (Ortodoxia).⁶ A segunda suposição acredita que a epístola foi escrita da cidade de Roma por causa da receptividade das igrejas latinas em

4 CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento versículo por versículo volume 06*, São Paulo: Hagnos, 2002. p.326.

5 HALE, 1983. p. 400.

6 “É uma palavra que vem do grego *orthós* “reto” e *doxa* “opinião”, daí essa palavra veio indicar crença correta”.

aceitarem a canonicidade da epístola. A última suposição que podemos mencionar é que a epístola de Judas foi remetida a um grupo de cristãos que enfrentavam dificuldades com ataques de gnósticos. De acordo com Champlin Tal afirmação remete a autoria para a região da Ásia Menor, pois, “a Ásia Menor estava infestada do ensino gnóstico, sendo possível que essa epístola foi enviada originalmente para aquela região”.⁷

Existe quem defenda que a epístola foi escrita na cidade de Roma por conta da receptividade das igrejas latinas em aceitarem a canonicidade da referida epístola com Tertuliano. No entanto, das três suposições dentre as apresentadas, a última suposição é a mais aceitável, pois, a Epístola de Judas foi remetida a um grupo de cristãos que enfrentavam ataques de falanges gnósticas. Uma vez que diversas igrejas cristãs na Ásia menor que sofriam fortes influências dessas heresias de falsos mestres que rejeitavam senhorio de Jesus Cristo.

O objetivo principal da epístola de Judas é alertar os leitores sobre a presença de falsos mestres que ensinavam heresias gnósticas; e conclama seus leitores a uma batalha pela fé que uma vez foi entregue aos santos (Jd.1.3). Segundo Werner G. Kümmel esses mestres eram gnóstico libertino, eles se infiltravam nas comunidades e dividiam com sua ideologia desviando-se da graça de Deus e eles rejeitam Jesus Cristo⁸. O kerygma⁹ na epístola de Judas para George E. Ladd é o “problema dos Gnósticos libertinos”¹⁰.

A maioria dos estudiosos concorda que a epístola foi escrita em combate à heresia gnóstica no início do segundo século, como se trata de contra o gnosticismo, tendo em vista que é citado no Canon muratoriano¹¹ da última porção do século II d.c, e também é um século extremamente efervescente de ideias novas, novas seitas, novas correntes filosóficas e doutrinárias é um terreno fértil para heresia. É notório que o desejo do autor escrever sobre a importância da salvação, a lutar pela verdade apresentada por Judas, cuja maior prova era defesa da fé. O autor da epístola de Judas não se propõe a ser um tratado teológico, mas apresenta alguns aspectos relevantes em foco começa com a saudação; a finalidade da epístola é exortar os destinatários a combatem pela fé, por causa do ensinamento gnóstico; argumentação do castigo no Antigo Testamento como: Israel no deserto, os anjos decaídos e Sodoma e Gomorra. Judas também defende a graça alcançada através do sacrifício de Jesus Cristo, a

7 CHAMPLIN, 2002, p. 327.

8 KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*, São Paulo: Paulus, 1982, p. 559.

9 Significado da palavra kerygma proclamação, anúncio, pregação. Lothar Coenen, Colin Brown. *Dicionário Internacional de Teologia Novo Testamento*. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1857.

10 LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 562.

11 “Era uma lista de livros do Novo Testamento, esse cânon deriva-se do seu nome, o erudito italiano Ludovico Maratori, que o encontrou lista na biblioteca Ambrosiana de Milão e o publico em 1740”. CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia de bíblia e teologia e Filosofia*. Vol. 04 M-O. São Paulo: Hagnos, 2002, p.419.

Cristologia é protegida a partir da sua doutrina cristã.

1 EXEGESES DOS TEXTOS APÓCRIFOS CITADO POR JUDAS (JD 1.9,14 E 15)

‘Ο δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος. (NA 28)

“Contudo, o arcanjo Miguel, quando contendia com o diabo e disputava a respeito do corpo de Moisés, não se atreveu a proferir juízo infamatório contra ele; pelo contrário, disse: O Senhor te repreenda!” (ARA)

“E, no entanto, o arcanjo Miguel, quando disputava com o diabo, discutindo a respeito do corpo de Moisés, não se atreveu a pronunciar uma sentença injuriosa contra ele, mas limitou-se a dizer: O Senhor te repreenda!” (BJ)

No v.9 a maneira de indignação e as blasfêmias dos falsos mestres, o “Arcanjo Miguel”¹², quanto à palavra “discutiu” do grego διελέγετο *dielegeto*¹³ com o diabo, não “ousou” de “pronunciar blasfêmia”, em censura contra os falsos doutores. Os falsos doutores não têm temor em desdenhar as forças celestes, ninguém que compete às *doxai* tem essa atrevimento, nem em relação ao diabo.¹⁴ Fica claro que Judas utilizou-se dos textos apócrifos judaicos de sua época, que citam a história de Miguel e o diabo extraído do pseudoepígrafo Assunção de Moisés. Contudo o que merece atenção é a palavra de ordem no grego ἐπιτιμήσαι / “*Epitimēsai*” e a mesma citada no livro de Zacarias 3.2 LXX no aoristo optativo, e Jesus utilizou diversas vezes este termo para subjugar as forças contrárias¹⁵.

¹⁴ Προεφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἑβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνώχ λέγων· ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ (NA28)

“Quanto a estes foi que também profetizou Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo: Eis que veio o Senhor entre suas santas miríades” (ARA)

“A respeito deles profetizou Henoc, o sétimo dos patriarcas a contar de Adão, quando disse: Eis que o senhor veio com as suas santas milícias” (BJ)

No v. 14 Judas cita textos do apocalipse de Enoque, ele profetizou e as palavras que indicam julgamento, uma vez que as miríades referem-se aos anjos que seguem a Deus, (impreterivelmente) especialmente no julgamento. Ele é o sétimo desde Adão avigora e a credibilidade da profecia que assemelhar-se incluir os atuais falsos

12 Considerado pelos judeus o maior dos anjos é o representante de Deus. Miguel é conhecido na literatura apocalíptica do judaísmo. (Dn. 12.1; 10.2; Ez 4.36 e na literatura cristã antiga Ap. 12.7). RIENECKER, Fritz. *Chave Linguística do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 600.

13 Imperfeito significando a ação contínua do passado, GINGRICH, F. Wilbur. *Léxico do Novo Testamento: Grego, Português*. Trad. Júlio Zabatiero. 12ª reimpr. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 56.

14 THEVISSEN, G; KAHMANN, J.J; DEHANDSCHUTTER, B. *As Cartas de Pedro, João e Judas*. Trad. por Fredericus Antonius Stein (I Pe.), Valério Heissen (II Pe. e Jd.) Johan Konings (I –III Jo.). São Paulo: Loyola, 1999, p. 309.

15 RIENECKER, ROGERS, 1995, p. 600.

doutores¹⁶.

¹⁵ ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξει πᾶσαν ψυχὴν περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἡσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς. (NA28)

“Para exercer juízo contra todos e para fazer convictos todos os ímpios, acerca de todas as obras ímpias que impiamente praticaram e acerca de todas as palavras insolentes que ímpios pecadores proferiram contra ele.” (ARA)

“Exercer o julgamento sobre todos os homens e arguir todos os ímpios de todas as obras de impiedade que praticaram e de todas as palavras duras que proferiram contra ele os pecadores ímpios.” (BJ)

As palavras em grego ποιῆσαι e κρίσιν/ “*poiēsai e krisin*” utilizada no infinitivo. Refere-se sobre teor da profecia de Enoque que Deus vira para exercer Juízo contra os ímpios. Entre as personalidades de pessoas ímpias está o caráter duro, intolerável, severo, inflexível (σκληρῶν / *klērōn*). e também o uso das palavras

2 Gnosticismo no Protocristianismo

Definição do termo gnosticismo conforme Champlin “a palavra gnosticismo vem do grego *gignoskein*, **saber**, referindo-se a um movimento dedicado à obtenção de um **conhecimento** genuíno maior, por meio do qual, segundo seus adeptos criam poderia ser obtida salvação”.¹⁷ Para Bengt Hagglund O gnosticismo era nome comum das diversas escolas de pensamentos que nascem no primeiro século do cristianismo em um sistema filosófico religioso. Tinha certas especulações místicas e cosmológicas como o dualismo entre o *mundo espiritual* e *mundo material*. “Vale resalta que o gnosticismo já havia ante mesmo do cristianismo nascer, veio do oriente onde foi influenciado pelas religiões da Babilônia com seus mitos cosmológicos e a Pérsia com o mandenismo no desenvolvimento religioso gnóstico”.¹⁸ Aparece também na Síria e em terra Judaica precisamente na cidade de Samaria e assim o gnosticismo chegou ao início do cristianismo¹⁹. Sobre esse dualismo citado anteriormente Roque Frangoitti afirma que “deve muito a fundamentação filosófica ao platonismo”.²⁰

Justo L Gonzalez fazer referência ao gnosticismo que havia uma diversidade de religiões no segundo século, cuja, a principal atributo dessas doutrinas era o síntetismo, o gnosticismo com seus pensamentos corrompia a doutrina Cristã, é

16 THEVISSEN, 1999, p. 312, 313.

17 CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia de bíblia e teologia e Filosofia*. Vol 02 D-G. 6ª ed. São Paulo: Hagnos, 2002, p. 918.

18 Como se tratar do cristianismo primevo, o gnosticismo estudado nesta dissertação é na raiz Judaísmo.

19 HAGGLUND, Bengt. *Historia da Teologia*. 7ª Ed. Porto alegre: Concórdia, 2003, p. 27,28.

20 FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias: século I-VII: ideológicos dentro do cristianismo*, São Paulo: Paulus, 1995, p. 35.

que Cristo era apenas um elemento dentro dos princípios gnósticos. Tanto Bengt Hagglund como Gonzalez iram afirmar que essa corrente de pensamento fazia uso do dualismo Persa, da astrologia babilônica, filosofia helenística e mistura de doutrina que floresce no segundo século. No gnosticismo existe uma doutrina da salvação (soteologia) consiste na libertação do espírito divino e imortal o corpo humano que é matéria é aprisionado. Sua cosmovisão macro em relação ao Cristianismo, na igreja primitiva os cristão era ameaçado em três pontos: primeira doutrina da criação e governo divino sobre o mundo, segunda doutrina da salvação e o último na Cristologia²¹. Segundo Roger Olson a teologia Gnóstica era tão perigosa heresia que um estudioso assegura que gnosticismo era a maior ameaça meio do cristianismo primitivo. Os pais da igreja, os líderes e pensadores cristãos do segundo século utilizaram varias maneira para refutar essas doutrinas gnósticas, e começaram então criarem doutrinas ortodoxas cristãs que era contraponto aos ensinamentos gnósticos.²²

Quanto a sua origem Bengt Hagglund citar que é questionada e debatida porque a maioria da literatura gnóstica foi perdida. Vários escritos foram preservados em tradução copta no Egito: *pistis Sofia, o Evangelho de Tomé e o Evangelho da Verdade*. Alguns manuscritos foram encontrados na cidade de Nag Hammadi (100 km ao norte de Luxor na região do antigo Chenoboskion) em 1946, em um jarro de cerâmica havia 13 códices, com 48 escritos todos de origem gnóstica. A maioria do conhecimento sobre gnosticismo que chegaram até hoje, deve-se muito aos Pais da Igreja.²³

Informações importantes sobre escritos gnósticas segundo Berthold Altaner,:

Até os tempos modernos, o conhecimento dos numerosos escritos gnósticos dos sécs. II e III se limitou aos fragmentos contidos nas refutações de escritores eclesiásticos; [...] grande parte dos apócrifos neotestamentários têm colorido gnóstico ou que são de autoria gnóstica. No início da segunda parte do séc. XIX, foram editados três manuscritos, abrangendo originais gnósticos mais extensos, em língua copta: o "Cod. Askwianus" (London.brit. Museum, pergaminho dos sécs. IV e V; o "Cod. Brucianus" (Oxford, Bibl. Bodleiana, papiro de data discutida: sécs III-X) e [...] "Papyrus Berolinensis 8502" (seção egípcia do museu de Berlim, do séc. V). [...] Hoje existem ainda 1130 folhas e 15 fragmentos do total primitivo do qual se perderam mais ou menos 200-300 folhas. Os códices 2-13 são conservados no Museu Copta do Cairo Antigo; Instituto C-G-Jung, de Zurique, guarda o Cód. 1 (Cod. Jung). As folhas que faltaram no Cód. Jung estão no Cairo, ao qual foram devolvidas também que estavam em Zurique, do Evangelium veritatis²⁴.

21 GONZALEZ, Justo L. *Uma história do pensamento cristão/ do início até o Concílio de Calcedônia*, São Paulo: Cultura cristã, 2004, p.120-128.

22 OLSON, Roger. *História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas*: São Paulo, 2001, p. 34.

23 HAGGLUND, p. 27.

24 ALTANER, Berthold. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja* 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1988, p.111.

3 CÂNON DO NOVO TESTAMENTO

O cânon do Novo Testamento não se sabe quanto tempo transcorreu na sua formação, os livros aparecem separados em diferentes localidades, sabe-se que eram guardados em diversas igrejas e liam nas assembleias de cristãos. Segundo Bittencourt define a palavra cânon com o significado de vara ou régua utilizada para manter em linha reta. Os pais da igreja como Clemente Roma fala sobre Cânon de obediência e também cânon do seu serviço (ad Co 1.3; 41.1). Clemente de Alexandria chama de cânon eclesiástico que é a concordância entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento esse cânon eram as regras de doutrinas e pratica que foi citado no Sínodo de Ancira em 315 e também no Sínodo de Nicéia em 325. No quarto século os autores patrísticos dedica o termo pela primeira vez às Sagradas Escrituras para diferenciar como escritos aceitos pela igreja em um processo longo e lento, essa lista de livros reconhecidos por inspirados. Bittencourt cita o critério canônico como: A apostolicidade; A circulação e uso do livro; O caráter concreto do livro; Ortodoxia; Autoridade diferenciadora e A leitura em público.²⁵

Norman Geisler apresenta a definição da palavra cânon como cana ou régua, origina-se no hebraico *kaneh* palavra no Antigo Testamento que significa vara ou cana de medir (Ez 40.3). E por volta do ano 350 o conceito de cânon bíblico ou escritura estava em desenvolvimento.²⁶ Tanto Bittencourt como Geisler iram afirmar que o cânon do Novo Testamento foi um processo demorado e longo até o que existe hoje conhecido como bíblia Sagrada.

4 APÓCRIFO E PSEUDEPÍGRAFOS

Na obra introdução aos livros apócrifos de L. Rost, ele faz uma distinção entre os apócrifos e os pseudepígrafos. Os apócrifos são escritos judaicos aparecem na Palestina e também na época da Diáspora. Período que vai do século III a. C. no século I foram excluídos livros na comunidade judaica, e depois incorporados no cânon grego do Antigo Testamento. Os pseudepígrafos o termo deriva-se de duas palavras grega *pseudo* (falso) e *epigrafe* (escrito) são escritos judaicos de determinados comunidades, seu surgimento e no mesmo período dos apócrifos caracterizado por guerra, lutas, revoltas pelo sofrimento físico e espiritual provocado pelo domínio helênico na cultura judaica.²⁷ Apesar de não terem sido canonizada, elas têm seu valor dentro da história da igreja, pois ambas as literaturas foram conservadas pelas igrejas ocidentais e da Síria que chama esse escrito de extracanônico.

A canonicidade da Epístola de Judas foi muito questionada em decorrência

25 BITTENCOURT, B. P. *O Novo Testamento: Cânon, língua, texto*. 2ª Ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Juep/Aste, 1984, p. 21, 25.

26 GEISLER, Norman. *Introdução Bíblica*. São Paulo: Editora Vida, 2006, p. 61.

27 ROST, Leonard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do antigo testamento e aos manuscritos de Qumran*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004, p.23-27.

das diversas citações que foram extraídos de livros considerados apócrifos, que por sua vez foi alvo de polemicas até o século IV quanto à origem de inspiração. Hale cita que em todo o Novo Testamento Judas é único a fazer citações de livros apócrifos, e também afirma que há uma citação direta no (v. 9,14 e 15) do livro de Enoque e da Assunção de Moisés.²⁸ Norman Geisler apresenta algumas semelhanças das citações que o apóstolo Paulo utiliza-se de poetas não cristãos como Arato (At. 17. 28), Menandro (1 Co. 15.33) e Epimênides (Tt. 1.12).²⁹

Essas passagens extraídas de maneira extracanônicas, não é o suficiente para negação da obra, visto que Judas não os considera como escrituras, mas apenas reconhece o valor didático das literaturas. Percebemos que as citações realizadas por Judas, não são autoritárias, mas apenas servem como ilustração daquilo que deseja explicitar. Isso era muito comum entre escritores neotestamentários. Exemplo um provérbio grego, utilizado nas peças teatrais por Menandro, e que foi citada por Paulo em (I Co 15.33) “as más conversações corrompem os bons costumes”.³⁰ Utilizando esse argumento citado acima sobre os escritos extracanônicos brota o questionamento com estudante de teologia. Até que ponto o Cânon do Novo Testamento foi fundamentalista em relação a essas literaturas? Por que em 1940 foi descoberto no Egito o Evangelho de Tomé uma coletânea de ditos atribuídos a Jesus. Essa coletânea para alguns estudiosos acreditam ser palavra de Jesus e jamais será acrescentada no Novo Testamento, pois tanto os judeus como os cristãos estabeleceram que o Cânon havia sido fechado.

5 HOMOLOGOMENA E ANTILEGOMENA

Norman Geisler define os Homologómenas foram livros que aceitos pela igreja sem questionamento, a quantidade de 20 livros do Novo Testamento. Os Antilegómenas segundo o historiador Eusébio são sete livros que foram questionados por alguns pais da igreja. Os Livros de Hebreus, Tiago, 2 Pedro, 2 e 3 João, Judas e apocalipse. A epístola de Judas em contestada pelas citações extracanônica do livro Assunção de Moises e de Enoque. Orígenes faz uma rápida alusão desse problema comentário de Mateus 18,30, e Jerônimo alega o problema em (JÊRONIMO, *vida de Homens ilustres, cap. 4.*). Para contrapor essa rejeição Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano aceitaram a confiabilidade da epístola.³¹

Finalmente, de acordo com Hermisten a epístola de Judas fazia parte da lista canônica do Sínodo de Laodicéia em 363 d.C. o reconhecimento canônico aconteceu no ano de 393 d.c., quando o Concílio de Hipona inserida ao Novo Testamento como

28 HALE, 1983, p. 401.

29 GEISLER, 2006, p.86.

30 BIBLIA DE JERUSALÉM, Ed. 6, São Paulo, Paulus, 2002, p. 2014.

31 GEISLER, 2006, p. 111-117.

o conhecemos, e essa decisão foi ratificada no Concílio de Cartago em 397 d.c. e fazer parte do cânon siríaco na versão Filoxeniana em 508 d.C.³² A epístola de Judas é mencionada no cânon Muratoriano ano 190 d.c. a epístola é citada por escritores tais como: Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes entre outros. De modo que Roma, África e Egito usaram o livro. Aparentemente Judas teve aceitação por volta de ano 200 d.c, depois desta data a epístola perdeu sua popularidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta do artigo volta-se para a relevância teológica do texto de Judas no combate as heresias gnósticas, principalmente na região da Ásia Menor onde essa corrente de pensamento ganhou força, pois, a comunidade cristã desta região corria risco de contaminação, Judas exorta para que Ele guardasse a fé em Jesus Cristo. A defesa da graça Judas é enfática (v.3) sobre que estava afligindo o grupo a quem endereça a sua epístola, no verso 4, a natureza desses falsos é contestada por Judas ao enfatizar que eles se assemelhavam aos demais cristãos, tendo aparência autêntica, no entanto, ensinavam uma doutrina contrária ao Evangelho. Os gnósticos dirigiram em seus ensinamentos ofensa contra o PAI ao insistir que o Deus Criador não era o único Deus, nem o mais elevado entre eles, contra Cristo alegavam que Jesus era um mero homem, negam a unidade entre Criador e Redentor e Senhorio de Jesus Cristo. Judas usa uma palavra grega *déspotes* (soberano) aplicada na literatura para referisse à soberania de Deus, utiliza a expressão *Deus Salvador*.

Quando a epístola expõe sua defesa à Cristologia Judas utiliza a palavra *soberano* para referisse da soberania do Deus, sempre teve presente na história da humanidade, portanto, a soberania envolve autoridade, poder sobre todas as coisas e Onipotência. Exalta essa qualidade no verso 25. A epístola de Judas marca por defender a genuína fé em Cristo Jesus onde seu foco é contra as heresias gnósticas, sou seja: Segundo Hale “Judas considerou sua carta uma exortação. Seu propósito não foi, no entanto condenar, mas de advertir. A natureza da heresia e as características dos falsos mestres já foram apresentadas acima, na seção sobre II Pedro”.³³ Portanto em suma epístola de Judas defende a graça divina alcançada através do sacrifício de Jesus. Sua Cristologia é defendida a partir da doutrina da soberania e do Senhorio de Jesus.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

32 COSTA, Hermisten Maria Pereira da. *A Inspiração e Inerância das escrituras*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 42.

33 HALE, 1983, p. 294.

ALTANER, Berthold. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da igreja*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 6ª impressão. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIA ...

BITTENCOURT, B. P. *O Novo Testamento: Cânon, língua, texto*. 2ª ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Juesp/Aste, 1984.

CARREZ, Maurice; DORNIER, Pierre; DUMAIS, Marcel; TRIMAILLE, Michel. *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. São Paulo: Paulus, 1987.

CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo Vol. 06*. São Paulo, Editora Hagnos, 2002.

_____. *Enciclopédia de bíblia teológica e filosofia vol.2 D-G*. 6ª ed. São Paulo: Hagnos, 2002.

COLIN Brawn, LOTHAR Coenen. *Dicionário Internacional de Teologia Novo Testamento*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias: séculos I-VII: conflitos e ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

GEISLER, Norman. *Introdução Bíblica*. São Paulo: Editora Vida, 2006.

GINGRICH, F. Wilbur. *Léxico do Novo Testamento: Grego, Português*. Trad. Júlio Zabatiero. 12ª reimpr. São Paulo: Vida Nova, 2012.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisas*. 4ª ed. 12. reimpr. São Paulo: Atlas, 2009.

GONZALEZ, Justo L. *Uma história do pensamento cristão: vol. 1 do principio até ao Concílio de calcedônia*. São Paulo: Cultura cristã, 2004.

HAGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 7ª ed. Porto alegre: Concórdia, 2003.

HALE, Brodus Davi. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Rio de Janeiro, Juerp, 1983.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo testamento*. São Paulo: Hagnos, 2001.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28 rev. Deutsche Bibelgesellschaft. 2012.

OLSON, Roger E. *História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas*. São Paulo: editora Vida, 2001.

REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. *Noções do grego bíblico: gramática fundamental*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave linguística do Novo Testamento Grego*. trad. por Gordon Chown e Júlio Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1995.

ROST, Leonard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 23ª ed. rev. e atualizada. São Paulo: Cortez, 2007.

THEVISSSEN, G; KAHMANN, J.J; DEHANDSCHUTTER, B. *As Cartas de Pedro, João e Judas*. Trad. por Fredericus Antonius Stein (I Pe.), Valério Heissen (II Pe. e Jd.) Johan Konings (I –III Jo.). São Paulo: Loyola, 1999.

WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã*, 3ª ed. Rio de Janeiro e São Paulo, Juerp/Aste, 1981.

“Levanta-te e vem para o meio” (Mc 3,1-6): a ação transformadora de Jesus

Junior Vasconcelos do Amaral¹

RESUMO

O relato de Mc 3,1-6 (a cura do homem com a mão atrofiada, num dia de sábado) pode ser considerado exemplar sob o ponto de vista da análise narrativa. Tal relato apresenta um esquema quinário bem definido, com introdução, nó da questão, ação transformadora, desenlace e situação final. Sob o ponto de vista da teologia, Marcos agrega à cura realizada por Jesus uma ação messiânica transformadora, inclusiva e taumatúrgica. Na cristologia marcana, percebemos um Jesus que cura, inclui, transforma a todos os que estão a sua volta ou os que o procuram de coração. Na narrativa de Marcos, o que Jesus deseja é reinterpretar a lei do sábado: O sábado consiste num dia para deixar viver ou morrer? A narrativa da cura do homem da mão seca serve para a compreensão da ação messiânica de Jesus, que inclui o ser humano à nova religião, o amor. Por fim, a leitura narratológica de Mc 3,1-6 possibilita-nos perceber a ação de Deus na práxis libertadora e inclusiva do Filho Jesus: o ato de “estender a mão” daquele homem, em Mc 3,5b, denota o estender solidário da mão humana ao semelhante, àquele que necessita de transformação e cuidado.

Palavras-chaves: Evangelho de Marcos, cura, ação transformadora, narrativa.

INTRODUÇÃO

O artigo propõe ler, a partir do método de análise narrativa – pelo esquema *quinário* –, a secção narrativa de Mc 3, 1-6, pela observação do desenvolvimento do relato.

Com isso, pretendemos analisar o significado das palavras de Jesus, correspondentes à ação transformadora, vislumbrando o que o relato quer nos comunicar, quais os efeitos que ele pode exercer na comunidade dos fiéis cristãos da atualidade, em vistas da inclusão dos que vivem marginalizados.

1. LEITURA NARRATIVA

¹ Doutorando em Teologia Sistemática pela FAJE – Belo Horizonte. Bolsista FAPEMIG. Realizou estágio de bolsa sanduíche na Université Catholique de Louvain-la-Neuve, na Bélgica, pesquisando “Narratologia bíblica”. Também participa do grupo de estudos “Bíblia em leitura cristã”, ligado ao CNPQ. Email: jvsamaral@yahoo.com.br

O método sincrônico de análise narrativa propõe um esquema em cinco momentos, o chamado esquema *quinário*, que pode favorecer largamente a leitura de textos bíblicos. Seu caminho, conforme Larivaille (Cf. MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 57-58), pode ser compreendido de forma simples: 1) *Introdução*, ou situação inicial: Exposição da história, apresentação do tempo, espaço e personagens; 2) *O nó*: Apresentação do problema dos personagens implicados; 3) *A ação transformadora*: evidencia o desenrolar da trama; a relação entre os personagens vai se tornando sempre mais complicada, a ponto de exigir uma solução; 4) *O Clímax* ou desenlace: o momento em que os nós são desfeitos, os segredos revelados, as relações encaminhadas e as questões levantadas pelo leitor são esclarecidas; 5) *O Desfecho*: ou alinhavamento da intriga ou enredo, que evidencia um sentido quase moral ou de efeito.

2. O TEXTO² MC 3,1-6

a-

a- ¹ *E entrou de novo na sinagoga [Jesus]*

b- *E estava ali um homem com uma das mãos atrofiada*

c- ² *E o observavam para ver se o curara no sábado, para o acusarem.*

d- ³ *Ele disse ao homem da mão atrofiada: "Levanta-te e vem aqui para o meio"*

e. ⁴ *E perguntou-lhes: "É permitido, no sábado,*

f. *fazer o bem ou fazer o mal?*

f' *Salvar a vida ou matar?"*

e' *Eles, porém se calavam.*

d' ⁵ *Repassando então sobre eles um olhar de indignação, e entristecido pela dureza do coração deles*

c' *disse ao homem: "Estende a mão"*

b' *ele estendeu, e sua mão ficou curada.*

a' ⁶ *ao se retirarem, os fariseus com os herodianos imediatamente conspiraram contra ele sobre como o destruiriam.*

2 BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.

3. QUESTÕES PRELIMINARES

Podemos observar, a partir do esquema concêntrico acima, que a questão central recai acerca do dia de sábado: é permitido, nele, fazer o bem ou o mal, salvar a vida ou matá-la?. A questão pivô é, portanto, o *shabbat* (e f – f' e') – a questão está enquadrada pela entrada de Jesus (a) e pela saída dos fariseus e herodianos (a'); tanto o espaço como o tempo não se modificam. Apenas se diz que Jesus entrou novamente na sinagoga, indicação que nos reenvia à cena da sua atividade pública na sinagoga de Cafarnaum (1,21-28), sem, contudo, nos fazer concluir que se trata da mesma sinagoga. O tempo é assinalado pela expressão “um dia de sábado”, ou *shabbat*. É um dia qualificado, pois, como o sábado marca um tempo dentro do tempo, a sinagoga marca um espaço dentro de um espaço (Cf. DELORME, 2009, p. 199). A focalização está em nível plano, já que o narrador não adentra em sentimentos de personagens ou em questões de murmúrio de alguém – sua “câmera” passa, mostrando o que ocorre naquela sinagoga no dia de sábado. Dois são os personagens que provém do relato anterior, Jesus (Mc 2,23 e 3,1) e os fariseus (Mc 2,24); o terceiro, inominado, é o homem da mão atrofiada, que estava na sinagoga. Já os herodianos (v.6) entram em cena sem um precedente, e podem ser considerados antagonistas de Jesus e associados aos fariseus, ocupando um cargo bem inferior a eles.

3.1 SITUAÇÃO INICIAL OU INTRODUÇÃO

A situação inicial é marcada pelo fato de Jesus entrar de novo na sinagoga. Ele, possivelmente, frequentava as sinagogas de seu tempo (Mc 1,21).

A situação inicial não traz muitas informações, apenas que Jesus reincide na volta à sinagoga. Ao mesmo tempo, a presença de um homem com uma das mãos atrofiadas no seu interior é pertinente: esse homem não tem nome, mas sua presença é imediatamente observada. Ele estará no palco das discussões na sequência da narrativa.

4.2 NÓ OU PROBLEMA

O personagem não nomeado, diz o narrador, tem uma das mãos atrofiada - essa atrofia parece ser o problema da narrativa. Contudo, o problema relevante corresponde, a nosso ver, ao conflito entre Jesus e os fariseus acerca do dia de sábado, o *shabbat*. Mc 3,2 alega que “o observavam para ver se o curaria no sábado para o acusarem”. Na perspectiva de Jean Delorme, o lugar do conflito, a sinagoga, por ser dia de sábado, toma a importância preponderante (2009, p. 199): Jesus instaura outra compreensão a respeito do sábado e provoca modificações espaciais

marcantes. Para ele, esse dia foi feito para homem e não o homem para esse dia (Mc 2,27). Há uma inversão valorativa a partir perspectiva messiânica de Jesus em relação ao sábado, até porque ele, o Filho do Homem, é o senhor (*Kyrios*) do sábado; essa passagem, que precede ao relato da cura na sinagoga, pode servir de chave de compreensão para os acontecimentos, que decorrem justamente no dia de sábado.

A questão de Jesus, concernente ao sábado, equivale a “perguntar se o primeiro é a religião ou o primeiro é a vida” (CASTILLO, 2010, p. 215). Jesus põe em questão o sistema religioso de Israel, sistema que dava, a alguns, o poder de decidir sobre a vida e sobre a morte; essa é, justamente, a questão crucial de Jesus. Ele põe em xeque a inspiração profunda da lei, que, segundo a Bíblia, propõe escolher entre viver ou morrer (Dt 30,15-20). Assim, fazer o bem (*agathòn poièô*) ou fazer o mal (*kakopoièô*) constitui a práxis de se decidir pela vida ou pela morte. Tudo isso termina com a decisão dos fariseus de assassinar Jesus (v. 6), mesma situação que pode ser vista na cura do parálítico da piscina, em Jo 5,1-13, e no conflito provocado na cura do cego de nascença, em Jo 9.

4.3 AÇÃO TRANSFORMADORA

Jesus diz, de forma imperativa, ao homem: “Levanta-te e vem aqui para o meio”. Sua ação é includente, diferente daquela revelada pela religião judaica do Deus excludente. Dialogando com a cristologia, podemos dizer que a inversão “do Deus excludente’ não é o fim, senão o *princípio* da cristologia. Portanto, eliminar o ‘Deus excludente’ não é a consequência de uma boa cristologia senão a premissa indispensável para poder fazê-la”, como afirma Jose Maria Castillo (2010, p. 257). Desse ponto de vista, a ação de Jesus é excluir a noção do Deus excludente, uma visão distorcida do Deus do Antigo Testamento; a lei não poderia privar o homem de sua liberdade e de seu bem, contudo, toda leitura distorcida da lei, que privilegia uns em detrimento de muitos, deveria ser, por Jesus, extirpada. O sábado, em si, não é o problema para Jesus, mas o é a interpretação que se fazia da lei sabática. A quem a lei do sábado privilegiava? Certamente não aos pobres, mas aos ricos; favorecia os fariseus e não ao homem da mão atrofiada. Metaforicamente dizendo, era a lei judaica que estava atrofiada e a mão do homem serviu também de pretexto para dizer desta revitalização do sentido da lei, que não pode ser inarredável e imutável. A mão faz a lei e uma mão ressecada somente cria leis ressecadas e sem vida; já mãos em movimento, abertas, são capazes de fazer a lei movimentar-se e também de se abrir.

4.4 CLÍMAX

O clímax da narrativa pode ser observado nos v. 4b-5, a partir do silêncio dos fariseus e da ação de Jesus olhar sobre eles, que estavam empedernidos de coração. A mão atrofiada do homem, como madeira sem vida, readquire a seiva viva. Contudo os fariseus continuam com seus corações de pedra, frios, silenciosos; seu silêncio, para com Jesus, diz muito: eles não querem entrar em diálogo, não querem contar com o que Jesus tem a oferecer com sua palavra (Cf. DELORME, 2009, p. 205). Daí, a partir desse silêncio, que é negação de diálogo, dar-se, de fato, o clímax da narrativa, pois não há mais nada para dizer, senão que a ignorância dos fariseus confirma que o que Jesus tinha sentido – o silêncio dos adversários dá maior significado à sua palavra.

A indignação de Jesus se transforma em libertação para aquele que tinha a mão atrofiada, sem movimentos, pois ele diz ao homem: “Estende a mão”. O homem a estende e ela ficou curada. A ação transformadora de Jesus, ao dizer, “Levanta-te e vem aqui para o meio”, juntamente com este gesto, no clímax, perfaz o caminho de inclusão e de renovação para aquele que vivia com sua mão atrofiada, ressecada. Sua ação, assim, se dá pela palavra e pela práxis, que possibilita ao homem abrir sua mão para ser restaurada. A intervenção contra a inércia da mão, afirma Delorme, (2009, p. 205) “visa aquela dos corações”, que silenciosamente restam no mesmo estado, de dureza.

1.5 DESFECHO OU SITUAÇÃO FINAL

O desfecho é claro e conciso, equivalente ao próprio itinerário do segundo Evangelho. O narrador afirma que “ao se retirarem, os fariseus com os herodianos” conspiraram contra Jesus para matá-lo. Isso evidencia a ira por parte dos antagonistas de Jesus, os fariseus não aceitam apenas a cura realizada, contrariando a natureza da mão atrofiada do homem, mas não aceitam, fundamentalmente, o que Jesus faz com a lei, ressignificando-a, dando-a novo sentido. A mão atrofiada é curada, mas a lei, a partir dos fariseus, parece tornar-se ainda mais ressecada, sem vida, pois eles, agora, querem, acima de tudo, tirar a vida daquele que só a desejava a todos os que se viam ameaçados pela morte e a exclusão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A narrativa da cura do homem da mão atrofiada exemplifica a ação misericordiosa de Deus, em Jesus Cristo, que passa fazendo o bem a todos. Mesmo inserido na fé judaica e atuando, ensinando, de forma significativa nas sinagogas, Jesus não se conforma com o seu legalismo, que parecia, na verdade, estar mais

atrofiado e seco que a mão do homem anônimo. O que se destaca, na narrativa marcana, não é tanto a pessoa do homem da mão atrofiada, pois não há maiores informações acerca dele e do seu estado; o que é posto em evidência corresponde à lei do sábado, que se destaca de forma salutar: é possível fazer o bem no dia de sábado ou o mal, salvar a vida ou matá-la? Tal é a questão de ouro para Jesus em sua práxis transformadora.

Jesus não quer se associar ao pensamento legalista que, ultrapassado e atrofiado, precisa ser revivificado e ganhar novo movimento, que consiste em ser incluyente e não excluyente. A lei deve ser um aparato para validar o bem-estar dos homens, a fim de que se tornem menos ameaçados em sua dignidade. A inadequação de Jesus, em relação à lei, dá mostras de que ele estava mais ao lado dos seres humanos do que propriamente dito da religião atrofiada e esclerosada pelo legalismo. A atenção de todos na sinagoga, ao se voltar para o homem com a mão atrofiada, refere-se à atenção propriamente dita de Jesus, que é capaz de perceber toda vida que perece, ou seja, que está ameaçada.

Por fim, a atrofia da mão chega a seu fim: estender a mão consiste em gesto de solidariedade, da parte de Deus e da parte dos homens; contudo, a atrofia dos corações empedernidos nem sempre é capaz de se modificar. A cura exemplar do homem da mão atrofiada nos possibilita pensar, hoje, na forma com que vivemos nossa religião. É indispensável que, tal como a mão do homem seca que se tornou a movimentar, de forma saudável, todo religioso deixe de lado a dureza de seu coração para poder amar e acolher a todos, sem distinção.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010
- CASTILLO, José Maria. *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*. 2. ed. Madrid: Trotta, 2010.
- DELORME, Jean. *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2^e. Évangile (I)*. Paris: Cerf, 2009.
- MARGUERAT, Daniel.; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas*. Iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.

O lava-pés é algo mais do que gesto de humildade em Jo 13,1-17?

Valter Luiz Lara¹

RESUMO

O lava-pés em Jo 13,1-17 é lido, interpretado e encenado ritualmente na liturgia católica da Quinta-feira Santa. Com frequência a mensagem que mais se ouve a seu respeito é a do exemplo de humildade como legado de Jesus aos discípulos. A ideia de serviço humilde é a interpretação mais recorrente desse texto. Essa comunicação pretende levantar outras possibilidades de interpretação. O pressuposto da humildade não esgota o sentido do texto. À luz de uma exegese que utiliza a mediação cultural e a interpretação sociorreligiosa, pretendemos resgatar o significado do relato do lava-pés para o contexto imediato da comunidade joanina que fez da memória do gesto de Jesus o ponto alto de sua identidade religiosa e comunitária. O relato do lava-pés em ambiente de refeição tal como se encontra em Jo 13,1-17 será fruto de um processo de recuperação da memória tradicional de uma comunidade que procurou ressignificar o valor e a dignidade do lava-pés e, por conseguinte, dos sujeitos aos quais essa tarefa era atribuída: escravo(a)s, mulheres, e crianças. Por isso, no contexto da comunidade joanina o lava-pés transforma-se em proposta não apenas de humildade no serviço, mas inversão de status e reciprocidade na distribuição e assunção das tarefas. O lava-pés para a comunidade joanina ganhou status simbólico de gesto concreto que devia alterar e planificar os status atribuídos às pessoas segundo a ordem discriminadora da divisão social do trabalho em vigor naquela sociedade.

Palavras-chave: lava-pés, evangelho de João, interpretação sociorreligiosa, exegese do Novo Testamento.

INTRODUÇÃO

O imaginário mais comum do lava-pés está representado no cenário da liturgia católica vivido anualmente na celebração da quinta-feira santa. Depois da leitura do relato de Jo 13,1-15, a cerimônia segue com a lavagem ritual dos pés de 12 pessoas que simbolicamente devem representar os doze apóstolos. Repetindo o gesto de Jesus, o presidente da celebração, geralmente o padre da comunidade, protagoniza o ato. Ao final, o que se vê e se depreende é o gesto de humildade de Jesus sendo reafirmado e atualizado tanto na encenação litúrgica quanto na interpretação homilética. Mas será que é só isso? O lava-pés é algo mais do que gesto de humildade?

Claro que numa sociedade como a nossa e provavelmente como a dos

1

tempos de Jesus e igualmente a dos tempos do evangelista, afirmar a humildade não é pouca coisa. Diante da prepotência e arrogância dos poderes que dominam seus subordinados em relações de profunda desigualdade social, ser humilde de verdade equivale a autêntico e revolucionário gesto de amor evangélico. O problema que incomoda em tudo isso é que o gesto de humildade que se propaga com frequência atualmente a partir da cena do lava-pés não parece fazer justiça às implicações do contexto de Jo 13,1-17. Afinal, o dito imperativo de Jesus no texto prescreve a lavagem dos pés para todos os membros da comunidade - “[...] deveis lavar os pés uns dos outros” (Jo 13,14) - como gesto de reciprocidade na distribuição das tarefas. Trata-se, portanto, neste sentido, de exemplo que se serve à mesa da liturgia, mas que exige transformação das relações sociais² vividas nos cotidiano da divisão social do trabalho.

Neste sentido, inspirados na justificativa do Grupo de Trabalho (GT) “Exegese e Teologia Bíblica” do 28º Congresso da Soter³ propomos uma releitura do lava-pés para os nossos dias que amplie a noção de humildade reservada e restrita ao fórum da intimidade das vontades subjetivas e ocupe o espaço público das transformações socioculturais. Desse modo, a interpretação do lava-pés aqui proposta pretende ultrapassar o horizonte das atitudes individualizadas e motivar o engajamento de comunidades, igrejas, movimentos e associações que promovem o questionamento e a ruptura com os modelos vigentes de manutenção das desigualdades sociais e apontam para a utopia de outros mundos e lógicas de relacionamentos sociais mais solidários.

Sendo assim, apresentaremos o resultado da investigação que teve como objeto o relato do lava-pés em Jo 13,1-17 a partir de sua significação cultural e sociorreligiosa no formato de uma breve síntese, dividida em três tópicos, priorizando apenas os seus pontos mais importantes. Em primeiro lugar será preciso contextualizar cultural e sociologicamente o significado do lava-pés no mundo greco-romano em meados do primeiro século de nossa Era. Em seguida vamos destacar os elementos da crítica redacional que ao levar em conta o contexto histórico e sociorreligioso joanino tornou a história do texto um componente

2 A presente comunicação tem por fundamento a Tese de Doutorado defendida no Programa de Ciências da Religião da UESP em 29 de Setembro de 2014 com financiamento da Capes e orientação do Prof. Paulo Roberto Garcia (LARA, 2014).

3 “[...] O presente GT quer acolher e ampliar as leituras de ambos os Testamentos que resgatem o caráter público da Bíblia, a fim de superar a redução ao intimismo em sua leitura e, por meio da exegese e da teologia bíblica, abrir horizontes novos para aqueles que alimentam com o texto sagrado sua mística de engajamento e transformação dos espaços públicos contemporâneos”.

Disponível em: http://www.soter.org.br/eventodinamico/index.php?pagina=grupo_conteudo&te-la=56&usuarioparouquia=&subtela=&evento=10. Acesso em 29/06/2015.

fundamental para demonstrar a relevância da memória que o lava-pés teve para constituir a identidade daquela comunidade. E finalmente, a exposição da tese principal: o lava-pés como testemunho de relacionamento social alternativo que tem por base a reciprocidade e igualdade na divisão social do trabalho, paradigma não apenas de humildade e inversão de status, mas da abolição da discriminação de pessoas às quais se atribuem papéis e tarefas consideradas pelo *status quo* como sendo de menor valor e dignidade.

1. O SIGNIFICADO SOCIOCULTURAL DO LAVA-PÉS

Há uma significação sociocultural do lava-pés que é própria do contexto imediato subjacente ao texto joanino. Ela está de certo modo implícita, pois narrador e leitores imediatos do texto compartilham e reconhecem o costume da lavagem dos pés em ambiente doméstico ou público, principalmente quando se trata de gesto de hospitalidade e oferecido pelo anfitrião a seu convidado. Trata-se de hábito comum nas sociedades do mundo antigo, muito frequente na cultura greco-romana marcada pelas refeições e banquetes servidos na forma do *triclínio*. Segundo a descrição de Crossan, *triclínio* é o lugar onde:

[...] havia três (daí *tri*) divãs principais: o do meio para o anfitrião, e os outros dois para os hóspedes de honra. Em segundo lugar, o hospedeiro e seus mais importantes hóspedes reclinavam-se (daí *clínia*) – não se sentavam em cadeiras como nós – e conseqüentemente, exigiam servos e auxiliares para as refeições. Reclinar-se, em outras palavras, significa pertença à classe social mais alta (CROSSAN & REED, 2007a, p. 141).

A lavagem dos pés estava, pois condicionada pela estrutura espacial e significação sociocultural do *triclínio*: mesa disposta a partir de três divãs para se reclinar enquanto se come e bebe. Visualmente, o *triclínio*⁴ expõe às claras a distinção de status entre os convivas ao redor da mesa. Os convidados mais importantes ao lado do anfitrião, o patrocinador do banquete que se reclinava ao centro. Uma vez reclinados, aos convivas se oferece escravos, geralmente mulheres, jovens ou crianças para executar a tarefa da lavagem dos pés.

4 “O *triclínio* é, com efeito, um espaço muito codificado: o lugar que se ocupa indica o nível social, pois os leitos, e **cada lugar de cada leito, são classificados conforme uma ordem hierárquica estrita** que culmina na posição do dono da casa, a saber, o lugar da direita no leito central: ser o *magister convívio*, presidir os banquetes, é próprio do dono da casa (Apuleio, Apologia, 98). Os convivas tomam seus lugares sob a vigilância de um servo especializado, o *nomendator*, e **todo o festim se desenrola graças ao zelo de escravos também especializados**, os *servi tridinarii*, cada um, encarregado de tarefas precisas [...] (ARIES & DUBY, 1987 p. 11. O grifo é nosso).

Desse modo, o lava-pés como ato sociocultural cumpre a função fundamental de reprodução e legitimação da estratificação das desigualdades sociais (ARIES & DUBY, 1987) existentes no mundo greco-romano contemporâneo ao texto joanino, discriminando a divisão social do trabalho, dos bens, do poder e do privilégio (CROSSAN & REED, 2007B, p. 147).

2. JO 13,1-17 COMO [RE]SIGNIFICAÇÃO DO LAVA-PÉS

Na estrutura do texto percebemos a existência de uma história redacional que pode muito bem expressar as tensões da história da própria comunidade. Ela tomou para si a memória do lava-pés de Jesus em centro de sua própria identidade. O estrato básico foi recuperado pela memória legada da tradição (13,2a.4-5). Em seguida, temos o estrato mais primitivo da redação que reconstitui o discurso de Jesus e sua proposta para a prática do lava-pés como gesto de reciprocidade na divisão das tarefas (13,12-17). Mais tarde, como resposta à resistência ao lava-pés como gesto simbólico e efetivo de abolição das desigualdades sociais e do exercício de poder como privilégio, temos o diálogo de revelação protagonizado entre Jesus e Pedro (13,6-10).

Essa história da redação encontra sua base na história sociorreligiosa da comunidade segundo o protagonismo daqueles que vivem e executam o lava-pés como expressão da dignidade do serviço que prestam à comunidade. Esse serviço do lava-pés, como demonstra os testemunhos históricos, é protagonismo principalmente de mulheres escravas ou crianças. A prática do lava-pés de mulheres, como atesta inclusive os sinóticos (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Lc 7,38) e o próprio evangelho joanino (12,1-8) torna a memória da tradição relevante, transformando o gesto de Jesus em mito que [re]significa o desprestígio do lava-pés da sociedade envolvente e o eleva ao mesmo valor do amor recíproco: vocês devem lavar os pés uns dos outros (13,14) assim como devem amar uns aos outros (13,34-35). Essa é a condição inclusive da felicidade do discípulo (13,17)

3. O LAVA-PÉS COMO RECIPROCIDADE E IGUALDADE NA DIVISÃO SOCIAL DO TRABALHO

O relato joanino do lava-pés representa, portanto, de duas maneiras, rup-

tura e crítica à assimetria social que estão pressupostas no lava-pés como costume sociocultural: 1) na maneira de compreendê-lo como fenômeno cultural de caráter ambíguo; 2) na maneira como ele pressupõe a contestação da diferenciação e discriminação dos status das pessoas segundo uma determinação direta da atribuição de seus papéis.

Com base na prática de pessoas acostumadas a lavar os pés dos outros, tarefa atribuída à gente do estrato inferior, no caso mulheres escravas, a comunidade joanina se apropria do significado cultural positivo do lava-pés e o reinterpreta como símbolo da identidade de uma comunidade que propõe para todos os seus membros o serviço solidário e igualitário, independente do status que cada um deles possui na ordem estabelecida pela estratificação social dominante.

O perfil social predominante na comunidade joanina representa pessoas de status inferior no seio da estratificação social vigente fora da comunidade. Esse perfil social ofereceu a experiência de vida que tomou o lava-pés de Jesus como modelo afirmador da identidade joanina frente não só à sociedade em geral, mas inclusive às demais comunidades cristãs reconhecidas e que lhe eram próximas.

O significado fundamental do lava-pés está naquilo que ele representa, a saber, a criação de uma verdadeira comunidade de iguais, portanto de amigos (15,15), onde não mais prevalece qualquer tipo de hierarquia. Estão abolidas as desigualdades e privilégios. A divisão social do trabalho e das tarefas, seja na comunidade como na vida social, comunitária e doméstica não pode ser razão para discriminar pessoas, produzir privilégios e legitimar desigualdade entre elas.

CONCLUSÃO

Portanto, a interpretação do lava-pés joanino não pode ser reduzida a um mero gesto isolado de humildade. A humildade pode até estar presente, mas jamais como atitude de conformismo à situação de submissão dos “subalternos” frente aos “superiores” e muito menos como concessão ou renúncia temporária das prerrogativas de quem desfruta de uma posição “superior”, mas a retoma quando lhe convém (THEISSEN, 2009, p. 108-116). Ao contrário, o lava-pés é proposta de ruptura das barreiras que separam mulheres e homens, pobres e ricos, escravos e senhores (Jo 13,4-14; 15,15), adultos, jovens e crianças (Jo 6,9), discípulos e mestres (Jo 13,13-14), patrões e clientes, estrangeiros e cidadãos, judeus e gentios (Jo 12,20-21), fortes e fracos e todas as discriminações que insistem em produzir

desigualdade e dominação de uns sobre os outros.

REFERÊNCIAS

ARIES, Philippe & DUBY, Georges. *História da vida privada. Vol. 1: Do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia de Bolso, 1987.

CROSSAN, John Dominic & REED, Jonathan L. *Em busca de Jesus. Debaixo das pedras, atrás dos textos*. São Paulo: Paulinas, 2007a.

_____. *Em busca de Paulo. Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007b.

LARA, Valter Luiz. *Transformação social servida à mesa. Interpretação cultural e sociorreligiosa do lava-pés em Jo 13,1-17*. São Bernardo do Campo/SP: Universidade Metodista de São Paulo, 2014. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. Orientador: Dr. Paulo Roberto Garcia.

SOTER. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. 28º Congresso Internacional Soter. Disponível em: http://www.soter.org.br/eventodinamico/index.php?pagina=grupo_conteudo&tela=56&usuarioparoquia=&subtela=&evento=10. Acesso em 29/06/2015.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos. Uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

O uso do AT nas Cartas Paulinas como fundamentação de sua Ética Cristológica.

Neemias de Oliveira ¹

RESUMO

Paulo integrou sua ética de tal forma em sua teologia que uma exposição do enfoque da ética paulina necessariamente terá que esboçar linhas básicas da teologia paulina. A teologia paulina por sua vez, é pautada na leitura cristológica que este faz, do Antigo Testamento. Deste modo, propõe-se aqui, ainda que em linhas gerais, traçar o percurso da construção do pensamento ético paulino conforme exposto em suas cartas, mais especificamente nas chamadas “cartas autênticas”, à partir da apropriação que Paulo faz do Antigo Testamento. Observa-se o quanto é significativo que, cada carta paulina, depois da apresentação do querigma ou da “dogmática”, termine com a parte parenética. Assim, Paulo não fala em obrigações morais prescindindo da fé, pelo contrário, vê na soberania de Cristo atuante no cristão o ponto de partida pelo qual a honestidade de seu comportamento moral, manifesta, em seu âmbito vital, a radicalidade de sua fé. A ética, portanto, vem depois da “dogmática”, não apenas fundamentada cristologicamente com o caminho salvífico de Cristo, mas ao mesmo tempo orientada por ele.

Palavras-chave: Ética Cristológica. Cartas Paulinas. Uso do AT.

INTRODUÇÃO

A teologia do apóstolo Paulo, tem como referência hermenêutica determinante, a fé em Jesus Cristo. E nesta perspectiva, Paulo relê a tradição bíblica e judaica à luz da fé em Jesus Cristo, da qual ele extrai os critérios para a elaboração de sua teologia. Logo, o uso da Sagrada Escritura, é abundante na sua elaboração teológica, bem como para a configuração da sua ética cristológica.

1. O USO PAULINO DAS ESCRITURAS

Assim como todo o Novo Testamento, os escritos paulinos estão repletos de citações bíblicas do Antigo Testamento. O uso da Sagrada Escritura é abundante na elaboração teológica que Paulo produz. Schnelle (2010, p. 216) afirma que nas *Cartas paulinas* incontestadamente autênticas, ou seja Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon, encontram-se 89 citações do Antigo

¹ Mestrando em Teologia pela FAJE Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: oneemias1@yahoo.com.br

Testamento. De fato, pelo que se verifica no índice de citações da quarta edição do texto do texto crítico do Novo Testamento grego (ALAND, 2008, p. 747), tais citações encontram-se assim distribuídas: 53 em Romanos, 17 em 1 Coríntios, 9 em 2 Coríntios, 10 em Gálatas, e nenhuma citação direta nas demais cartas. Deste modo, a maioria das citações encontra-se nos escritos em que o apóstolo tinha de tratar de problemas ou conflitos daquelas comunidades (Coríntios, Gálatas e sobretudo Romanos!).

As citações aqui consideradas são as chamadas citações *diretas* ou *formais*. Por citações *formais* ou *diretas* entende-se (1) aquelas transcrições de passagens cujo emprego ou sentenças se deu na íntegra ou em partes, mas com sentido completo; (2) aquelas transcrições de passagens em que se empregam fórmulas introdutórias tais como “está escrito”, “a Escritura diz”, “Davi diz”, “Isaías diz”, “Moisés diz”, “diz a Lei”, “Deus diz” ou coisa semelhante, e são seguidas pela reprodução da passagem do Antigo Testamento à qual o autor se refere. Diante das exigências da pregação, as referências à Escritura tornavam-se cada vez mais frequentes e inconfundíveis.

Fórmulas introdutórias, emprestadas da linguagem rabínica [...] para indicarem citações. Elas procuram dar atualidade a uma palavra dita no passado, reconhecendo a sua permanente eficácia. À sua luz se explicam tanto a situação atual como as suas implicações: fazem parte do plano de Deus e são fruto de sua vontade. (SHREINER, 2004. P. 19)

Segalla (1992, p. 70) afirma que o uso de tantas fórmulas introdutórias, é fruto do caráter querigmático dos escritos paulinos, citando a obra *The apostolic Preaching and its Developments* de C. H. Dodd. De fato, Dodd em sua conhecida obra *Segundo as Escrituras*, afirma que passagens do Antigo Testamento emergiram na tradição oral, depois na fixação escrita e foram relacionados com fatos do Novo Testamento e usados de modo e frequência diferentes. Essas passagens constituíram um testemunho, daí o termo *testimonia*, que formou o substrato da teologia neotestamentária e cristã. Em sua pesquisa, Dodd sai à procura da Bíblia da Igreja primitiva. Procura descobrir quais os textos que serviram para explicar os eventos referentes à morte e a ressurreição de Jesus. Encontra três grandes eixos de explicação pelas Escrituras, correspondentes aos eixos do *querigma* ou proclamação do Evangelho. O primeiro eixo: *apocalíptico da escatologia*, Dn 7, Jl 2-4, Zc 9-14 (e a título secundário, Dn 12, Ml 3,1-6). Esses textos falam de julgamento e de salvação. O segundo eixo é o do *Novo Israel*, cujas fontes principais são: Is 6,1-9; 11,1-10; 28,16; 40,1-11; Jr 31,10-34 (e secundariamente, Is 29,9-14, Jr 7,1-15, Hc 1-2). Os trechos sobre o *Servo sofredor* e o *justo sofredor* constituem o terceiro eixo, dos quais se enumera como textos principais: Is 42,1-44; 49,1-13; 50,4-11; 52,13-53; 61; Sl 22; 31; 34; 38; 41; 42-43; 69; 80; 88; 118 (e secundariamente: Is 58,6-10).

2. A CRISTOLOGIA PAULINA

Em seus escritos Paulo relê a tradição bíblica à luz da fé em Jesus Cristo, da qual ele extrai os elementos formadores de seus ensinamentos.

Nessa visão, os personagens e os eventos bíblicos antecipam a experiência cristã. Na sua leitura da Bíblia Paulo depende da tradição cristã, que fundamenta o anúncio da morte e ressurreição de Jesus Cristo no testemunho da Escritura (1Cor 15,3,4). Ele sublinha a continuidade do agir de Deus para a salvação que se obtém graças à fé em Jesus Cristo. (FABRIS, 2010, p. 75)

A teologia paulina destaca o primado do amor divino, que se manifesta ao longo da história da salvação, apresentando um Deus que entra em relação pessoal com sua criatura, operando a redenção e reconciliação desta criatura, por meio de Jesus Cristo. Seidensticker (2004, p. 84) destaca que foi Paulo o primeiro teólogo a desenvolver a uma concepção própria da história da salvação, na qual o ato salvífico Cristo tem um lugar próprio. Também traça a cristologia paulina nas seguintes linhas:

Para vermos em Cristo o centro do pensamento paulino, devemos colocar-nos em um horizonte mais amplo: Deus é o princípio e o fim do universo religioso de Paulo [...] e tem um só objetivo: a salvação do homem. O homem se encontra num vasto contexto salvífico, que partindo de Adão [Gn 2-3] e passando por Cristo e sua obra salvadora, leva à consumação da salvação “quando (Cristo) entregar o reino a Deus e Pai... a fim de que Deus seja tudo em todos” (1 Cor 15,20-28) . [...] Numa corajosa exegese “cristológica”, Paulo afirma, que o verdadeiro *descendente de Abraão* é Cristo (Gl 3.16 [Gn13,15]), de modo que os que pertencem a Cristo são “como Isaque, filhos da promessa”, e como “descendentes de Abraão , herdeiros segundo a promessa” Gl 3,21-29; 4,28). [...] O horizonte (paulino) histórico- salvífico é mais amplo: compreendendo o poder universal da ação redentora de Deus em Cristo, Paulo encontra um paralelo somente em Adão e na sua ação pecaminosa, também de efeitos universais. Para ele *Adão* é “*figura*” (*typos*) de Cristo (Rm 5,12-21). [...] O Apóstolo Paulo em Rm 5,12-21 dá a explicação histórica do predomínio da morte na humanidade adâmica, como castigo da desobediência a Deus, o pecado. [...] Os descendentes de Adão participam, ativamente desta desgraça, uma vez que cada um, pelo seu pecado pessoal, cai sob o domínio do “pecado”, tornando-se pecador (“porque todos pecaram”, Rm 5.12). [...] Paulo vê na lei mosaica um poder adicional, que prejudica o homem, visto que judeus e pagãos transgrediram a lei, e em consequência disso “não há um justo, nem um só” Rm 3, 9,10,19. [...] A “redenção” é obra exclusiva de Deus. Já no Antigo Testamento a libertação da escravidão do Egito (como a volta do exílio) é uma figura da esperada salvação do fim dos tempos (Jr 23,7s; Is 43, 16-19). [...] A salvação veio ao mundo em uma figura histórica, Jesus o qual não se limita a anunciar a salvação, como um profeta, mas é a própria salvação. (Gl 4,4s; Rm 8.3). [...] Paralelamente com a humanidade “em Adão”, a nova humanidade forma uma comunidade “em Cristo”. “E como todos morrem em Adão, assim em Cristo todos reaveram a vida” (1 Co 15.22) (SHREINER, 2004. p. 80-91).

Deste modo, Paulo, resgata *eventos* (a queda adâmica no Éden, a Escravidão no Egito, a Lei mosaica, a volta do exílio Babilônico) e *personagens* do Antigo Testamento (Adão, Abraão, Moisés, os profetas), na formulação de sua Cristologia. Assim, na configuração de sua ética cristológica, não poderia ser diferente.

3. A ÉTICA-CRISTOLÓGICA PAULINA

A Cristologia paulina, afirma Casalegno (2001, p. 274) é o pressuposto de toda ética. Paulo não fala em obrigações morais prescindindo da fé. A base do apelo ético paulino está no ato salvífico de Deus na morte e ressurreição de Cristo. O ponto de partida é o novo ser, pois a integração na morte e ressurreição de Jesus Cristo não se limita ao ato batismal, mas através do dom do espírito, determina a vida presente e futura das pessoas batizadas (cf. Gl 3,2-3; 5,18; Rm 6,4). Por isso, cada carta, depois de uma apresentação dogmática, termina com uma parte parenética.

Pode-se dizer, assim, que o imperativo moral procede da semelhança com Cristo que se realiza em cada fiel a partir do batismo. Quem se encontra no espaço de Cristo é uma nova existência (cf. 2Cor 5,17). Onde Paulo fala da novidade da existência segue uma justificativa cristológica e não ética (cf. 2Cor 4,16; 5,17; Gl 6,15; Rm 6,4; 7,6). Os batizados se revestiram de Cristo (Gl 3,27) e são inteiramente determinados por ele, pois é Cristo que vive neles (Gl 2,20a) e quer tomar forma dentro deles (cf. Gl 4,19). No âmbito ético, Paulo frisa a responsabilidade recíproca dos cristãos entre si e em relação a cada ser humano, com base na convicção da própria dignidade humana e do amor que Cristo, como salvador universal, tem para com todos. Cada homem deve ser considerado um irmão pelo qual Cristo se sacrificou (Rm 14,15).

Jesus Cristo é ao mesmo tempo a imagem primordial (*original*) e a imagem de exemplo (*modelo*) (Fl 2,6-11), de modo que para Paulo, o próprio Cristo aparece como o conteúdo contínuo da ética. A ética tematiza os aspectos ativos da nova existência que é uma vida no espaço de Cristo. O que se realizou nele marca inteiramente a vida dos batizados. Assim como Cristo morreu para o pecado, de uma vez por todas, os batizados já não estão sujeitos ao pecado (Rm 6,9-11). Já que Jesus aceitou em obediência, o caminho da cruz e venceu o pecado e a morte (Rm 5,19, Fl 2,8), Paulo exorta os cristãos a serem servos da justiça, em obediência (Rm 6, 16; cf. 1Cor 9,19). Por causa de nossos pecados, Cristo entregou-se, e ele não procura sua própria vantagem (Gl 1,4; Rm 3,25; 8,32).

Já que Cristo morreu por amor à humanidade e que esse amor sustenta a comunidade (2Co 5,14; Rm 8, 35,37; ele determina abrangentemente a existência cristã (1Co 8,1; 13; Gl 5,6, 22; Rm 12,9s; 13,9s; 14,15). Assim como Cristo, por meio de seu caminho pra a cruz, tornou-se o servo dos seres humanos (Rm 15,8; Fl 2,6ss), assim também os cristãos devem se tornar servos uns dos outros (Gl 6,2). O que começou no Batismo continua na vida da pessoa batizada: ela é levada para o caminho de Jesus e imita Cristo, de modo que o apóstolo pode até mesmo dizer: “Sede meus imitadores, como eu sou (o imitador) de Cristo” (1Co 11,1; 1Ts 1,6; 1 Cor 4.16). A ética inclui em Paulo a dimensão ativa da participação em Cristo.

CONCLUSÃO

As Escrituras desempenharam um papel fundamental na formulação da teologia paulina, bem como na concepção de sua ética formulada à partir da leitura cristológica do Antigo Testamento. Paulo, como conhecedor da tradição e métodos rabínicos faz uma leitura atualizante das Escrituras, sob o prisma da fé no Cristo ressuscitado. Considerando a importância central de Jesus Cristo para a teologia paulina, é evidente que, com toda a concentração na soteriologia e na fundamentação da ética, também a direção da nova vida seja orientada cristologicamente, ou seja, que a obra salvífica e o mandamento de Jesus Cristo sejam absolutamente normativos para a conduta de vida dos cristãos.

REFERÊNCIAS

ALAND, Barbara (*et al*). The Greek New Testament. Stuttgart: 2008, p. 747-748.

CAMPBELL, William S. Paulo e a criação da identidade cristã. São Paulo: Loyola, 2011.
p.111-115.

CASALEGNO, Alberto. Paulo: o evangelho do amor fiel de Deus. São Paulo: Loyola, 2001.
p.274-275.

DODD, C. H. Segundo as Escrituras: estrutura fundamental do Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 1979.

DUNN, James D. G. A Teologia do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulus: 2008. p.751-

800.

FABRIS, Rinaldo. Tudo pelo Evangelho: a personalidade, o pensamento, a metodologia de Paulo de Tarso. São Paulo: Loyola, 2010.

MAY, Roy H. Discernimento moral: uma introdução à ética cristã. São Leopoldo: Sinodal, 2008. p.89-101.

SCHNELLE, Udo. Paulo, vida e pensamento. São Paulo: Paulus, 2010. p. 705-721.

SCHNELLE, Udo. Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2010. p.411-422.

SCHRAGE, Wolfgang. Ética do Novo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p.169-189.

SEIDENSTICKER, Philipp. A Nova existência cristã na perspectiva de Paulo. In: SCHREINER, J., DAUTZENGERG. Formas e exigências do Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 1977. p. 80-92.

SEGALLA, Giuseppe. A Cristologia do Novo Testamento. São Paulo: 1992.

Uma geografia do ‘reino de deus’ na tradição de Jesus e no apocalipse de João

Jorge Martins de Jesus¹

RESUMO

Nas religiões de tradição judaico-cristã não houve outro espaço que reivindicasse tanta determinação por sua ocupação e seu controle como o espaço tematizado “Reino de Deus”. A escatologia e a apocalíptica cristã dispõem de um vasto e rico conteúdo sobre o assunto: sua delimitação, dimensão, seu alcance político e religioso, seus sujeitos, seus símbolos, ritos, perspectivas e etc. Deste complexo de experiências e de sistematizações escatológico-apocalípticas, a presente comunicação objetiva uma breve apreciação sobre o espaço público do Reino de Deus na tradição de Jesus e o espaço público do Reino de Deus na tradição apocalíptica joanina. Para isso, é utilizado como método de procedimento o método histórico-comparativo a partir de ditos escatológicos de Jesus (Mc 14.25; Lc 13.29 e Mt 8.11-12) e o escrito apocalíptico joanino de Ap 21.9-27. A partir dessa comparação e da crítica literária aplicada aos referidos textos é possível inferir que a esperança escatológica da tradição de Jesus tem como lugar uma grande celebração em família, enquanto que o lugar ocupado nas visões apocalípticas da tradição joanina acontece a partir de salas de tronos governamentais (Ap 4s). Enquanto que o “espaço escatológico” da tradição joanina é um lugar de suntuosos edifícios (Ap 21.9-27), o espaço escatológico da tradição de Jesus é marcado apenas por uma mesa cercada de pessoas simples. Com isso, a comunicação propõe, a partir da metodologia esboçada, provocar uma comparação do Reino de Deus como espaço de uma celebração em família e o Reino de Deus como espaço de domínio e controle.

Palavras-chave: Escatologia; Apocalíptica; Espaços-sagrados; Ditos-escatológicos.

Para algumas religiões o espaço não é homogêneo: nele há rupturas, porções qualitativamente diferentes umas das outras. Essas rupturas marcam, conforme orientou Mircea Eliade, o centro constitutivo do mundo, ou o “eixo central de toda a orientação futura” (ELIADE, [s.d.], p. 35). Além disso, na história das religiões essas rupturas delimitam uma realidade totalmente outra, absoluta, revelada e que, na tensão entre o sagrado e o profano, essa nova realidade se opõe a toda extensão envolvente. Isso é bem presente. A modernidade tem evidenciado a relação entre religião e poder (Estado, instituições e política) sob a forma de tensões entre sagrado/profano, público/privado, religioso/secular (POMPA, 2012, p. 161). Contudo, será

1 Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), tendo a pesquisa financiada com 50% de BOLSA PRÓ-REITORIA e 50% de BOLSA CAPES/PROSUP II. jorge.mj@puccampinas.edu.br / jorgemartinsdejesus@hotmail.com

que essa bivalência de espaços potencializa disputas apenas entre as dimensões do sagrado e do profano? Ou melhor, será que o próprio espaço sagrado não tem suas dimensões rivalizadas por grupos que pretendem lhe assumir o controle ou lhe dar sentido? Certamente que sim. É significativa a afirmação de Gerd Theissen pela qual pondera que na tradição de Jesus Deus assume o senhorio, porém não como rei, mas como pai. (THEISSEN, 2004, p. 357). Enquanto que na tradição apocalíptica joanina nos é oferecida uma visão de Deus acentuadamente cósmica, meta-histórica e que retrata o papel divino apenas em termos de combate contra o mal. Traços esses próprios do gênero literário apocalíptico clássico, como veremos a seguir.

Como fórmula para o termo “tradição de Jesus” remete-se à conceituação teórica, própria da crítica das formas e literária, que reconhece nas primeiras testemunhas (contemporâneos do círculo íntimo) de Jesus a coleta memorizada das palavras ou ditos de Jesus, os *Logia*; que uma vez memorizados eram depois transmitidos a uma comunidade e, nestas, os *didáscalos*², encarregados de as repetir, faziam-no transmitindo as palavras mais enfáticas e importantes ditas por Jesus. “Os ‘*Logia*’ fixaram-se antes de qualquer outra coisa na memória dos discípulos. [...] Em sua primeira concepção, o evangelho era uma coletânea de ‘ditos’ do Senhor, reunidos para as comunidades, a fim de servir-lhes de fundamento” (CERFAUX, 1972, p. 194). Para Klaus Berger, os *Logia* constituem uma das poucas possibilidades encontradas de regressar “com relativa segurança a estados orais anteriores da tradição evangélica (BERGER, 1998, 23). Um segundo conceito utilizado, e consequente deste último, é o chamado “dito escatológico”. Bultmann inferia que o próprio ministério de Jesus era em si um ministério escatológico. Entretanto, como ele dizia, não em um sentido de juízo “final”, como “na *parousia* ou num evento cósmico dramático iminente ou em uma época remota, mas num processo que já está acontecendo agora” (BULTMANN, 2001, p. 62).

Somam-se a ele outros teólogos que identificaram nas atividades de Jesus e na própria comunidade cristã germinal uma atitude de fé escatológica intensa em um futuro “já presente” e num juízo iminente³. Assim, como “ditos escatológicos” infere-se a coleção de ditos reunidos a partir do anúncio escatológico na pregação de Jesus. Gerd Theissen identificou ao menos quatro tipos de ditos escatológicos: o dito de pedido pela vinda do Reino (Lc 11.2; Mt 6.10), o dito escatológico eucarístico (Mc 14.25), o dito de admissão ao Reino (Mc 7.21; Mc 9.43) e os ditos sobre o

2 Alguém que traz instrução ou ensina – mestre; conforme o uso termo grego em Mt 10.24;

3 Para Martin Dibelius, a igreja primitiva compunha-se de fiéis penetrados de intensa fé no futuro, que aguardavam o rápido fim do mundo e organizavam em consequência a própria vida. (cf. B. Gerhardsson, 1961). “Stevan Davies demonstrou que o Evangelho de Tomé “contém uma série de sentenças sob a forma de perguntas feitas pelos discípulos e respondidas por Jesus. A maioria das questões gira em torno da hora do fim ou da natureza de Jesus. [...] mas “a resposta de Jesus é que aquilo que procuram já está presente, que o seu erro está em esperar ao invés de procurar” (CROSSAN, 1994, p. 264).

término (Mc 9.1; 13.30; Mt 10.23), (THEISSEN, 2004, p. 276-278). Quanto a tradição apocalíptica joanina, ao contrário da clássica definição literária do gênero⁴, seguir-se-á a compreensão do Apocalipse como uma síntese de diversos gêneros literários, dos quais a perícopes a ser analisada configura-se como uma “descrição da Jerusalém escatológica” dentro de um bloco gênero-literário (caps. 20 e 21) cuja função supõe uma sucessão de fatos e de eras (BERGER, 1998, p. 272-275). A esse quadro teórico acrescenta-se, então, a intenção de estabelecer ainda que sucintamente uma “geografia do Reino de Deus” a partir da comparação dos possíveis locais, acessíveis através de recursos literários, descritos como lugares onde o reino escatológico é estabelecido nos textos bíblicos de amostra. Com isso, delimitados, pois, esses conceitos e posto em suspenso o instrumental teórico e conceitual utilizados, será agora desenvolvida de forma breve a abordagem exegética e teológica proposta.

Segue-se em dois quadros seguintes os textos bíblicos que serão apreciados para o trabalho. Para isso, será utilizado o texto da Bíblia em português segundo a *Tradução Ecumênica Brasileira* (TEB), seguido do correspondente texto grego a partir do *O Novo Testamento Grego* (GNT) em sua 4ª edição revisada⁵ e apenas as informações critico-textuais que foram julgadas importantes para o trabalho. A partir desse material será utilizada de forma sucinta uma abordagem proveniente da crítica literária. Reconhece-se neste método a possibilidade de, a partir dos textos que serão lidos, analisar, identificar e tentar reconstruir as diferentes fontes reunidas na redação da perícopes escolhida em Apocalipse, para em seguida evidenciar seus acentos teológicos e sua comparação com os ditos escatológicos da tradição de Jesus. Com isso, intui-se também nessa comparação a possível distinção, e também convergências, entre escatologia e apocalíptica nos escritos do Novo Testamento. Ao tempo em que, assume-se aqui, o Apocalipse de João como gênero literário desenvolvido a partir dos chamados *prognóstika*, “séries astrológico-meteorológicas de fenômenos para determinados períodos, enfileirados de tal maneira que se forma uma sequência de fases com determinadas características” (BERGER, 1998, p. 77), a escatologia da tradição de Jesus segue uma (das) orientação de futuro desenvolvida no Antigo Testamento: uma espera de mundo no âmbito político, econômico e social diante dos acontecimentos do presente⁶.

4 Essa definição clássica foi proposta por John Collins e amplamente utilizada nos trabalhos de exegese e crítica literária a partir de sua seguinte proposição: “O Apocalipse é um gênero da literatura de revelação, com quadro narrativo em que uma revelação é transmitida por um ser celeste a um ser humano, revelando uma realidade transcendente, tanto temporal, na medida em que visa à salvação escatológica, como espacial, porquanto inclui outro mundo, sobrenatural” (COLLINS.)

5 Atualmente já há a 5ª edição revisada, porém ainda não impressa no Brasil.

6 Para um estudo aprofundado ver sobre as diversas fases da escatologia anticotestamentária em DINGERMANN, Friedrich. *A esperança de Israel em Deus e no seu Reino. Origem e desenvolvimento da Escatologia no Antigo Testamento. In: Palavra e Mensagem*. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. Cap. XX, p. 430-444.

1. Ditos escatológicos da tradição de Jesus selecionados

Em verdade, eu vos digo, nunca mais berei do fruto da videira até o dia em que o beber, de novo, no Reino de Deus. (Mc 14.25)	avmh.n le,gw u`mi/n o[ti ouvke,ti ouv mh. pi,w evk tou/ genh,matoç th/ç avmpe,lou e[wç th/ç h`me,raç evkeinhç o[tan au`to. pi,nw kaino.n e`n th/ basikei,a tou/ qeou/ ¹	Destaca-se uma inclusão do verbo subjuntivo (prosqw/ ²⁰ % antes de pi,w no código ocidental (séc. V), na versão latina Ítala (séc. III/IV) e na versão armeniana (séc IV e V), formando locuções do tipo: ouvke,ti ouv mh. prosqw pei/n/ piei/n.
Então, virá gente do oriente e do ocidente, do norte e do sul, para tomar lugar no festim, no Reino de Deus. (Lc 13.29)	kai h[xousin avpo. Avnatolw/n kai dusmw/n kai avpo. barra/ kai no,tou kai avnakliqh,sontai e.n th/ basilei,a tou/ qeou/	Há apenas uma observação: quanto a segmentação. Na Tradução Ecumênica Francesa (TOB) e na New Jerusalem Bible (NJB), aqui aparece um parágrafo
Ora, eu vos digo, muitos virão do nascente e do poente tomar lugar no festim com Abraão, Isaac e Jacó no reino dos céus, ao passo que os herdeiros do Reino serão lançados nas trevas, lá fora, onde haverá choro e ranger de dentes. (Mt 8.11-12)	11. le,gw de. u`mi/n o[ti polloi avpo. avnatolw/n kai dusmw/n h[xousin kai avnaliqh,sontai meta. vAbraa.m kai vIssa.k kai vlakw.b evn th/  basilei,a  tw/n ouvranw/ n° 12 oi` ui oi. Th/ç basilei,aç evkblhqh,sontai eivç to. sko,toç to. evxw,teron\ evkei e;stai o` klauqmo.ç kai. o` brugmovç tw/n ovdo,vvtwn	O mesmo apresenta-se no aparato de Lucas: ao final do verso 12, nas edições da Bíblia em Francês Corrente (FC, 1982), Versión Popular (VP, 1983) e na New International Version (NIV, 1983), aparecem um parágrafo no final do verso 12.

1. Excertos da tradição apocalíptica joanina (Ap. 21.9-21)

9. Então um dos sete anjos, dos que tinham as sete taças cheias das sete últimas pragas, veio dirigir-me a palavra e me disse: Aproxima-te, vou mostrar-te a noiva, a esposa do Cordeiro. [...] 12. Tinha espessas e altas muralhas. Tinha doze portas, e, nas portas, doze anjos, e nomes inscritos: os nomes das doze tribos dos filhos de Israel. 13. Ao oriente, três portas; ao norte, três portas; ao sul, três portas; e ao ocidente, três portas. 14. As muralhas da cidade tinham doze fundamentos, e sobre eles os doze nomes dos doze apóstolos do Cordeiro. 15. Aquele que falava segurava uma medida, uma vara de ouro, para medir a cidade, suas portas e suas muralhas. 16. A cidade era quadrada: seu comprimento igualava sua largura. Ele a mediu com a vara, ela contava doze mil estádios: o comprimento, a largura e a altura eram iguais. 17. Mediu também as muralhas: elas contavam cento e quarenta e quatro côvados, medida humana que o anjo utilizava. 18. O material das muralhas era jaspe, e a cidade era de um ouro puro parecido com puro cristal. 19. Os fundamentos das muralhas da cidade estavam adornados com todo tipo de pedras preciosas: o primeiro alicerce era de jaspe, o segundo, de safira, o terceiro, de calcedônia, o quarto de esmeralda, 20. o quinto, de sardônico, o sexto, de cornalia, o sétimo, de crisólito, o oitavo, de berilo, o nono, de topázio, e o décimo, de crisópraso; o undécimo, de jacinto, e o duodécimo, de amietista. 21. As doze portas eram doze pérolas. Cada porta era de uma só pérola. E a praça da cidade era de outro puro, como cristal límpido.	9. Καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἐπτὰ ἀγγέλων τῶν ἔχόντων τὰς ἐπτὰ φιάλας τῶν γεμόντων τῶν ἐπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων, Δεῦρο, δείξω σοὶ τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου. [...] 12. ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα, ἃ ἐστὶν [τὰ ὀνόματα] τῶν δώδεκα φυλῶν υἱῶν Ἰσραὴλ 13. ἀπὸ ἀνατολῆς πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ βορρᾶ πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ νότου πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ δυσμῶν πυλῶνες τρεῖς. 14. καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους δώδεκα καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου. 15. Καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν, ἵνα μετρήσῃ τὴν πόλιν καὶ τοὺς πυλῶνας αὐτῆς καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς. 16. καὶ ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον [καὶ] τὸ πλάτος. καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν τῷ καλᾷ μῶ ἐπὶ σταδίων δώδεκα χιλιάδων, τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν. 17. καὶ ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν τεσσαράκοντα τεσσάρων πηγῶν μέτρον ἀνθρώπου, ὃ ἐστὶν ἀγγέλου. 18. καὶ ἡ ἐνδύμησης τοῦ τεύχους αὐτῆς ἴασις καὶ ἡ πόλις χρυσίον καθαρὸν ὅμοιον ὑάλῳ καθαρῷ. 19. οἱ θεμέλιοι τοῦ τεύχους τῆς πόλεως παντὶ λίθῳ τιμῷ κεκοσμημένοι· ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος ἴασις, ὁ δεῦτερος σάπφειρος, ὁ τρίτος χαλκηδών, ὁ τέταρτος σμάραγδος, 20. ὁ πέμπτος σαρδόνυξ, ὁ ἕκτος σάρδιον, ὁ ἕβδομος χρυσόλιθος, ὁ ὀγδοὺς βήρυλλος, ὁ ἕνατος τοπάζιον, ὁ δέκατος χρυσόπρασος, ὁ ἑνδέκατος ὑάκινθος, ὁ δωδέκατος ἀμέθυστος,	21. καὶ οἱ δώδεκα πυλῶνες δώδεκα μαργαρίται, ἀνὰ εἷς ἕκαστος τῶν πυλῶνων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου. καὶ ἡ πλατεῖα τῆς πόλεως χρυσίον καθαρὸν ὡς ὕαλος διαυγής. Observações: A única observação crítica textual sobre toda a perícope consta para o verso 12, a respeito do acusativo τὰ ὀνόματα. O qual, consta no Códice Alexandrino e atende nele todos os critérios de qualificação textual de categoria I, atestando, então, uma leitura original. Além disso, consta que em um dos manuscritos minúsculos esse acusativo é colocado somente no final do verso, após o nome Ἰσραὴλ. Porém, no Códice Sinaitico e em outros dois unciais a expressão é omitida. De forma que, por conta disso, os editores não puderam dar plena certeza de sua originalidade. Fazendo-se necessário, então, o uso de colchetes no texto GNT. As outras observações relacionam-se apenas às diferentes segmentações de parágrafos que outras edições da Bíblia adotaram em suas traduções.

O verso 9 do capítulo 21 de Apocalipse inicia-se com uma possível *analepse*.

Ou seja, *há uma descontinuidade no discurso imediatamente anterior*, neste caso, o discurso normativo na antiga forma literária de catálogos de virtude e de vícios presentes nos versos 7 e 8, *e, simultaneamente, a retomada de um discurso não concluído* nos caps. 16.1-21 e 17.1-2 – as ἐπτὰ φιάλας; ou seja, *o discurso das sete taças* da ira de Deus. Há, com isso, a possibilidade de individuar essa perícope como uma fonte literária diversa das demais do contexto imediato, consequentemente, individuando também seus acentos teológicos. A essa proposição acrescenta-se o fato de que essa provável analepse completa sua correspondente prolepse⁷ nos capítulos 16 a 17. Ou seja, o autor ou a redação dos textos presentes nos caps. 16 e 17 pretendeu ali, no verso 2 do cap. 17, já concluir a prolepse das sete taças iniciada no cap. 16.1. Assim, pode-se considerar que a tentativa literária-redacional de criar um discurso dentro de um ciclo fechado pela sequência prolepse-analepse foi realizada com sucesso. Portanto, não haveria a necessidade de retomar uma “analepse das sete taças” no cap. 21. Isso sinaliza *a presença de uma nova fonte literária a partir do verso 9 no cap. 21 do Apocalipse*, pela qual, o seu autor ou o trabalho redacional, no intuito de chamar a atenção aos discursos que estariam presentes nos versos de 10 a 21, optou por retomar o discurso das “sete taças”. Implicando também, com isso, a presença de um novo acento teológico no contexto teológico global do livro.

No verso 10 é então iniciado o ápice escatológico-apocalíptico do capítulo: a proposta de concretude do reino de Deus a partir da “descida” da nova cidade de Jerusalém, a *th.n po,lin th.n a'gi,an* – *a cidade santa*. A partir do verso 11 inicia-se uma descrição da cidade segundo o próprio método literário utilizado à época para descrições visionárias, as chamadas ékphrasis⁸. Esse tipo de descrição divide-se em várias unidades textuais que duplicam e repetem o uso de uma possível fonte derivando o seu conteúdo em outras. Do verso 12 ao 21 podemos identificar três possíveis fontes. A julgar pela ampliação de conteúdo e a repetição estilística dos demais versos, os versos 14 e 18-20 apresentam-se como o possível texto fonte. A partir dele, os versos de 12 a 13 repetem o elemento “muralhas”, ampliam o elemento “o nome dos 12 apóstolos” para “o nome das 12 tribos” e acrescentam a presença de 12 anjos. Os versos de 15 a 17 oferecem a noção do uso de uma fonte distinta das demais, devido a sua explicitação de conteúdo e estrutura estilística. Já os versos de 18 a 20 retomam o conteúdo do verso 14 e completa a descrição dos fundamentos das muralhas. O verso 21 encerra a perícope retomando o conteúdo dos versos de 12 a 13. A partir dessas três possíveis fontes verifica-se que os elementos constitutivos que descrevem a espera escatológica desse quadro teológico basicamente formam

7 Termo de etmo grego que significa “antecipação”. Como recurso linguístico-literário é aplicado a textos como forma de predizer, contar ou evocar de antemão um acontecimento que será relatado mais tarde através da analepse.

8 Cf. BERGER, 1998, p. 203;

uma expectativa de reino de Deus a partir das seguintes características: *altas muralhas, apóstolos, anjos, ouro e pedras preciosas*.

Na tradição de Jesus, a partir dos ditos escatológicos de peregrinação dos povos (Lc 13.29/Mt 8.11-12), *Jerusalém já não figura como destino do reino de Deus*. Nem mesmo as antigas expectativas sobre Sião como destino da peregrinação dos povos (Mq 4.1/Is 43.1) são nela atendidas. Ainda assim, mesmo quando ela assimila e assume essa expectativa de peregrinação ela o faz tendo como evento central, e unicamente, uma grande ceia com os patriarcas (Lucas 13.28/Mt 8,11). Além disso, este reino é retratado expandindo-se além dos limites da morte: nele os patriarcas estão vivos. Quanto ao dito escatológico eucarístico (Mc 14.25) obviamente trata-se também de uma ceia, *uma ceia escatológica na qual o reino está no centro e necessidades nacionais não são abordadas*. Cabe destacar, conforme análise de G. Theissen, que o reino de Deus na tradição de Jesus ressalta a expectativa futura de reinado de Deus como cumprimento de “uma boa ceia, não como refeição sacrificial no Templo, mas como refeição festiva no círculo dos patriarcas” (THEISSEN, 2004, p. 279). Supera-se, assim, a antiga separação ritual entre “gentios” e judeus. Reino de Deus, na tradição de Jesus, não se configura como um império, mas como uma aldeia. Essa reconfiguração realizada pela tradição de Jesus quanto ao local e papel do reino de Deus pode ser compreendida a partir da origem galileia de Jesus e sua visão de mundo longe dos centros de poder e controle (THEISSEN, 2004, p. 279).

Na grande ceia presente no dito escatológico de Lc 13.29, os desejos de posição, respeito e status, tão presentes na comensalidade à época de Jesus, são reelaborados. Na *ceia escatológica* todos os comensais tomam parte da posição do anfitrião a partir do termo *avnakliqh, sontai*⁹. Havia certamente com isso uma proposta de reformulação da distribuição de poder e posses. “A estrutura jurídica e social que se espera nele está em contradição com elementos básicos da soberania existente” à época (THEISSEN, 2004, p. 299). Com isso, a partir dessas abordagens e objetivando uma comparação entre o lugar do reino de Deus na tradição de Jesus e o lugar do reino de Deus na tradição apocalíptica de João, pode-se inferir a seguinte pergunta: quais eram os desejos sobressalentes impingidos nas expectativas escatológicas dessas duas tradições? A essa pergunta implica dizer que, após essa breve análise de alguns textos dessas tradições, fica claro duas posturas distintas: 1) há um sonho escatológico de reino de Deus como um lugar situado político, social e religiosamente de luxo, caracterizado por ostentação e poder; 2) e o sonho do reino de Deus situado na casa e como uma grande celebração em família. Enquanto na tradição apocalíptica

9 Um dos verbos que era utilizado para a construção do termo é *avnakli, vw* que significa: “levar alguém a assumir uma posição reclinada à mesa”. (cf. NIDA, Eugene; LOUW, Johannes. *Léxico Greco-Português do Novo Testamento*, 2013, p. 197).

joanina o reino de Deus é esperado como uma realidade localizada dentro de altas muralhas e em edifícios suntuosos, o reino de Deus esperado na tradição de Jesus está dentro da casa ou na aldeia. Nela, Deus não está assentado num trono como juiz, mas num lugar à mesa, a fazer sentar e a beber com os convidados (Mc 14.25).

REFERÊNCIAS

ALAND, B. et al. (Eds.). **O Novo Testamento Grego**. 4 ed rev. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

ALAND, Kurt; Aland, Barbara. **O texto do Novo Testamento** – Uma introdução às edições críticas e a Teoria e Prática da Moderna Crítica Textual. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. 522 p.

BÍBLIA. Bíblia Português. **Tradução Ecumênica Brasileira**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BERGER, Klaus. **As formas literárias no Novo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 1998. 366 p.

BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender**. Ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001. 422p.

CERFAUX, Lucien. **Jesus nas origens da tradição**. São Paulo: Edições Paulinas, 1972. 230 p.

CROSSAN, John Dominic. **O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 544 p.

EGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento – Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 238 p.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. O Jesus profeta: a escatologia de Jesus. **In: O Jesus histórico: um manual**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. cap. 9, p. 264-298.

2. (Footnotes)

1 Com base nas evidências externas trata-se de um texto classificado na categoria 3 (manuscritos datados predominantemente a partir do séc. V); classificação seguida pelo Cristicismo Textual do Novo Testamento e utilizada pelos editores do GNT4 no aparato crítico. Nessa mesma categoria encontram-se manuscritos de caráter distinto, independentes e que, além da importância em estabelecer o texto original, sua importância reside também em demonstrar a evolução histórica do texto (Cf. ALLAND, Kurt; ALLAND Barbara. **O texto do Novo Testamento**, 2009, p. 173).

2 1ª pessoa singular do modo subjuntivo ativo 1º aoristo de prosti,qhmi, cujo significado é diverso. O primeiro significado no Léxico corresponde a “adicionar algo a uma quantidade existente – acrescentar”; o segundo é “colocar algo à disposição de outra pessoa – dar, providenciar”; o terceiro, e interessante ao contexto da perícopes, é um termo que era utilizado em cerimônias fúnebres ou em sepultamentos, significa literalmente “colocar com os pais”, num ato de sepultamento. (Cf. NIDA, Eugene; LOUW, Johannes. Léxico Grego-Português do Novo **Testamento**, 2013, p. 536, 505 e 473).

GT 4. Filosofia da religião

GT 4. Filosofia da religião

Coordenadores: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal – UNB, DF; Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro - PUC Minas, MG

Ementa: O GT de Filosofia da Religião da SOTER vincula-se aos interesses da pesquisa no campo de conhecimento que pretende desenvolver uma investigação de natureza filosófica sobre as questões relativas ao fenômeno religioso. Serão aceitos trabalhos de docentes de ensino superior (mestres e doutores) e de estudantes de pós-graduação stricto sensu, da área de Filosofia, Teologia e Ciências da Religião. As comunicações deverão abordar temas referentes a um dos seguintes subgrupos temáticos, claramente identificados no envio das propostas: a) filosofia da religião e o problema de Deus, ou, b) pressupostos filosófico-conceituais da relação entre religião e contemporaneidade.

A experiência originária do apóstolo Paulo na ótica Heideggeriana

Claudiléia Cavalheiro Julião¹

RESUMO

A obra de Martin Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, publicado no volume 60 das obras completas (Gesamtausgabe) heideggerianas, em 1995, traduzida no Brasil pelo orientador da pesquisa e publicado pela editora Vozes sob o título Fenomenologia da vida religiosa, em 2010, é um conjunto de preleções proferidas pelo filósofo na Universidade de Friburgo e que remontam ao semestre de inverno de 1920/21. A segunda parte desta obra consiste numa “Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas”. Heidegger interpreta as epístolas paulinas, a fim de compreender a vida fática do apóstolo Paulo tal como ela se apresenta nas epístolas enviadas às comunidades cristãs. O presente trabalho procura acessar a experiência religiosa paulina, empregando o método da fenomenologia da religião. A presente pesquisa, portanto, tem por objetivo investigar como Heidegger interpreta fenomenologicamente a Epístola aos Gálatas, evidenciando a experiência originária do apóstolo Paulo.

Palavras-chave: Experiência religiosa, Apóstolo Paulo, Epístola aos Gálatas, Heidegger.

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, estudiosos da obra de Martin Heidegger têm abordado novos aspectos de seu pensamento, principalmente no que se refere aos primeiros anos de sua trajetória. Podemos dizer que essa é uma fase pouco conhecida, devido à publicação tardia das obras heideggerianas deste período.

O início da docência de Heidegger em Friburgo, logo após o término da Primeira Guerra Mundial, será marcado por uma ciência originária da vida, de modo que Heidegger propõe e analisará o fenômeno não a partir de modelos teóricos, mas buscará apreender o fenômeno na própria existência vivencial, ou melhor, a partir da experiência fática da vida. Este modo de compreender o fenômeno propriamente a partir da experiência fática da vida será explicitada e desenvolvida nas preleções de 1920-1921 (Fenomenologia da vida religiosa), que consistirá numa fenomenologia

1 Mestranda em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Bolsista Capes

enquanto ciência originária pré-teórica. O filósofo direciona sua investigação para a possibilidade da ciência originária da vida como tal. A análise realizada por Heidegger movimenta-se no campo religioso, através das interpretações das epístolas paulinas, como também Agostinho e o Neoplatonismo, como também dos fundamentos filosóficos da mística medieval. Refere-se ao modo de ser da vida de cada qual, ou seja, descreve a imediatez da experiência de vida. Nesse sentido, vida fática e pensamento se articulam, isto é, a origem da filosofia é a vida fática mesma. Com a expressão vida fática Heidegger refere-se, então, à existência histórica concreta de cada qual, tal como ela acontece cotidiana, imediata e pré-teoricamente, ou seja, a experiência de vida fática é o modo próprio de ser do humano viver e realizar-se.

Neste propósito, Heidegger interpreta primeiramente a Epístola aos Gálatas² devido ao encerramento do relato histórico de Paulo sobre a sua conversão, uma vez que ele escreve sobre suas tribulações e missão, revelando que não há um sujeito que entra em contato com esses acontecimentos, ou seja, tais acontecimentos são o próprio Apóstolo (cf. HEIDEGGER, 2010, p.62). Sendo assim, a Epístola aos Gálatas é um primeiro passo na direção de conhecer a situação de vida do Apóstolo. O contexto vital de Paulo é a única referência a ser seguida na interpretação que se compromete a tornar visível o fenômeno da vida fática cristã a partir do que o Apóstolo apresenta e não a partir de teorias sobre as epístolas.

1. PAULO E HEIDEGGER

Paulo inicia a Epístola aos Gálatas com a saudação e em seguida admoesta a comunidade pelo abandono do evangelho. Na primeira parte, Paulo defenderá seu apostolado, revelando que sua missão foi dada por Deus. Como também a aprovação da igreja primitiva de Jerusalém e dos apóstolos: “seu evangelho foi aprovado e reconhecido pela igreja primitiva de Jerusalém, e pelos primeiros apóstolos na reunião apostólica” (KÜMMEL, 1982, p. 381).

Na segunda parte, demonstrará a necessidade da liberdade diante da lei, dando o exemplo de Abraão, que alcançou a justificação, não pela circuncisão nem por haver observado a lei, mas sim pela fé. “Pois prevendo pela Escritura que Deus justificaria os gentios, renunciou a respeito de Abraão: ‘Em ti serão abençoadas todas as gentes’” (SHNEIDER, 1984, p. 81). A justificação não está vinculada ao cumprimento

2 Podemos perguntar-nos por que Heidegger interpreta os textos paulinos? Muitos comentadores afirmam que é devido à aproximação da teologia protestante, sobretudo, por influência das leituras de Lutero. O próprio Heidegger escreve: “Em primeiro lugar, interpretaremos a Epístola aos Gálatas que teve sua importância para o jovem Lutero; esta, junto com a epístola aos Romanos, transformou-se em fundamento dogmático” (HEIDEGGER, 2010, p. 61). Porém, faz uma advertência: Lutero vê Paulo a partir de Agostinho.

da lei, mas sim da promessa. A argumentação referente à lei é porque os cristãos de Gálatas são judeu-cristãos que acreditam na salvação pela lei.

Na terceira parte, Paulo faz advertências gerais para os gálatas perseverarem na liberdade cristã: “E admoesta a respeito dos mestres que ensinam o erro e só buscam a si mesmos” (KÜMMEL, 1982, p. 382). É importante termos presente que Paulo não é um escritor, mas sim um missionário, ele mesmo diz: “Ai de mim se não evangelizar” (1Cor 9,16). Paulo foi conquistado por Cristo e esta experiência marcou toda sua vida (cf. Fl 3,7-8).

As epístolas são escritos apostólicos, são expressão de sua tarefa específica como Apóstolo. Refletem a concepção que Paulo tem do evangelho e sua consciência da vocação de Apóstolo. As epístolas são destinadas a prolongar a atividade apostólica no tempo e no espaço. A epístola é uma composição escrita em forma de epístola, que desenvolve um conteúdo doutrinal amplo para um grupo amplo de leitores, que transcende a situação concreta dos destinatários e se parece a um ensaio, discurso ou tratado.

Hebeche afirma que o interesse de Heidegger por Paulo é porque essa experiência não está encoberta pelo dogmatismo da tradição teológica, ou seja, porque ele próprio vivenciou a experiência radical da conversão. Portanto, Heidegger ao escrever sobre as epístolas paulinas deixa claro seu objetivo dizendo que não se trata de uma “interpretação dogmática” ou “teológico-exegética”, nem um “estudo histórico” nem uma “meditação religiosa” (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 61). Hebeche dirá: “Por ‘interpretação’, entenda-se: a aplicação do método fenomenológico” (cf. HEBECHE, 2005, p. 12), ou seja, a interpretação da Epístola aos Gálatas tem por objetivo demonstrar o método fenomenológico de acesso e, conjuntamente, aproximar-se da situação do Apóstolo, a fim de poder conhecer originalmente a vida fática do cristão primitivo. No caso da presente pesquisa, um dos objetivos consiste em retomar a experiência fática presente e expressa nas epístolas paulinas, compreendendo, assim, como se dá a aplicação do método fenomenológico segundo Heidegger.

1.1 A ESTRUTURA DA EPÍSTOLA AOS GÁLATAS SEGUNDO HEIDEGGER

Para termos maior clareza ao comentar a interpretação heideggeriana das epístolas paulinas, faz-se necessário primeiramente apresentar a estrutura da Epístola aos Gálatas segundo Heidegger. Sabemos que a Epístola aos Gálatas contém seis capítulos. Diante disso, surgem algumas questões, entre elas: Será que Heidegger interpreta os seis capítulos da epístola citada ou tem algum interesse específico? Se tiver, qual seria? Heidegger divide a Epístola aos Gálatas em três partes (HEIDEGGER,

2010, p. 62), a saber:

1) Demonstração da autonomia da missão apostólica de Paulo e sua vocação por Cristo	Capítulo 1-2
2) Conflito entre lei e fé (primeiramente teórico e depois aplicado à vida)	Capítulo 3-4
3) Vida cristã como um todo, seus motivos e suas tendências em termos de conteúdo	Capítulo 5-6

A partir das anotações do texto, podemos perceber nesta tabela o interesse e o comentário que Heidegger fez da Epístola aos Gálatas. Observemos que a interpretação é bem específica, pois Heidegger não interpretou toda a Epístola aos Gálatas, mas sim elementos de seu interesse, que veremos mais adiante. Por enquanto, um esquema, procurando evidenciar o foco da atenção do filósofo:

Capítulos	Número de versículos	Número de anotações
1	24	9
2	21	5
3	29	1
4	31	6
5	26	2
6	16	0

Na anotação referente ao primeiro capítulo, Heidegger aponta que, para Paulo, o mundo presente opõe-se ao mundo da eternidade. Heidegger interpreta diretamente o texto no grego, onde encontra em Gl 1,5 a palavra $\alpha\omega\omega\omega\upsilon\upsilon\upsilon$ (era, ordem do mundo, eternidade) e $\delta\omicron\zeta\alpha$ (glória, grandeza). Percebe a luta do Apóstolo pelo “evangelho correto”, nestes termos: “O cristianismo originário se fundamenta a partir de si mesmo sem olhar para as formas religiosas anteriores como a do farisaísmo judaico” (HEIDEGGER, 2010, p. 63). Mais ainda, pois no versículo seguinte Paulo deixa clara a ruptura com o passado e com toda concepção não cristã da vida. Paulo não se torna cristão por decorrência da tradição (HEIDEGGER, 2010, p. 63). Assim, sua conversão aconteceu a partir da revelação de Deus a ele, num momento em que se dirigia para Antioquia perseguindo cristãos. Para Paulo, isso tem um significado importante, pois faz com que sua evangelização não tenha acontecido por homens, mas a partir de uma decisão própria perante Deus. Assim, Heidegger evidencia que Paulo chegou ao cristianismo por uma experiência de vida originária. Além disso,

faz referência a uma teoria protestante que se apoia no fato de Paulo não haver conhecido Jesus. Sendo assim, a nova religião que ele prega é própria dele mesmo, e não “ensinada” por Jesus. Seria uma “religião paulina” para a qual “não se precisa remeter ao Jesus histórico. A vida de Jesus é inteiramente irrelevante” (HEIDEGGER, 2010, p. 63).

Do versículo 13 do primeiro capítulo da Epístola aos Gálatas, Heidegger dirá: “caracteriza a pessoa de Paulo”. Ανάστροφη (conduta, modo de vida). Descreve que a paixão de Paulo mantém-se inclusive depois da sua conversão.

Do segundo capítulo, Heidegger cita cinco versículos, destacando o verbo τρεχω (correr). Ele interpreta a pressa de Paulo porque o fim dos tempos já chegou. Como também a argumentação de Paulo ao falar da justiça, uma vez que a lei de Cristo mais tarde possuirá um novo sentido cristão. Pois o Antigo Testamento é uma característica rabínica. Também neste capítulo encontra-se a questão da lei para Paulo, na medida em que este vive e morre pela lei de Cristo. Antes das anotações, Heidegger já havia mencionado:

Na Epístola aos Gálatas, Paulo encontra-se em luta com os judeus e judeu-cristãos. Por isso, deparamo-nos com a situação fenomenológica da luta religiosa e da luta nela mesma. É necessário ver Paulo, sua luta com a paixão religiosa, em sua existência como Apóstolo, na luta entre “lei” e “fé” (HEIDEGGER, 2010, p. 62).

Heidegger, através da epístola, percebe em Paulo a consciência de fé: “é característica a expressão (considerar, falar), no sentido de poder tornar compreensível a posição de fé para a pessoa individual enquanto tal e de poder apropriar-se desse sentido compreensível especificamente religioso” (HEIDEGGER, 2010, p. 66). A lei tem um caráter objetivo, a experiência da fé tem sentido de exercício fático, sendo justamente esta experiência pela qual Heidegger tem interesse. Ao fazer-se referência ao capítulo três, percebe-se em Paulo a consciência da fé, argumentando contra a lei, que transcende a lei mosaica. Essa explicação ou argumentação de Paulo trata-se da explicação que surge da experiência da vida religiosa nela mesma. Podemos concluir que a luta de Paulo e ao escrever para a comunidade de gálatas é justamente para conservar a autenticidade da experiência cristã originária.

A intenção desta pesquisa, até o presente momento, foi de apresentar as anotações de Heidegger referente à Epístola aos Gálatas, no intuito de termos uma visão mais ampla do que foi interpretado por Heidegger, haja vista que não faz uma interpretação de toda a epístola, mas sim de alguns elementos (fenômenos específicos). A pesquisa está ainda em andamento, sendo o objetivo acessar a

experiência cristã originária segundo a ótica heideggeriana.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, MARTIN. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Enio Paul Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

HEBECHE, LUIS. *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Unijuí, 2005

KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

SCHNEIDER, G. *A Epístola aos Gálatas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1967.

STEINMULLER, John E. *Introducción especial al Nuevo Testamento*. Buenos Aires: esclée, de Brouwer, 1943.

The Greek New Testament. Deustsche Bibelgesellschaft, D-Stuttgart, 6th printing, 2002.

A hospitalidade no cristianismo não religioso de Gianni Vattimo.

Vicente de Paula Ferreira¹

RESUMO

O tema Religião, de modo geral, vive os dramas e as chances de um tempo caracterizado pelo enfraquecimento das metanarrativas e pelo florescimento do niilismo hermenêutico. Se por um lado tal contexto reforça a necessidade de se continuar apostando na democracia, na liberdade de expressão, por outro lado ele mesmo assiste ao avanço de tendências perigosas como o relativismo e o fundamentalismo, elementos que correm o risco de provocar danos à convivência social. É precisamente diante desse cenário inusitado, secularizado e pós-moderno que o filósofo Gianni Vattimo propõe o cristianismo não religioso como elemento fundamental para a constituição de uma sociedade hospitaleira, democrática e promotora dos direitos de todos a partir do mandamento do amor fraterno que rompe com as estruturas de domínio e poder. Entendendo a relação que o filósofo faz da Era pós-moderna com a redescoberta da fé cristã como kênosis amorosa de Deus, será possível mostrar que as argumentações vattimianas, ao basear-se em pensadores como Nietzsche e Heidegger, são pertinentes porque defendem que o cristianismo tem muito a contribuir com a contemporaneidade, de modo especial se não for esquecida sua genuína vocação à solidariedade.

Palavras chaves: hospitalidade, cristianismo, Gianni Vattimo.

INTRODUÇÃO

A pluralidade de cenários culturais que a pós-modernidade apresenta, inclui elementos religiosos que, cada vez mais, geram uma complexidade de propostas que não podem fugir dos debates de quem pensa as questões fundamentais do ser humano e de suas relações sociais. É nesse sentido que o filósofo italiano Gianni Vattimo propõe o cristianismo não religioso como elemento essencial para entender que a secularização deve ser concebida como época favorável à vocação cristã, sobretudo ao seu preceito maior, a caridade. No entanto, no mesmo contexto encontram-se instâncias fortemente marcadas por posturas fundamentalistas ou pelo descaso em relação ao mistério da existência. O próprio filósofo reconhece que o

¹ Doutor em Ciência da Religião, bolsista do PNPd/Capes para pós-doutorado, na FAJE, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, pe.vicente@yahoo.com.br

mercado e a grande mídia, por exemplo, expressam estruturas de domínio e exclusão que exigem um enfrentamento através do contínuo enfraquecimento da metafísica.

A partir disso, o que significa apostar na oblação, na solidariedade e qual a plausibilidade da hospitalidade diante de instâncias que ainda guardam vestígios de violência ou de embates perigosos envolvendo razão e o mundo das crenças, da fé? Primeiramente, a enormidade de problemas ainda sem solução, como manipulação genética, devastação ecológica, violências terroristas, justificam que escolher o diálogo democrático, o amor fraterno, implicando razão e crença na construção de uma sociedade pacífica, possui mais chances de futuro do que o fechamento das opções fundamentalistas ou da relativização absoluta de valores e costumes. Em segundo lugar, e é esse aspecto que mais interessa na reflexão, depois de trágicas experiências como Auschwitz ou da queda de sistemas totalitários, ficaram abalados os alicerces das verdades fortemente estruturadas e evidentes, pelo seu caráter discriminatório e arrogante, deixando interpelações favoráveis ao encontro amigável entre realidades plurais.

Então, se há descrença no fundamento absoluto, também não há necessidade de se afirmar que Deus morreu porque a tese da não existência de Deus, sem cair no retrocesso metafísico, seria injustificável. Por isso, «onde quer que haja algo de absoluto, mesmo que seja a afirmação da não existência de Deus, ainda existe sempre metafísica, ou seja, justamente aquele Deus que Nietzsche acredita ter descoberto que é supérfluo» (VATTIMO, 2004, p. 09). Assim sendo, o retorno ao cristianismo, nas conclusões vattimianas, considera que a *caritas* instaura um aspecto dinâmico e salvífico na história por ser o lugar relacional entre a eventualidade do ser e a condição interpretativa humana. Tudo isso faz com que o autor aposte no cristianismo da hospitalidade como eixo prático-existencial muito mais que preceito religioso.

1. CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO?

A hermenêutica encontra na caridade sua filiação e a *caritas* cristã, por sua vez, precisa da interpretação para tornar-se vivência transformativa. Por isso, a herança kenótica cristã, seu caráter dialógico entre ser e ente, Deus e homem, torna-se condição de possibilidade para nortear a ontológica condição humana relacional em direção ao outro e a Deus e, por sua vez, somente na interpretação criativa tal encontro é ainda entendido nas estruturas de uma sociedade plural. Temáticas que desa-

pareceram, aparentemente, das pesquisas, retornaram no momento em que caíram as metanarrativas racionalistas.

O cristianismo é um desses assuntos que, na atualidade, merece seu devido lugar, ainda mais que nele mesmo encontram-se argumentos suficientes para a defesa de uma sociedade aberta, como pretende ser a pós-moderna. As principais teorias que pensavam tê-lo liquidado com pretensões de emancipação absoluta da razão, enfraqueceram-se, levando o filósofo a pensar que “a herança cristã que retorna no pensamento fraco é também e, sobretudo, herança do preceito cristão da caridade e de sua recusa da violência” (VATTIMO, 1999, p. 37). De alguma maneira, a concepção do enfraquecimento da metafísica a partir do princípio da *caritas*, institui o primado da hospitalidade como horizonte do cristianismo não religioso, na filosofia de Vattimo, que enxerga na pós-modernidade o tempo favorável para continuar buscando enfraquecer instâncias religiosas que ainda persistem na dicotomia entre sagrado e profano.

A relação entre hermenêutica niilista e *kênosis*, possibilita a redescoberta do dito de Jesus, já não vos chamo servos, mas amigos. O não religioso do cristianismo coincide, portanto, com o evento da encarnação que potencializa e desvela na história seu sentido salvífico mais profundo, por ser o lugar do declínio amigável do próprio ser. Em sentido mais radical, o homem, no reconhecimento da alteridade, colhe em sua condição finita a responsabilidade de certo pastoreio ontológico. Então:

reconhecido o seu parentesco com a mensagem bíblica da história da salvação e da encarnação de Deus, o enfraquecimento que a filosofia detecta como traço característico da história do ser se chama secularização, entendida no seu sentido mais amplo, que abrange todas as formas de dissolução do sacro que caracterizam o processo de civilização moderna. Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja, a *kênosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação (VATTIMO, 2004, p. 35).

A consequência mais visível da plausibilidade de se retornar à dimensão kenótica do amor serviço, como elemento primordial cristão, é a libertação dos perigosos vínculos imperialistas entre religião e sociedade, realizando a genuína vocação à laicidade que passa do universalismo à hospitalidade. De maneira que, “se deseja concretizar na forma de hospitalidade, a identidade do cristão no diálogo intercultural e interreligioso - aplicando o preceito da caridade - pode apenas se reduzir,

quase completamente, a um dar ouvidos e palavras aos hóspedes” (VATTIMO, 2004, p. 126). Essa postura evitaria o colonialismo e para Vattimo a renovação da vida civil seria também uma renovação da vida religiosa.

2. HOSPITALIDADE: DA VIOLÊNCIA A FRATERNIDADE

Uma das tarefas do pensamento que considera a herança cristã é continuar superando a tendência em coincidir o evento Cristo com uma descrição objetiva e verdadeira da realidade, que, em muitas ocasiões desencadeou imposições demasiadas da cultura ocidental. Se o platonismo concebeu a verdade como ideia externa colocada diante dos olhos do espírito, o cristianismo foi compreendido, em boa parte de sua história, como visão metafísica dominada pela interioridade como estrutura fixa e também objetiva. O que a guinada hermenêutica privilegia é precisamente a instabilidade da verdade em suas variações interpretativas. E a caridade, núcleo central da mensagem evangélica, proveniente da encarnação enquanto destino enfraquecido do ser ensina, justamente, a comunicação relacional de Deus nas transições estruturas históricas.

Ou seja, a *kénosis* não é meio de redenção, todavia ela é a própria redenção; presença amorosa do divino na realidade criada, que não autoriza qualquer atitude violenta de concepção do sagrado. Se Deus é ser que se doa e a história é lugar privilegiado de tal entrega, a resposta humana não pode acontecer senão numa atitude de abertura, sem compreensão total deste grande mistério, com certezas inabaláveis. O que se pede é sempre a vigilância diante da finitude, casa comum dos seres humanos, para que se rompam lógicas vitimárias. A grande contribuição cristã diante da diversidade religiosa presente nas configurações públicas, muito mais que reforçar diferenças, deveria incentivar a fraternidade do preceito “amai-vos uns aos outros”, chegando à radical experiência do amor ao inimigo.

A partir disso, percebe-se que a vivência da hospitalidade é caminho que nasce da leitura kenótica de Deus mesmo. Ou seja, “se Deus cuida num movimento de partilha com o homem em seu caminho histórico, isto implica a possibilidade de pensar que Deus pode sofrer-compadecer através da concretude da história de libertação de cada criatura (DOTOLO, 2007, p. 253). Diante das suspeitas de relativismo ou de redução imanentista, as consequências do pensamento vattimiano surgem como aurora de nova estilística existencial, porque não aceita outra proposta do que a arriscada e claudicante relação entre divino e humano, que acontece num movi-

mento feito de proposta e de resposta, na eventualidade histórica, e não no encontro com ideais absolutos.

3. RADICALIDADE DO EVENTO CRISTÃO

A filosofia do pensamento enfraquecido favorece o resgate da hospitalidade como fundamento social com grande incidência para o contexto pós-moderno que tanto anseia por elementos como liberdade, justiça e paz entre as culturas. Porém, até onde deve ir tal acolhida do hóspede, se inúmeros são os sinais de violência, de exclusão, de verdadeiros massacres culturais impostos principalmente pelo sistema científico-tecnológico e capitalista? Cabe, ainda, no conjunto deste texto uma pergunta: será que a caridade deve ser compreendida apenas em sua face imanente ou necessariamente ela exige a presença da graça, de um dom que, de alguma forma, o homem não possui por si mesmo?

Uma resposta mais aprofundada de tal interrogação não se faz sem a tomada de consciência de que o cristianismo não se restringe a um elemento estritamente imanente, como pode parecer nas conclusões vattimianas. Ainda que nele sacralidade e profanidade tornam-se a mesma coisa, também há uma fratura, uma ruptura. De modo que:

é somente a mediação histórica de Jesus que torna possível compreender e realizar a compaixão como modo de viver, isto é, de agir e padecer que constituem os elementos intrínsecos de toda prática destinada a reportar o mundo à sua integridade, a condição de um efetivo envolvimento nas carências das quais é caracterizada a nossa existência" (DOTOLO, 2007, p. 216).

Escutando atentamente também a teologia, tal novidade se resumiria no seguinte: ao apelar para um compromisso que ultrapassa toda medida, a perspectiva cristã introduz a capacidade paradoxal do colocar-se no lugar do outro, como de maneira inesperada indica a parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37). De modo que já não se pensa mais na história como desenvolvimento dicotômico entre sagrado e profano, mas entre a santidade, comunhão com o outro e pecado, fechamento egoísta.

CONCLUSÃO

A hospitalidade do cristianismo não religioso de Vattimo traz luzes para um contexto que se vê cada vez mais entrelaçado por inúmeros apelos religiosos em suas diferentes configurações públicas. O engajamento ético na busca de crenças compartilhadas pela comunidade global exige um combate a todo tipo de violência, principalmente na defesa compassiva dos enfraquecidos como pede a *caritas*. O abaixamento de Deus que a história humana de Jesus descortina é uma herança cristã que interpela cada época, em particular os tempos niilistas.

Nesse sentido, é possível guardar reverência ao amor, não simplesmente como valor que se encontra preso ao sujeito, todavia entendendo-o como envio do próprio ser. A abertura relacional mostra que a finitude humana, longe do relativismo ou do fundamentalismo, espera argumentos mais plausíveis no serviço ao que é comum, a fraternidade. O pensamento enfraquecido ao ser defesa dos carentes de história porque, de alguma maneira, eles representam a presença da violência que formas variadas de poder e domínio lhes impuseram, deve estar atento aos limites de tal defesa quando a hospitalidade não vislumbrar sua dimensão de graça.

Enfim, a vivência cotidiana da *caritas*, já que ela é a única possibilidade de o ser humano não se aniquilar no próprio fechamento, instaura uma dinâmica nova e uma interpelação para que as religiões sejam construtoras de uma sociedade mais justa e pacífica. No final, feito aurora serena, o homem da hospitalidade encontra-se com um Deus que já não pode ser uma verdade extática absoluta, porém reconhecido como possibilidade aberta à infinita chance do que se cria, no amor, capaz de promover a diferença de forma hospitaleira e salvífica.

REFERÊNCIAS

DOTOLO, Carmelo. *La Teologia fondamentale davanti alle sfide del 'pensiero debole' di Gianni Vattimo*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1999.

_____. *Um cristianesimo possibile: tra postmodernità e ricerca religiosa*. Brescia: Queriniana, 2007.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *O Deus escondido da pós-modernidade, desejo, memória e imaginação escatológica*. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: Realizações, 2011.

VATTIMO, Gianni. *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Milano: Garzanti, 1999.

_____. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. São Paulo: Record, 2004.

ZABALA, Santiago (Org.); RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *The future of religion*. New York: Columbia University Press, 2005.

A MUDANÇA NA VISÃO DE MUNDO ENTRE A FILOSOFIA ANTIGA E O CRISTIANISMO ORIGINÁRIO: uma proposta de pesquisa nas ciências da religião.

Luís Gabriel Provinciatto¹

RESUMO

Entre o período da filosofia antiga e do surgimento do cristianismo há perceptivelmente algumas mudanças fundamentais. Uma delas diz respeito à visão de mundo. Nesse sentido, o presente estudo toma o filósofo Martin Heidegger (1889-1976) como base, uma vez que o próprio autor investiga as diferenças entre um período e outro. Destarte, é feito um recorte para a obra "Introdução à Filosofia" (1928/1929), e dentro desta para os §§ 32 e 33, nos quais essa diferença se torna explícita. O problema está no fato de que Heidegger já partir de alguns pressupostos de sua filosofia para ministrar o referido curso, além de se apoiar em outros pensadores. A abordagem da presente pesquisa consiste em investigar quais são esses pressupostos e quais as fontes visitadas pelo filósofo alemão para formulá-los. Além disso, tende-se a investigar qual a importância da mudança ocorrida entre a filosofia antiga e o cristianismo originário para o desenvolvimento da filosofia de Heidegger, bem como contribuir para a análise contemporânea da religião. Dessa maneira, utilizando-se de um método de cunho bibliográfico com leituras intra e intertextuais, visa-se contribuir aos estudos da formulação da filosofia de Heidegger a partir da análise das Ciências da Religião.

Palavras-chave: Cristianismo originário. Filosofia Antiga. Martin Heidegger. Ciências da Religião.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho está ancorado junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas e traz como proposta de estudo uma leitura contemporânea, por via da filosofia de Martin Heidegger (1889-1976), daquilo que se denomina como cristianismo originário. Desde o início deve-se deixar claro que "cristianismo originário" não será aqui entendido como um período histórico determinado, mas sim entendido de acordo

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Pontifícia Universidade Católica de Campinas com bolsa de financiamento CAPES.

E-mail: lgprovinciatto@hotmail.com

com a significação que o filósofo alemão já citado dá para o termo “originário”, o que será apresentado posteriormente.

O principal objetivo aqui pretendido é apresentar um esboço de como se desenvolverá a pesquisa ao longo do tempo proposto para o Mestrado no Brasil, levando em consideração a problemática levantada, o método aplicado e as contribuições que tal estudo pode gerar dentro do campo das Ciências da Religião. Destaca-se desde já que, devido à área de formação do discente e do docente orientador, a chave de leitura que será empregada para compreender o fenômeno religioso já apontado será a filosofia, com foco para a filosofia contemporânea alemã do século XX, na qual Martin Heidegger é um dos expoentes.

Mantendo ainda o caráter introdutório, mas já apresentando uma mudança significativa em relação ao projeto de pesquisa, o título proposto para a pesquisa, que destoa do título do trabalho aqui proposto, é “A visão de mundo no cristianismo originário: uma análise a partir da leitura de Martin Heidegger”. A utilização do conceito filosófico contemporâneo, “visão de mundo”, ao objeto da pesquisa, o fenômeno religioso cristão originário, bem como os constituintes de tal formulação de visão de mundo são os resultados que se espera encontrar com a presente pesquisa. Adiante se encontrará a fundamentação teórica na qual a pesquisa se apoia, bem como os posteriores desdobramentos da mesma para que ela seja concluída com êxito.

1. O RECORTE TEMÁTICO

O título do Projeto de Pesquisa, já apontado na Introdução, traz consigo o objeto da pesquisa, qual seja, a visão de mundo a partir do cristianismo originário, sendo analisada a partir da formulação conceitual de Martin Heidegger no século XX. Importante destacar, logo de início, que se entende o cristianismo originário como uma experiência originária cristã, ou seja, é lançado um olhar histórico e não historiográfico sobre esse fenômeno religioso. Há de se compreender ainda que “nós pensamos o histórico como o encontramos na vida; não na ciência histórica. ‘Histórico’ não diz apenas ocorrer no tempo, isto é, não é apenas uma caracterização que provém de uma relação objetiva” (HEIDEGGER, 2010, p. 33). Isso quer dizer que o olhar lançado para o período de surgimento do cristianismo não se limita ao método da História, mas dá margem para a interpretação contemporânea a partir da filosofia e de um conceito específico da filosofia de Heidegger: visão de mundo.

Há de se destacar também que no período de surgimento do cristianismo há um contato natural com a cultura e filosofia gregas, uma vez que ambas estavam amplamente difundidas entre o povo, conforme afirma Jaeger em sua obra

Cristianismo primitivo e paideia grega (2002). O mesmo autor auxilia na justificativa da presente pesquisa, uma vez que este afirma: “a questão de como a forma cristã da paideia grega afectou o mundo latino [cultura ocidental] diz-nos respeito de perto. As minúcias deste grande processo [contato da cultura grega com o cristianismo originário] estão em larga medida ainda por explorar” (JAEGER, 2002, p. 126).

A partir disso, entende-se que entre a cultura clássica grega, na qual a filosofia está envolvida, e o cristianismo dos primeiros séculos houve mudanças significativas, dentre elas, na concepção de mundo, ou melhor, na visão de mundo. No entanto, uma análise da “Mudança na visão de mundo entre a filosofia antiga e o cristianismo originário” (título do presente trabalho) exigiria um método histórico comparativo, o qual não pode ser aqui aplicado tendo em vista a área de formação do discente e do professor orientador, ambos oriundos da filosofia. Dessa forma, o recorte temático escolhido implica analisar a experiência cristã originária, bem como aplicar um conceito filosófico contemporâneo, “visão de mundo”, a esse fenômeno religioso contando com um método fenomenológico de análise e investigação.

Tomando como certa a afirmação de que há muito por se explorar nesse campo de mútua influência entre cultura/filosofia grega e cristianismo originário, opta-se por uma leitura filosófica contemporânea desse momento decisivo, fundamentando-se a mesma a partir da obra de Martin Heidegger.

2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: AS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER NA LEITURA DO FENÔMENO RELIGIOSO CRISTÃO ORIGINÁRIO

O filósofo da Floresta Negra entra como o principal suporte teórico para a análise do fenômeno religioso cristão em sua origem, especificamente, tendo em vista as influências que esta sofreu da filosofia antiga grega. Dessa forma, caracteriza-se a presente pesquisa como sendo própria da área de Ciências da Religião, uma vez que o que está no centro da abordagem é o fenômeno religioso cristão originário. Destarte, a pesquisa começa a ficar mais clara quando na obra *Introdução à filosofia* (1928/1929) Heidegger faz a seguinte menção:

não é por acaso que, em conexão com a nova compreensão ôntica de existência que irrompeu no cristianismo, a relação entre κόσμος e existência humana, e, com isso, o conceito de mundo em geral [no qual está presente a visão de mundo], se tornou mais forte e mais clara. A relação [entre filosofia antiga e cristianismo originário] é experimentada tão originariamente que o termo κόσμος passou a ser empregado para um determinado tipo fundamental de existência humana em geral. (HEIDEGGER, 2009, p. 258)

Com isso fica evidente um momento determinante para a pesquisa: a relação entre a filosofia antiga e o cristianismo originário. Tal relação também é percebida pela filosofia contemporânea e isso está expresso nas palavras do próprio Heidegger, o que dá credibilidade para a utilização deste autor como principal suporte para a análise do fenômeno religioso cristão originário.

O excerto supramencionado encontra-se no § 33 da obra referida, sob o título “O que significa mundo?”, está dividido em dois momentos, dos quais o primeiro merece atenção, pois está diretamente associado com a pesquisa. De maneira muito breve, o título desse primeiro momento é: “o conceito de mundo na filosofia antiga e no cristianismo primitivo [originário]”² (HEIDEGGER, 2009, p. 257). Dessa maneira, Heidegger torna explícito o que aqui se propõe como análise por via das Ciências da Religião. O problema se encontra no fato de que o próprio Heidegger já parte, nesse parágrafo mencionado, de alguns pressupostos de seu percurso filosófico que deverão ser aqui analisados e expostos para que o corpo do trabalho ganhe consistência e base teórica suficiente para se chegar a uma resposta adequada ao problema levantado, qual seja, o questionamento de como a religião cristã originária formulou sua “visão de mundo” tendo contato direto e sendo influenciada por outra “visão de mundo”, a grega. Noutras palavras, como a religião cristã originária foi capaz de utilizar de um arcabouço conceitual grego para divulgar sua crença utilizando-se de tais conceitos com um significado modificado ou, se assim se pode dizer, novo.

A continuidade da pesquisa, ou melhor, seu primeiro ponto de desenvolvimento dá-se a partir da formulação contemporânea do conceito de visão de mundo, para o qual outros conceitos são fundamentais, conceitos tais como: “experiência vivida” e “histórico”. Adiante, chama a atenção o fato de que o próprio Heidegger fazer menção direta a autores tanto para sua formulação do conceito de “visão de mundo” quanto para a análise do cristianismo originário.

A formulação heideggeriana de “visão de mundo” está associada diretamente com a de Wilhelm Dilthey (1833-1911). O próprio Heidegger dá esta indicação:

Tentaremos empreender aqui uma determinação mais profunda da visão de mundo como tal. Para tanto, fixaremos como fio condutor a caracterização de Dilthey: “Na estrutura da visão de mundo está sempre contida uma relação íntima entre experiência vital e imagem de mundo, uma relação a partir da qual pode ser incessantemente derivado um ideal

2 Há de se destacar que o tradutor Marco Antonio Casanova opta por traduzir o termo alemão *ursprünglich* por “primitivo”. No entanto, *ursprünglich* deriva de *Ursprung* que traduzido significa “origem”. Dessa maneira, a opção feita na presente pesquisa é interpretar e traduzir o termo *ursprünglich* por “originário” e não por “primitivo”. Justifica-se também nossa escolha amparada pela opção para a língua inglesa do tradutor e estudioso da obra heideggeriana Theodore Kiesel, já no início dos anos 90, onde *Ursprung* foi traduzido por “salto originário” ou, simplesmente, por “origem” (cf. KISIEL, 1993, p. 8). Também as duas traduções feitas de *Ser e tempo* para a língua portuguesa, a saber, a de Marcia Sá Cavalcante Schuback (1988) e Fausto Castilho (2012), onde as formas adjetivada e substantivada são repetidamente empregadas, concordam com nossa opção.

de vida”.³ (HEIDEGGER, 2009, p. 254).

Faz-se necessário mencionar ainda que não é objetivo da presente pesquisa mostrar as influências da filosofia de Dilthey sobre o pensamento de Heidegger de acordo com um método filosófico. Nesse sentido, justifica-se a volta a Dilthey, uma vez que grande parte do que há no conceito heideggeriano já está no pensamento do outro filósofo. Terminado esse primeiro momento da pesquisa é necessário elaborar uma análise a partir da leitura que Heidegger empreende sobre o cristianismo originário, levando em consideração o contato mútuo entre cultura grega e cristianismo.

2.1 AS CHAVES DE LEITURA PARA O FENÔMENO RELIGIOSO CRISTÃO ORIGINÁRIO A PARTIR DE MARTIN HEIDEGGER

A obra *Introdução à filosofia* já aponta que o conceito de mundo (*kóσμος*) está presente nos primórdios da filosofia. Interessante, nesse momento, é apontar que “*kóσμος* não significa tanto o próprio ente que nos toma de assalto e nos envolve, também não tudo isso considerado em conjunto, mas um ‘estado’, isto é, o modo como o ente de fato é na totalidade” (HEIDEGGER, 2009, p. 257). Justamente a partir desse trecho da obra que se encontram pressupostos da filosofia heideggeriana, ou seja, a chave para ler a filosofia antiga não se encontra na *Introdução à filosofia*, mas sim nas preleções no início da década de 20, nas quais Heidegger irá dialogar intensamente com Aristóteles. Entre tais preleções encontra-se publicado o título *Considerações fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921/22). No entanto, a intenção da aproximação entre Heidegger e Aristóteles é a mesma de aproximar Heidegger e Dilthey, ou seja, não com o intento de ver o que há do pensamento do pensador grego no filósofo alemão e, sim, entender como o último olha para a filosofia antiga e vê nela um referencial fundamental, a saber, Aristóteles. Ressaltando que isso influenciará a leitura feita do cristianismo originário e que, por sua vez, toma contato com a filosofia grega.

Dando prosseguimento ao que se pretende na presente pesquisa, faz-se necessário analisar a leitura que Heidegger tem de um autor fundamental do cristianismo originário. Na própria *Introdução à filosofia* é feita menção a dois autores: Paulo e Agostinho.

Em Paulo (cf. a primeira Epístola aos Coríntios e a primeira Epístola aos Gálatas), *kóσμος ούτος* não quer dizer primariamente o estado do elemento cósmico, mas o estado e a situação do homem, o modo de sua posição em relação ao cosmos, sua avaliação dos bens. [...] Em Agostinho,

3 O trecho citado por Heidegger encontra-se na obra *Das Wesen der Philosophie* (*A essência da filosofia*).

mundus significa por um lado o todo do que foi criado, portanto o mesmo que *ens creatum*; com a mesma frequência, porém, o termo *mundus* aponta para *mundi habitatores* [...] (HEIDEGGER, 2009, p. 258-259).

Esta citação aponta para a necessidade de escolher um dentre esses dois autores, uma vez que por razões metodológicas e práticas não se dispõe de tempo e condições para analisar ambas as leituras empreendidas por Heidegger. Nesse sentido, opta-se pela leitura que Heidegger apresenta para Agostinho. Encontramos isso presente numa obra do início dos anos 20, *Fenomenologia da vida religiosa* (1920/21), e em outra de 1929, *A essência do fundamento*. Agostinho analisa o cristianismo originário a partir do Evangelho de João e é nesse caminho que Heidegger se coloca, não na análise do Evangelho de João, mas na leitura e interpretação que Agostinho faz dele. Outro elemento que auxilia a justificar a escolha por Agostinho é o fato de o Bispo de Hipona estar historicamente mais distante do cristianismo originário, o que garante ter uma visão um tanto quanto mais abrangente do mesmo.

O fato de Paulo estar vivendo aquele período de mútua colaboração entre cristianismo e helenismo, faz com que haja certa carência na interpretação do fenômeno, o que Heidegger denomina “nebulosidade” própria da vida. Tal como segue: “assim como a vida é em si mesma sinuosa, é também nebulosa. Se quisermos uma visão verdadeira, ela deve ser formulada. (A nebulosidade se deve à própria vida; [...])” (HEIDEGGER, 2011, p. 101). Isso aponta para o caráter hermenêutico do fenômeno. Dessa maneira, fica clara a escolha por Agostinho que está temporal e historicamente mais distante daquilo que se denomina cristianismo originário, por mais que a experiência originária cristã possa ser vivenciada em todos os tempos. Com isso também se fecha um segundo momento dessa pesquisa, o qual se constitui na análise que Heidegger faz dos dois momentos tão importantes para a presente pesquisa e que estão, se destaca mais uma vez, em contato direto nesse período.

CONCLUSÃO

A análise conceitual aqui pretendida visa dar profundidade à compreensão contemporânea do fenômeno religioso cristão, entendendo-o como uma experiência originária. Analisar o conceito “visão de mundo” dentro de um fenômeno religioso estando na área de Ciências da Religião e contando com o apoio teórico necessário provindo da filosofia exige uma atenção e um rigor em demasia para que a pesquisa consiga responder de maneira satisfatória àquilo que foi aqui proposto. Dessa maneira, a elaboração do arcabouço conceitual que contribui para a formação de uma visão de mundo faz-se necessário e indispensável, uma vez que é a partir disso que a presente pesquisa poderá ser continuada e desenvolvida.

A partir desses termos pode-se arriscar a dizer que a originalidade da pesquisa está no fato de ler o fenômeno já apresentado com um olhar filosófico contemporâneo, contando com um método fenomenológico respaldado pelas Ciências da Religião com a intenção de aplicar como chave de leitura um conceito contemporâneo presente no arcabouço filosófico de Heidegger.

Por fim, pretende-se, após esta investigação do fenômeno religioso cristão originário através da leitura contemporânea, estabelecer a relação necessária mostrando, de maneira conclusiva, o que se entende como sendo esta visão de mundo e como ela está presente e se forma no cristianismo originário, ressaltando a assimilação que este fez da cultura/filosofia grega.

REFERÊNCIAS

DILTHEY, Wilhelm. *A essência da filosofia*. Trad.: Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad.: Enio Paulo Gianchini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (El Informe Natorp)*. Trad.: Jesús Adrian Escudero. Madrid: Trotta, 2002.

_____. *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad.: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Introdução à Filosofia*. Trad.: Marco Antonio Casanova. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Marcas do Caminho*. Trad.: Ernildo Stein e Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

JAEGGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Trad.: Teresa Louro Pérez. Porto: Edições 70, 2002.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1993.

SASSI, Vagner. *A questão acerca da origem e a apropriação não objetivante da tradição no jovem Heidegger*. Orientador: Zeljko Loparic. Porto Alegre: PUCRS, 2007.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Trad.: José Trindade dos Santos. São Paulo:

Edições Loyola, 2013.

A significação de Deus em Levinas

José Tadeu Batista de Souza¹

RESUMO

O texto tem por objetivo apresentar as análises de Levinas sobre a significância de Deus no ensaio “Deus e a Filosofia”, de 1975. Trata-se de explicitar as condições que nos asseguram pleitear a inteligibilidade de Deus, pronunciar essa palavra e escrevê-la em livros. Metodologicamente pretende-se seguir o itinerário da exposição que o autor apresenta a partir do ponto 1) “A prioridade do discurso filosófico e a ontologia” até o ponto 6) “A significação Profética”. Levinas desenvolve sua argumentação colocando em questão as grandes teses da racionalidade filosófica ocidental e apresenta fenomenologicamente como alternativa algumas intuições do pensamento judaico. À coincidência entre ser e pensar, ser e aparecer como fontes de sentido ele propõe a ideia do Infinito como mandato de des-interessamento. Portanto, como ruptura de um modelo de racionalidade e fundação do sentido. Apresenta a conclusão de que a significância de Deus tem seus vestígios na ética para além da racionalidade logocêntrica e ontológica, pois a ética significa não para um sujeito que pensa, mas para uma subjetividade que responde pelo outro.

Palavras-chave: Levinas. Significância. Ética. Deus.

INTRODUÇÃO

Julga-se importante expor a problemática da significação de Deus no escrito “Deus e a filosofia” de 1975, considerando-se inicialmente as palavras iniciais do prefácio da segunda edição da obra “De Deus que vem a ideia”. No segundo parágrafo, Levinas indica o que nos parece oferecer uma perspectiva que pode vislumbrar um aceno de compreensão da questão. Já na primeira linha do parágrafo ele exprime a intenção mais geral de sua investigação: “procura os vestígios da vinda de Deus à ideia, de sua descida sobre nossos lábios e de sua inscrição nos livros...” (LEVINAS, 2002, p. 9). A atenção aos termos “vestígios”, “descida” e “inscrição” faz indicações extraordinárias que apontam para o horizonte da própria inquirição e já baliza limites das possíveis conquistas de compreensões. O vestígio faz indicação de que houve uma vinda à ideia, mas não está perceptível objetivamente como se fosse um objeto dado, perfeitamente apreensível pela visão ou pela compreensão. O vestígio oferece um indicador que suscita uma busca, um movimento dinamizador, exatamente porque o suposto objeto procurado não se faz presente na forma de atualidade espaço-temporal que possa ser determinado como um ente particular. Isso sugere àquele

¹ Doutor em Filosofia. Universidade Católica de Pernambuco.

que se inquieta pela procura, ter de procurar já sabendo que aquilo que é procurado não será encontrado em conformidade com a sua pretensão. O procurado não é um “isto” ou “aquilo”. A vinda de Deus à ideia não tem, portanto, a espessura de um dado que se faz presente à ideia como um conteúdo. E, no entanto, tem um sinal ou oferece uma sinalização de uma vinda efetiva. O fazer-se presente à ideia não é uma pura idealidade, por mais nobre que ela possa ser. O que está em questão aqui não é a simples forma da ideia, mas o fato implicado de ele ser um conteúdo. O segundo termo, a “descida” aos nossos lábios, acena para as possibilidades abertas de proferir a palavra Deus. Esse elemento nos aproxima da primeira proposição que no modo como aparece formulada anuncia não somente uma constatação assustadora, mas também a tese chocante e inusitada do autor. Trata-se da “prioridade do discurso filosófico à ontologia” (LEVINAS, 2002, p. 86).

1. A SIGNIFICAÇÃO DE DEUS

O primeiro inciso traz a intrigante máxima “não filosofar é ainda filosofar” e imediatamente anuncia a posição dominante que jorra dos lábios dos filósofos ocidentais convictos de que os seus proferimentos são os mais verdadeiros, profundos e, portanto, critérios definitivos de tais discursos. O que marca esse discurso é sua pretensão de ampliar o abarcamento e conseguir exitosamente a ultimidade da compreensão. Qualquer outro discurso que não apresentar esses dois componentes é, de imediato, desqualificado e desprovido de sentido: “o discurso filosófico do ocidente reivindica a ampliação de um englobamento ou de uma compreensão última. Obriga todo discurso a justificar-se diante da filosofia” (LEVINAS, 2002, p. 86).

À essa marca identificadora do discurso filosófico estão submetidos também os discursos racionais teológicos que Levinas diz: “A teologia racional aceita essa vassalagem” (LEVINAS, 2002, p.86), e quando por vezes consegue estabelecer um “domínio” fora da tutela da filosofia em favor da religião, logo é considerado “filosoficamente incontrolado” (LEVINAS, 2002, p. 86). Ora, pensar a possibilidade de uma linguagem fora das regras e cânones gramaticais é algo que parece à racionalidade afeita na medida da justeza lógica sem sentido e inviável para ser pronunciado por qualquer lábio. Ora, o inciso 2 oferece as razões e mostra o que se julga ao mesmo tempo os fundamentos da constatação assustadora e os vestígios do alcance chocante de sua tese. Pode-se perguntar: o que funda a pretensão da filosofia ocidental ensinar a ultimidade da compreensão e possibilidade de expressá-la nos lábios dos filósofos até os seus registros definitivos em seus livros? A resposta de Levinas é: “Essa dignidade de último e real discurso cabe à filosofia ocidental em

virtude da coincidência vigorosa entre o pensamento em que a filosofia se mantém e a ideia da realidade em que este pensamento pensa” (LEVINAS, 2002, p. 86). Aqui está anunciando o que é primeiro e, por conseguinte, o mais fundamental para a filosofia. É daqui que todos os outros movimentos do pensar arrancam sua fonte e energia vivificante de suas possibilidades. Identificar o pensamento que pensa e a realidade pensada se converteu na filosofia ocidental o cânone maior e delineou a possibilidade de se pretender algo possível coerentemente. Todas as variáveis e modificações que a filosofia assimilou em sua *dermache* histórica se mantiveram fiéis a esse primado parmenídico de que “ser e pensar é o mesmo” (PARMENIDES, 1990, p. 45). A coincidência tem resultados de significados fundamentais, tanto para o pensamento quanto para a realidade. Para o primeiro “significa: não ter de pensar além daquilo que pertence à “gesta do ser”, ou pelo menos, não ter de pensar além daquilo que modifica uma prévia pertença à “gesta de ser”, como as noções ideais ou formais”. Isto quer dizer que o será “gesta do ser” domina, fundamenta, possibilita inclusive suas modificações sem permitir o afastamento do “reinado”. Para o segundo, “significa: achar o pensamento e o pensado mostrando-se”. A iluminação que permite visibilizar claramente o que se mostra vem do próprio ser. Assim, seja como pensamento ou objeto mostrado, o ser comanda as operações que só podem ter sentido a partir dele, com ele e por ele. O que se mostra se faz visível, pode mostrar seu brilho e encantamentos. E foi justamente a inteligibilidade e sua rigorosa capacidade de produzir o sentido do ser que encantou a racionalidade ocidental desde a aurora do pensar. Levinas constata:

Mostrar-se, aclarar-se significa precisamente ter um sentido, ter a inteligibilidade por excelência, subjacente a toda modificação de sentido. Consequentemente, seria preciso entender a racionalidade da “gesta do ser” não como um eventual característica que lhe seria atribuída quando uma razão viria conhecê-la. Que o pensamento venha a conhecê-la, eis precisamente o que é inteligibilidade. É preciso entender a racionalidade como incessante surgimento do pensamento pela energia da “gesta do ser” ou de sua manifestação, e é preciso entender a razão a partir desta racionalidade (LEVINAS, 2002, p. 86).

Portanto, dizer “prioridade do discurso filosófico”, é dizer prioridade do ser e da racionalidade que lhe é correspondente. As distinções categoriais que podem ser feitas entre sentido, inteligibilidade, razão, significação, racionalidade, conhecimento, objetividade e tantos outros, são em certa medida “pleonasmos equivalentes” (LEVINAS, 2002, p. 86).

Agora podemos nos perguntar: Deus é inteligível, tem um sentido, pode ser pensado por um pensamento, pode escapar às “peripécias” da razão e pode ser dito fora da identificação entre ser e pensar? O inciso 3 apresenta a resposta a

essas questões. A teologia, discurso articulado racionalmente sobre Deus, pretende oferecer justamente uma inteligibilidade de Deus, procura torná-lo compreensível e explicitar seu sentido. Nesses esforços nobres das potencialidades da razão, ela não pode fazê-los prescindindo da “energia da gesta do ser”. Ele ganha atributos de nobreza, passa a ser ente por excelência, mas uma excelência que não atinge excelência em relação ao ser:

Se a intelecção do Deus bíblico – a teologia – não atinge o nível do pensamento filosófico, não é porque ela pensa Deus como ente sem explicar previamente “o ser deste ente”, mas porque, ao tematizar Deus, ela o conduz no curso do ser” (LEVINAS, 2002, p. 87).

Nessa perspectiva, qualquer significação de Deus é, em última instância, ontológica. O autor critica a “Teologia racional” por não ter se apercebido na história de que suas elaborações, mesmo atribuindo qualificativos de altura, como transcendência, faz parte da gramática do verbo ser. Ora, o Deus que vem da tradição bíblica significa de outro modo: “O Deus da Bíblia significa de maneira diversa, isto é, sem analogia com uma ideia submetida a critérios, sem analogia com uma ideia obrigada a se mostrar verdadeira ou falsa - e significa, além do ser, a transcendência” (LEVINAS, 2002, p. 87). As afirmações feitas plasmam dois modelos de significações. O modelo que é hegemônico na tradição ocidental, de herança grega, que se configura a partir do ser e o modelo bíblico, que vem da tradição judaica. Trata-se de duas perspectivas bem diferenciadas. Cada uma delas tem suas riquezas categoriais. No entanto, só temos conhecimento das categorias trabalhadas pela tradição da filosofia ocidental. Pensamos que é intenção do autor expor as diferenças entre elas e sugerir choque escandalizador advindo da tradição judaica. Nessa tradição a significação se dá “sem analogia com uma ideia submetida a critérios” como é o caso da tradição filosófica. Além disso, “sem analogia com uma ideia” que precisa corresponder a um critério de verdade. Significar sem analogia com outra ideia, fora de um critério de veracidade, são condições de significação que parecem desarranjar o primado da “coincidência” entre o pensamento que pensa e o que é pensado. A significação defendida por Levinas tem o caráter escandalizador provavelmente pela diferença que anuncia ao postular a sua possibilidade de “para além do ser”. Apresentar a transcendência como significação de Deus revela uma profunda diferença, em relação aos já habituais termos, da maneira imanente de pensar a própria transcendência. Ou seja, o que a tradição filosófica nomeou de transcendente como um dos modos de ser de Deus, de fato, não passa de um modo de o ser mostrar-se inteligível e com sentido. Por isso, ele diz que “não é por acaso que a história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência”. A destruição reside exatamente na inclusão da transcendência no domínio do ser do *esse*. Aqui chega-se ao núcleo da questão que

aparece no inciso 4, onde ele se pergunta:

Se o sentido equivale ao *esse* do ser, isto é, se o sentido que em filosofia é sentido já era a restrição do sentido, se já não é derivação ou deriva do sentido, se o sentido equivalente à essência – à gesta do ser, ao ser enquanto ser – já não é abordado na presença que é o tempo do Mesmo” (LEVINAS, 2002, p. 87) .

Segundo a lógica do modelo grego, todas as suposições são afirmativas. Até mesmo a “opinião da fé” está como discurso do outro dito pelo mesmo e, portanto, não somente restrição do sentido, mas sua redução pelo enquadramento lógico-ontológico. Desse modo, o que se apresenta como transcendente já é um derivado da presença imanente da mesmidade. Ou seja, o produto resultado do trabalho da tematização “do eu penso”.

A intuição dessa formalidade desprovida de intencionalidade e, por conseguinte, des-interessada, abre possibilidade para uma consideração de Deus distinta da tematização e da sua redução a conteúdo de um pensamento. Isto se verifica com mais clareza na exposição da ideia do infinito em nós, que se recusa a ser sintetizada pela investidura do “eu penso” e da unidade da “percepção transcendental” que atua num “movimento englobante realizada pela unidade nucleada em eu penso, o qual, sinopse, é a estrutura necessária à atualidade do presente” (LEVINAS, 2002, p. 91). Ora, o discurso religioso poderia muito bem ser organizado prescindindo da aventura da imanência e da atualidade da presença. No entanto, nosso autor reclama que “um pensamento religioso que se justifica por experiência religiosa pretensamente independente da filosofia já é, enquanto fundado sobre a experiência, referido ao “eu penso” e inteiramente ligado à filosofia” (LEVINAS, 2002, p. 93). O fato é que “a palavra de Deus”, mesmo tendo sido introduzida na reflexão filosófica vinda do universo religioso, no modo como precede acaba assumindo como o discurso filosófico e “entende esse discurso como o das proposições que versam sobre um tema, isto é, como tendo um sentido que se refere a um desvelamento, a uma manifestação da presença” (LEVINAS, 2002, p. 93). Em outras palavras, o fazer teológico segue os cânones da filosofia e herda, por conseguinte, suas condições e possibilidades. No inciso 6, ele afirma que “nem toda significação remonta à experiência ou se resume em manifestação. A estrutura formal da significação: um-para-outro não remete imediatamente ao mostrar-se” (LEVINAS, 2002, p. 92). Aqui aparecem dois elementos muito importantes para nos aproximar do entendimento levinasiano da significação de Deus. O primeiro é a reiterada afirmação de que a significação que ele procura vislumbrar está para além da experiência e da manifestação por não conseguirem ir além da objetividade tematizadora de Deus. E assim, tornar eminente a experiência como uma dimensão

teórica alinhada à consciência cognitiva. O que reduz a significação a um conceito abstrato fruto do pensar. O segundo, é o anúncio da “estrutura formal da significação” registrada como “um-para-outro”. A estrutura formal foi desenvolvida no parágrafo 3, grafado como “A ideia do infinito”. O inciso 10 tem início com a constatação de que “a tematização de Deus na experiência religiosa já escamoteou o incomensurável da intriga que rompe a unidade do eu penso” (LEVINAS, 2002, p. 94). O rompimento da referida unidade se cumpre pela postulação da ideia do Infinito herdada de Descartes, mas assimilada somente enquanto forma e não com a mesma perspectiva substancialista. Levinas não quer provar a existência ou a inexistência de Deus, mas encontrar uma alternativa para apresentar sua significação como diferença do pensar englobador e sintetizador. A “intriga” que mantém Deus na sua incomensurável altura e garante a sua distância em relação a quem o pensa mostra uma nova modalidade de verdade que não corresponde ao ajustamento de pensamento e objeto pensado ou “*cogitatum* de uma cogitação”.

CONCLUSÃO

A ideia do infinito é para Levinas não somente a “estrutura formal” adequada para considerar o incomensurável, mas o que possibilita a ruptura com a “coincidência originária” antes mencionada, principalmente “a validade universal e o caráter original da intencionalidade” (LEVINAS, 2002, p. 95). Pode-se dizer que a ideia do infinito cumpre positivamente os requisitos que o autor precisa para se aproximar da ideia de Deus. Ou melhor, para expressá-lo para além da minha ideia:

A ideia de Deus é Deus em mim, mas Deus já rompendo a consciência que visa as ideias, diferente de todo conteúdo. Diferença esta que não é uma emergência, como se um englobamento tivesse sido possível, nem uma fuga qualquer ao império da consciência, como se uma compreensão pudesse ser feita aqui (LEVINAS, 2002, p.95).

A impossibilidade do englobamento do infinito que interrompe a atividade de constituição da consciência ou do pensamento “coincidente”, se efetiva como “passividade mais passiva que toda passividade; como passividade de um traumatismo sob o qual a ideia de Deus fosse colocada em nós” (LEVINAS, 2002, p. 96). É essa ideia em nós que significa outramente. Ela tem uma significância independente de quaisquer esforços por conferir-lhe uma significação. E por significar, para si mesmo na sua alteridade e com anterioridade ao que podemos estabelecer como origem, ela se oferece como “anárquica, acessível no seu vestígio” (LEVINAS, 2002, p. 97). É, portanto, a partir dessa significância que Levinas propõe tomar-se como nova condição imprescindível para procurarmos o “sentido e a racionalidade”.

Talvez possamos dizer: trata-se de uma nova racionalidade ou de uma significação da diferença. A nova significação advinda do infinito nos faz exigências inusitadas “como se a ideia do infinito em nós fosse exigência e significação no sentido em que, na exigência, uma ordem é significada” (LEVINAS, 2002, p. 97). No ponto 4, “Divina comédia” aparece um extraordinário desdobramento da ideia do infinito. Os incisos 12, 13 e 14 articulam as noções de infinito com as de desejo, transcendência, tentando mostrar as possibilidades para a subjetividade que se constitui pelo despertar do infinito. O desejo do infinito se apresenta como a intriga que mantém o desejado separado do desejante ao mesmo tempo assegura a relação. Ele diz:

Para que o desejo além do ser; ou a transcendência não seja uma absorção na imanência que assim faria seu retorno, é mister que o desejável ou Deus fique em separado no desejo; como desejável-próximo, mas diferente-santo. Isso só é possível se o desejável me ordena ao que é o não-desejável, ao indesejável por excelência, a outrem (LEVINAS, 2002, p. 101).

REFERÊNCIAS

LEVINAS, E. **De Deus vem a ideia**. São Paulo: Editora Vozes, 2002.

_____. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Coordenador da tradução Pergentino s. Pivatto. Petrópolis –RJ: Vozes, 1997.

Bertrand Russell e o problema da existência de Deus

José Rodrigo Gomes de Sousa¹

RESUMO

A presente pesquisa tem como enfoque abordar a problemática da existência de Deus no pensamento de Bertrand Russell. A questão da existência de Deus no pensamento do filósofo inglês se encontra explicitamente no ensaio, Porque não sou cristão e outros ensaios sobre religião e assuntos correlatos. Russell afirma a não existência de Deus. Ele questiona o argumento da Causa Primeira, como também o argumento da Prova Teológica da Existência de Deus, os argumentos morais a favor da Deidade e o argumento quanto à reparação da injustiça e argui que tais prerrogativas que afirmam a existência de Deus são falsas. Assim, pretende-se expor, em certa medida, a crítica russelliana contra a existência de Deus. O método que será abordado no presente trabalho é o método bibliográfico que, por meio deste, visa corroborar com o esclarecimento acerca do problema abordado por Bertrand Russell com relação a existência de Deus. Nesse sentido, as críticas dirigidas por Russell contra uma Entidade criadora são bastante concisas. Deste modo, chega-se à conclusão de que é impossível provar a existência de Deus somente através de puros conceitos.

Palavras-chave: Existência. Deus. Crítica. Conceitos.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por objetivo em primeiro lugar fazer uma análise acerca da invalidade da Causa Primeira como argumento válido para provar a existência de Deus. Quando se faz referência ao argumento da Causa Primeira, inelutavelmente tende a fazer alusão ao pensamento de Aristóteles, onde o mesmo afirma que a causa de tudo é um motor imóvel que se move a si próprio e não é movido por nada, move as outras coisas mas não é movido por elas. Nesta perspectiva, o pensamento cristão filosófico mais precisamente a Patrística e a Escolástica absorveram o conceito da Causa Primeira e empregaram na sua argumentação para provar a existência de Deus. Consequentemente, o texto irá mais adiante tratar sobre a perspectiva como também o argumento da Prova Teológica da Existência de Deus, os argumentos morais a favor da Deidade e o argumento quanto à reparação da injustiça. De certa forma, Russell com esses argumentos tenta provar a não existência de Deus. Pode-se

¹ Graduado em Filosofia. Mestrando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. E-mail: gomez20souza@gmail.com.

perceber que a argumentação que Russell utiliza para fazer a sua afirmação contra a existência de Deus são argumentos embasados no racionalismo.

2 O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

2.1 O ARGUMENTO DA CAUSA PRIMEIRA

Bertrand Russell no ensaio *Porque não sou cristão e outros ensaios sobre religião e assuntos correlatos* argumenta de forma concisa de que o argumento da Causa Primeira não pode ser tido como válido, pois se toda causa tem um efeito e vice-versa, então, Deus por ser causa do mundo é efeito de outra causa. Não se pode fugir da lógica que é causa e efeito, a medida que se sai dessa lógica a argumentação de causa e efeito se torna falha. Ao afirmar que Deus não tem nenhuma causa ou que o mesmo não seja um efeito de uma causa se quebra o conceito de causa e efeito.

Talvez o mais simples e o mais fácil de compreender-se seja o argumento da Causa Primeira. (Afirma-se que tudo o que vemos neste mundo tem uma causa e que, se retrocedermos cada vez mais na cadeia de tais causas, acabaremos por chegar a uma Causa Primeira, e que a essa Causa Primeira se dá o nome de Deus). (RUSSELL, 1972, p. 10).

Ao chegar a essa Causa Primeira abruptamente se encerra o argumento de causa e efeito, não havendo possibilidade de transpassar essa “primeira causa de tudo”, neste caso, a lógica seria que a Causa Primeira tivesse uma causa e não que ela fosse causa de si mesma. Se ela é causa de si mesmo, usando a lógica, então, os objetos como também o mundo poderia ser causas de si mesmos.

Posso dizer que quando era jovem e debatia muito seriamente em meu espírito tais questões, eu, durante longo tempo, aceitei o argumento da Causa Primeira, até que certo dia, aos dezoito anos de idade, li a Autobiografia de John Stuart Mill, lá encontrando a seguinte sentença: “Meu pai ensinou-me que a pergunta ‘Quem me fez?’ não pode ser respondida, já que sugere imediatamente a pergunta imediata: ‘Quem fez Deus?’” Essa simples sentença me mostrou, como ainda hoje penso, a falácia do argumento da Causa Primeira. Se tudo tem de ter uma causa, então Deus deve ter uma causa. Se pode haver alguma coisa sem uma causa, pode muito bem ser tanto o mundo como Deus, de modo que não pode haver validade alguma em tal argumento. (RUSSELL, 1972, p. 10-11).

Assim, Russell demonstra que a arguição para torna válida a Causa Primeira é falha, pois nunca se chegará, seguindo essa lógica, a uma causa que se torne causa de tudo, “este, é exatamente da mesma natureza que o ponto de vista hindu, de que o mundo se apoiava sobre um elefante e o elefante sobre uma tartaruga, e quando alguém perguntava: ‘E a tartaruga?’, o indiano respondia: ‘Que tal se mudássemos de assunto?’”. (RUSSELL, 1972, p. 11). Desse modo, toda tentativa em dá validade a

essa argumentação consiste em um esforço nulo, sempre que se tenta encontrar uma causa última e necessária, chega-se a outro questionamento dessa causa e o círculo não se fecha.

2.2 ARGUMENTO DA PROVA TEOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Segundo Russel a prova teológica da existência de Deus se baseia na afirmativa de que “tudo no mundo é feito justamente de modo a que possamos nele viver, e se ele fosse, algum dia, um pouco diferente, não conseguiríamos viver nele. Eis aí o argumento da prova teológica da existência de Deus”. (RUSSELL, 1972, p. 12). Nesta perspectiva, utilizando o meio racional seria impossível afirmar tal prerrogativa, pois não há como afirmar tal argumento haja vista que o mesmo carece de experiência, esse argumento não poder ser provado, porque a experiência de viver em um mundo um pouco diferente deste não fora feito.

Toma ele, às vezes, uma forma um tanto curiosa; afirma-se, por exemplo, que as lebres têm rabos brancos a fim de que possam ser facilmente atingidas por um tiro. Não sei o que as lebres pensariam desse destino. É um argumento fácil para paródia. Todos vós conheceis a observação de Voltaire, de que o nariz foi, evidentemente, destinado ao uso dos óculos. Essa espécie de gracejo acabou por não estar tão fora do alvo como poderia ter parecido no século XVIII, pois que, desde o tempo de Darwin, compreendemos muito melhor por que os seres vivos são adaptados ao meio em que vivem. Não é o seu meio que se foi ajustando aos mesmos, mas eles é que foram se ajustando ao meio, e isso é que constitui a base da adaptação. Não há nisso prova alguma de desígnio divino. (RUSSELL, 1972, p. 12).

O que Russell coloca é que inadmissível se fazer ainda referência de que o mundo no qual se vive teve que se moldar a partir da melhor forma possível. Neste caso, remete-se a questão posta por Leibniz, de que este mundo é o melhor mundo dos mundos possíveis. Assim, o filósofo inglês questiona: “Achais, acaso, que, se vos fossem concedidas onipotência e onisciência, além de milhões de anos para que pudésseis aperfeiçoar o vosso mundo, não teríeis podido produzir nada melhor do que a Ku-Klux-Klan ou os fascistas?”. (Russell, 1972, p. 12).

De certa forma, Russell pode ser considerado um adepto da visão schopenhauriana quando o mesmo considera que o mundo tal qual ele é não consiste num mundo melhor, pois o mesmo possui defeitos, e, é inadmissível afirmar que a onipotência e a onisciência tendo milhões de anos não conseguiu fazer um mundo melhor, poderia assim introduzir a fala de Schopenhauer no discurso de Russell.

No entanto, deve-se primeiro observar que Schopenhauer procurava expor uma intuição ético-metafísica, ao seu ver apoiada na experiência, intentado ao mesmo tempo, apontar o ridículo da teoria otimista de que este seria o melhor dos mundos possíveis. Contra tal visão, a experiência

diária e histórica nos mostra uma série interrupta de guerras, a queda do justo e o triunfo do mau, a crueldade humana de todo o tempo etc. Logo, tal mundo é essencialmente sofrimento, de caráter irracional, está mais para o inferno do que para uma criação divina. (SCHOPENHAUER, 2002, p. 13).

É lógico que Russell não utiliza o argumento de Schopenhauer, mas ele por um lado ao se utilizar do argumento científico racional embasa a sua tese de que com a decadência do sistema solar a terra tende a ser um corpo semelhante a lua, um corpo frio e sem vida. Com o advento de um possível colapso do sistema solar, que não ocorrerá tão cedo, Russell questiona se realmente esse mundo é perfeito ou o melhor dos mundos possíveis, já que o mesmo pode ter fim. Desse modo, o filósofo inglês ressalta que é não para muitas pessoas não faz sentido pensar no termino desse mundo se o mesmo findará daqui a milhões de anos. De certa forma, a prova Teológica da Existência de Deus não tem nenhum sentido.

2.3 OS ARGUMENTOS MORAIS A FAVOR DA DEIDADE

Russell em primeiro lugar afirma que há três argumentos a favor da deidade, são argumentos intelectuais, segundo o mesmo, que no caso foi utilizado por Immanuel Kant. Russell acusa Kant de ter utilizado os três argumentos e produzir um outro argumento, um argumento moral.

Kant era como muita gente: em questões intelectuais, mostrava-se cético, mas, em questões morais, acreditava implicitamente nas máximas hauridas no colo de sua mãe. Eis aí um exemplo daquilo que os psicanalistas tanto ressaltam: a influência imensamente mais forte de nossas primeiras associações do que das que se verificam mais tarde. (RUSSELL, 1972, p. 13).

Assim, o que Russell tenta evidenciar é que Kant sobre influência pietista cria um argumento moral em relação a existência de Deus. Por outro lado, cita que a afirmação de que não pode existir o bem ou o mal sem que Deus exista não faz nenhum sentido, pois a certeza que se tem em relação a diferença do bem ou do mal se dá devido “ao fiat de Deus ou não?” (RUSSELL, 1972, p. 13). Por conseguinte, se a diferença se dá a existência de Deus ou propriamente ao seu fiat, isso quer dizer em certa medida que essa diferença que se coloca em relação ao bem e ao mal pode não existir para Deus. Neste sentido a diferenciação do conceito de mau ou de bom não pode está pautada na afirmativa de que Deus é bom. Se for levada em conta a afirmativa de que, segundo Russell, o mal em si tem algum sentido independentemente do fiat de Deus, desse modo, fica inviável essa afirmativa até porque “se dissermos tal coisa, teremos então de dizer que não foi apenas através de Deus que o bem e o mal passaram a existir, mas que são, em sua essência, logicamente anteriores a Deus”.

(RUSSELL, 1972, p. 13).

Portanto, se ao afirmar a possibilidade de que o bem e o mal surgiram anteriormente a Deus, neste caso, como afirma Russell é nitidamente possível dizer que fora um Ente mal que criara o mundo, como abordam os gnósticos, eles afirmam que o mundo não fora criado por um Deus bondoso, pelo contrário, por um Deus sem escrúpulos, por um Deus mal, mas se for levado a pé da letra, não fora um Deus mau, e sim, o mau Demiurgo, o arquétipo do universo.

2.4 ARGUMENTO QUANTO A REPARAÇÃO DA INJUSTIÇA

Quanto ao argumento de que a existência de Deus pode ser comprovada a partir de que é necessário que o mesmo exista para que haja justiça, esse argumento, de certa forma, não pode ser tido como válido. Para supor uma possível justiça é necessário também que haja uma vida futura para que esse argumento seja válido.

Na parte do universo que conhecemos há grande injustiça e, não raro, os bons sofrem e os maus prosperam, e a gente mal sabe qual dessas coisas é mais molesta; mas, para que haja justiça no universo como um todo, temos de supor a existência de uma vida futura para reparar a vida aqui na terra. Assim, dizem que deve haver um Deus, e que deve haver céu e inferno, a fim de que, no fim, possa haver justiça. É esse um argumento muito curioso. (RUSSELL, 1972, p. 14).

Neste caso, o que se supõe é uma possibilidade de inferno, sem muita certeza, para que haja justiça com relação a injustiça. Isso não quer dizer que o mesmo exista para que se tenha a possibilidade dos maus serem julgados e os bons por sua vez possam gozar de justiça diante da injustiça a que foram submetidos. A existência de Deus, de certa forma, não pode está pautada somente nessa prerrogativa.

Ainda Russell vê que esse argumento perante a ciência como algo não consistente: “se há aqui injustiça, é bastante provável que também haja injustiça em outras partes” (RUSSELL, 1972, p. 14), assim não é possível afirmar que pode ter um outro mundo além desse, afinal, mesmo a ciência tendo os seus avanços a mesma não pode afirmar nada, e mesmo que ela afirmasse o caráter que se coloca é um mundo transcendental e não físico.

Para o filósofo inglês “a maioria das pessoas acredita em Deus porque lhes ensinaram, desde tenra infância, a fazê-lo, e essa é a principal razão”. (RUSSELL, 1972, p. 14). Portanto, o que as pessoas buscam em relação ao argumento da injustiça se dá como uma forma de desejo de segurança. Neste ponto, tem-se a impressão de que se tem alguém a vigiar as ações das pessoas, daí a ideia da existência de Deus.

CONCLUSÃO

Quanto aos argumentos que Russell usa para contra argumenta os argumentos acerca da existência de Deus, os mesmos não são de uma forma incisiva como o faz Feuerbach e Nietzsche. Russell se utiliza da lógica científica para pôr em xeque o argumento da Causa Primeira, do Argumento Teológico, dos Argumentos morais em favor da Deidade, como também, quanto a reparação da injustiça.

O que Russell expõe é que é impossível provar a existência de Deus através dos argumentos científicos, pois os mesmos argumentos que da mesma forma que podem ser utilizados para provar a existência de Deus, podem de certa forma, ser contra argumentados, e isso implica em dizer que certos argumentos com a finalidade de provar a existência de Deus podem ser falhos como é o caso dos argumentos acima. Portanto, Russell de maneira simples afirma a não existência de Deus. Portanto, “afirmações metafísicas como ‘Deus existe’ ou ‘O Universo tem um propósito’. Uma vez que essas proposições são inverificáveis, não haviamentido em falar sobre elas. Afirmarões desse tipo eram sem sentido”. (STRATHERN, 2003, p. 16).

REFERÊNCIAS

RUSSELL, Bertrand. *Porque não sou cristão e outros ensaios sobre religião e assuntos correlatos*. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1972.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

STRATHERN, Paul. *Bertrand Russell em noventa minutos*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

Cristianismo e niilismo: duas coisas que rimam.

Robione Antônio Landim¹

RESUMO

A associação íntima entre as figuras do niilista e do cristão é um dos elementos centrais da filosofia nietzschiana. Sendo assim, a presente comunicação se propõe a investigar qual o conteúdo e a importância do liame que os une, bem como o significado nietzschiano de niilismo. Considerado o hóspede mais incômodo da existência humana, o niilismo é entendido como a desvalorização dos valores supremos. Quer dizer que ele é a decorrência da decepção quanto a uma suposta finalidade e sentido do vir-a-ser. Para Nietzsche, todas as formas de cultura elaboradas ao longo dos séculos como a moral, a metafísica, a arte e a religião se constituem como tentativas de salvar o humano do sofrimento, já que para o homem não é tanto o sofrimento em si mesmo insuportável, mas o sofrimento inexplicável. Mas ao conferir sentido à realidade, segundo Nietzsche, temos o sintoma de uma vida fraca e decadente. Nesse sentido, o cristianismo ao estabelecer o além, o absoluto, o transcendente, tomados como ideal, como sentido que salva as incertezas e contradições da vida, revela uma estrutura de pensamento religioso que opera enquanto forma niilista, isto é, como tentativa de afirmação de uma vida débil. Assim sendo, a religião cristã é interpretada como um perigo para a vida, pois, ao invés de compreendê-la como um fenômeno global, ela a interpreta de maneira parcial e, nessa parcialidade evoca outro mundo como razão para vivê-la.

Palavras-chave: Nietzsche. Cristianismo. Niilismo

INTRODUÇÃO

A relação íntima entre o niilismo e o cristianismo é um dos elementos centrais da filosofia nietzschiana. O objetivo principal deste trabalho, portanto, consiste em compreender em que sentido se dá essa associação, bem como apresentar o significado de niilismo. Considerado pelo filósofo como o mais sinistro de todos os hóspedes (NIETZSCHE, 2013, §2[127], p. 103), o niilismo é interpretado como a desvalorização dos valores supremos. A partir daí a noção de valor, entendida na contramão do pensamento metafísico, ganha relevância na medida em que revela o fundamento niilista dos valores e ideais que davam sentido ao homem na história

¹ Mestre e Doutorando em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Bolsista da Capes

do Ocidente. Nesse âmbito, o cristianismo e platonismo se fundem numa unidade, de modo que o filósofo o compreende em relação ao niilismo. Enquanto platonismo para o povo, o cristianismo coloca o centro de gravidade da vida, não na vida, mas no além – no nada. Ao estabelecer o além, o absoluto, o transcendente, tomados como ideal, como sentido que protege a vida de suas mazelas, o cristianismo se mostra como uma estrutura de pensamento que opera enquanto forma niilista, isto é, como tentativa de afirmação de uma vida débil. Assim sendo, a religião cristã é interpretada como um perigo para a vida, pois, ao invés de compreendê-la como um fenômeno global, ela a interpreta de maneira parcial e, nessa parcialidade evoca outro mundo como razão para vivê-la.

1. NIILISMO E A DESVALORIZAÇÃO DOS VALORES SUPREMOS

O niilismo não é um termo peculiar ao pensamento de Nietzsche, pois já era utilizado antes mesmo dessa filosofia. Embora Jacobi seja considerado o principal responsável por introduzir filosoficamente a palavra niilismo, é com Turgueniev, escritor russo, que o conceito ganha popularização, sobretudo em aspecto político-social. Mas é a partir do pensamento de Nietzsche que ele se torna objeto de uma explícita e madura reflexão filosófica. Qual a compreensão de Nietzsche por niilismo? No fragmento de outono de 1887, ele é entendido como a desvalorização dos valores supremos: “*Niilismo: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’ que significa niilismo? – o fato de que os valores supremos se desvalorizaram*” (NIETZSCHE, 2013, §9[35], p. 289). Mas por que os valores se desvalorizaram? Qual o sentido dessa ruína? A partir daquela descrição, fica evidente o quanto a noção de valor é relevante para a compreensão desse fenômeno em Nietzsche. Daí a necessidade primeira de interrogar o que venha ser valor. Na medida em que se lança luz sobre essa questão, o porquê e o sentido da desvalorização dos valores também são iluminados.

A maneira nietzschiana de conceber o valor rejeita o modo pelo qual o pensamento metafísico o entende. Cabe, então, definir qual é o ponto de vista metafísico sobre o valor, para, em seguida, vislumbrar qual a visão de Nietzsche. Metafisicamente o valor é considerado enquanto uma realidade dada e, por isso, desejável como um ideal ao que toda a vida humana precisa se submeter, a fim de assegurar para si mesma no preenchimento desse ideal uma meta de vida. No transcurso de nossa cultura socrático-cristã, a razão é considerada como sendo superiora em relação aos sentidos, que são vistos como fonte de engano, de ilusões. Essa superioridade confere a ela o caminho que leva à virtude, à felicidade; além disso, acreditavam também que por meio dela, tão somente pela razão, se chegavam

às essências das coisas, à verdade.

Nietzsche, entretanto, se posiciona criticamente em relação a essa concepção dos valores, procurando realçar a absoluta inexistência daquela realidade metafísica que determina o ser do valor. Assim, os valores, em sua reflexão não são considerados como algo objetivamente dado, como uma realidade em si. Configuram-se desta maneira, porque, “foram falsamente *projetadas* na essência das coisas” (NIETZSCHE, 2012, §11[99], p. 38). Na visão nietzschiana, o valor é estimado e instituído por determinadas perspectivas em favor da conservação da vida: “o que valem os nossos juízos de valor e as nossas tabelas de valores como tais? [...] – Resposta: para a vida” (NIETZSCHE, 2013, §2[190], p. 134).

Mas em que medida é possível afirmar que os valores são “resultados de determinadas perspectivas”? Até que ponto sustentar tal afirmação não faz com que o discurso nietzschiano recaia na suposição metafísica de inserir um suporte ontológico por detrás do valor? Nietzsche ao assumir que os valores são “resultados de determinadas perspectivas” não repete o procedimento da suposição metafísica, pois, sua maneira não centra o valor em uma realidade antropocêntrica ou subjetiva (AZEREDO, 2012, p. 74). Por que não? A concepção de valor em Nietzsche não é mais concebida de forma metafísica porque nos remete a uma outra instância que determina as produções. Estas não são mais frutos de um exercício lógico-racional. Aqui a razão não representa aquele fundamento capaz de indicar tanto as condições de possibilidade para um conhecimento seguro, quanto de guiar as ações concretas humanas. Em outras palavras, a razão não exerce mais aquele domínio que ela adquiriu na modernidade, sobretudo com e a partir da filosofia cartesiana, que na leitura de Heidegger tornou-se decisiva para a fundamentação da metafísica moderna, afinal, “Sua tarefa foi *fundar o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como autolegislação segura de si mesma*” (HEIDEGGER, 2007, p. 108). Sendo assim, interpretar, especificamente interpretar valores, como qualquer outra produção humana, conforme Nietzsche, é resultado de “um sintoma de determinadas constelações fisiológicas, bem como de um determinado nível de juízos dominantes” (NIETZSCHE, 2013, §2[190], p. 134). Ou seja, quem interpreta não é um existente movido pela cognição², mas as lutas entre os diversos impulsos existentes

2 Segundo Vânia Dutra de Azeredo, a recusa de Nietzsche em conceder ao estado consciente [o pensamento] a medida da significação sinaliza um elemento importante a fim de evidenciar que tal filósofo ultrapassa os pressupostos da modernidade e inaugura uma nova dimensão da filosofia ao considerar toda produção humana como interpretação e ao remeter ao corpo o primado da significação. Porém, adverte que Nietzsche ao tomar o corpo como guia não parte de uma unidade como parâmetro, mas adota como medida de sua apreciação a multiplicidade instintual que compõe um organismo. A relevância, para ela, dessa nova postura não é assegurar à filosofia nietzschiana uma posição privilegiada de descrição da realidade, mas rejeitar tanto uma posição de neutralidade que captaria o mundo como um dado prévio quanto à afirmação de uma relação impositiva do homem com o mundo (AZEREDO, V. D. de Nietzsche e a modernidade: ponto de virada. In: MARTINS, A.; SAN-

no interior de todo acontecimento, como em uma interpretação.

Nesse sentido, a concretização de uma determinada interpretação é um modo de comportar-se desses impulsos, que mediante ao confronto e sob o controle de um único princípio de ordenação se impôs de forma dominante, resistindo ao embate de outros. Quer dizer que são os nossos impulsos que, em luta permanente, configuram interpretações. Cada interpretação é sempre o apoderar-se de uma perspectiva entre tantas possíveis, cuja base é dada pelas forças e vontades de potência que em contínua disputa constituem aquilo que chamamos homem. A hegemonia de uma determinada força em relação às outras implica de antemão na constituição de uma interpretação e uma avaliação que criam estimativas de valor (AZEREDO, 2003, p. 48). Por isso, entende-se, neste contexto, o porquê do valor não ser evidenciado como uma realidade dada, mas, ao contrário, demonstrado como instituído por um instinto dominante, pela vontade de poder. Esta, em consonância com Marco Antônio Casanova (2012, p. 39-45), não significa nenhuma entidade extrínseca à dinâmica de configuração da realidade, muito menos como uma essência interpretativa externa ao movimento de instauração do valor. Ela se mostra, então, como comum-pertencente no acontecimento mesmo da interpretação e não para além desta dinâmica de estruturação de valor.

Uma vez definido o modo pelo qual Nietzsche entende o valor, cabe ainda discutir por que os valores supremos se desvalorizam?

Ao pensar a noção de valor de modo radical, Nietzsche deixa entrever que os valores desde o início era da ordem da ficção, isto é, resultado de uma perspectiva produzida no tempo antes que se universalizasse e não uma realidade em si. Portanto, ao desfetichizar a ideia de valor em si, todos os valores supremos que davam sentido ao mundo sucumbiram ao caráter niilista, ou seja, o nada se mostrou como a verdade de tais valores (GIACOIA, 1997, p. 35). Deste modo, o niilismo nietzschiano se constitui como um processo histórico, o processo fundamental da história ocidental. “À medida que tem conduzido o processo histórico de evolução da humanidade, o niilismo está sempre presente, coincidindo com ela e constituindo a enfermidade do homem contemporâneo” (JULIÃO, 2006, p. 17)³. A crise dos valores, portanto, nada mais é do que tornar explícito algo que já estava latente desde o início, a vontade de nada.

TIAGO, H.; OLIVA, L. C. (Orgs.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 203-226).

3 Entretanto, neste mesmo artigo Julião reconhece que a interpretação deleuziana do conceito de niilismo em Nietzsche possui sua peculiaridade, a saber, “para Deleuze, há uma supressão, uma extirpação do niilismo, o que não nos parece ser muito claro em Nietzsche, pois neste, o niilismo é um estado sempre presente, é um obstáculo que se oferece constantemente para ser superado” (JULIÃO, 2006, p. 23).

A passagem do anúncio da morte de Deus ilumina bem o fundamento niilista dos valores. Mais ainda, ela questiona a maneira de pensar metafísica, apontando justamente para a ausência de um fundamento último que garantia uma ordem objetiva do mundo. Isso porque, na história do pensamento ocidental Deus é considerado como um “lugar” (que no fundo é um não-lugar por se furtar à historicidade) capaz de descrever de modo adequado a estrutura da realidade. Noutras palavras, a concepção divina no interior da tradição metafísico-cristã de pensamento, determina um fundamento ontológico, assegurando o ente enquanto um ente criado⁴. Não obstante tenha efetivado o anúncio da morte de Deus, este grande acontecimento ainda não chegou aos ouvidos dos homens. Quer dizer que quando seria oportuna a transvaloração dos valores, eis que um sinal de fraqueza se manifesta, ou seja, o niilismo incompleto entra em cena depositando novos ideais (Progresso, Razão, Felicidade) nos lugares dos outros que decaíram. Para se tornar completo faz-se necessário ao niilismo ir ao extremo: reconhecer que não há nenhum “em si”. O reconhecimento apenas da decadência dos valores supremos torna-o ainda niilismo passivo, incapaz de prosseguir o processo de destruição de valores. Todavia, na medida em que se expõe contra o modo de vida em vigor até aqui, ele sai de uma posição passiva para se evidenciar enquanto niilismo ativo: como força ativa capaz de estimular a desvalorização e conceder lugar a novas formas de valoração, as quais são conscientes de sua própria natureza hermenêutica.

Portanto, convém destacar que o niilismo nietzschiano é ambíguo (NIETZSCHE, 2013, §9[35], p. 289). Ela não indica apenas a decadência, a falta de sentido, mas também é sinal de força, preludia uma nova postura do homem. Dito de outro modo, o pensamento niilista de Nietzsche “se move entre dois extremos: da perspectiva da negação da vida – de seus sentidos e valores – à perspectiva da suprema afirmação do mundo e da vida” (ARALDI, 2004, p. 33). Assim, cabe perguntar qual desses sinais o cristianismo se relaciona.

2. NIILISMO RIMA COM O CRISTIANISMO

O contexto histórico-cultural de Nietzsche é fortemente dominado por uma visão de mundo positivista, cientificista, naturalista e empirista. Mesmo assim este pensador não se consagrou como um representante das ciências positivistas, a ponto de torná-las a meta do desenvolvimento da humanidade. Ao contrário, sua filosofia se constituiu um olhar crítico para com o seu tempo. É com esse espírito crítico,

4 A noção de “Deus”, nesse sentido, não é apenas uma entidade religiosa que se mantém exclusivamente no âmbito de realização de nossas crenças, mas ela representa a causa primeira, o fundamento do ser. Assim, o aforismo 125 d’ *A gaia ciência* (2001) não é uma demonstração do ateísmo, mas coloca em questão esse sentido de divino, enquanto uma ideia reguladora, de fundamentação absoluta.

então, que Nietzsche se relacionará com o cristianismo. Mas que cristianismo é esse que Nietzsche se volta ferozmente numa posição de anticristo e que se relaciona com o niilismo?

O cristianismo é lido como fenômeno moral no sentido de ter sido a matriz que plasmou a civilização ocidental. Esta é entendida por Nietzsche como uma prolongação natural do cristianismo. De que maneira isso se dá? Sobretudo a partir das ideias modernas, como a de progresso, de cientificidade e de socialismo. Para nosso pensador, estas representariam uma realização do cristianismo, na medida em que explicitam, enquanto ideal a ser alcançado, uma determinada concepção de verdade que no seu íntimo é castradora da multiplicidade do real. Por estar presa a exigência de um ideal para a vida, Nietzsche encara a modernidade bombeada por sangue de teólogos (NIETZSCHE, 2007, §10, p. 16).

A presença de ideais na modernidade como um dado inquestionável evidencia não apenas o cristianismo como aquele que modelou a civilização ocidental, mas também sinaliza o quanto este se mostra como um “platonismo para o povo”. À maneira platônica, o cristianismo é concebido em função dos transmundos, ou seja, de considerar como verdadeiro o que se identifica ao estável e como falso o que é associado à aparência. Ao invés do tácito platonismo que incorre a exigência de um ideal, nosso autor propõe dirigir atenção para a inocência do vir-a-ser, visto que os valores e os sentidos absolutos negam o caráter múltiplo, caótico da existência. Isso, contudo, não significa amor ao mundo sensível simplesmente, mas revelar o nada como fundamento daqueles ideais. Por isso, o niilismo deve ser compreendido como consequência dos nossos valores e ideais até agora, como resultado de uma interpretação que, ao longo do tempo, se fez determinante, qual seja, a moral cristã: “da moral cristã que se esconde o niilismo” (NIETZSCHE, 2013, §2[127], p. 103).

Mas em que medida o cristianismo fomentaria o niilismo? E que tipo de niilismo ele se relaciona? Ao manter e reproduzir a confiança nos ideais, típicos do platonismo, que concebe o mundo de maneira petrificado, isto é, compreende-o sem o movimento ou, então, lendo o movimento como algo falso no mundo, cristianismo encontra-se de mãos dadas com o pensamento platônico que sacraliza essa concepção de mundo, compreendendo o ser como uno, eterno e imutável, um “Deus do monótono-teísmo” (NIETZSCHE, 2007, §19, p. 24). Essa sacralização contribui do ponto de vista da filosofia nietzschiana para uma visão de mundo um tanto enfraquecida, pois, sua compreensão se mostra como castradora da multiplicidade, ou seja, da realidade como devir. Sendo assim, o cristianismo na medida em que se limita a ser “um platonismo para o povo”, ele assume, em nossa época, a forma do niilismo. Ao negar a vida, a natureza, nossos impulsos, instintos e afetos em prol de um “mundo verdadeiro”, o cristianismo se mostra como niilismo incompleto, pois

retarda o que foi decidido com a “morte de Deus”, a saber, alijar o “em si”.

Qual a consequência de se afirmar o nada? Segundo Nietzsche é negar a vida, pois esta é despojada de seu centro de gravidade em direção do “além”, do nada. Nessa perspectiva, o cristianismo significa uma tendência hostil à vida, isto é, oposto àquilo que, na leitura nietzschiana, mais caracteriza a vida em seu interior, a vontade de poder.

De acordo com Nietzsche, o cristianismo também cresceu como continuação do judaísmo, enquanto uma história típica da desnaturação dos valores, marcado pela desvalorização da realidade. No entanto, o contexto judaico não é para o cristianismo apenas um horizonte externo ao que está acontecendo; marca também o ponto de negação, de ódio contra a Igreja judia (VALADIER, 1982, p. 291). Sendo assim, a própria prática de Jesus, a saber, em negar todos aqueles preceitos, rituais, enfim, toda aquela doutrina eclesiástica judia, revela um cristianismo que possui laços de parentesco com o niilismo, isto é, um não pronunciado contra tudo o que era sacerdote e teólogo. No entanto, a partir da morte de Jesus na cruz foi sendo construído um “novo” cristianismo, aquele inventado por Paulo que também rima com o niilismo, uma vez que desloca o centro da existência de Jesus *para trás* dessa existência – na *mentira* do Jesus ‘ressuscitado’.

Portanto, considerar o niilismo e o cristianismo como duas coisas que rimam não implica em dizer simplesmente que religiões, morais são representações falsas e mentirosas. Trata-se de perscrutar que determinado tipo de vida esses que assim valorizam e interpretam correspondem.

CONCLUSÃO

No horizonte do pensamento nietzschiano o niilismo significa a experiência da decadência dos valores supremos. Na medida em que a supremacia desses valores se vê posta em xeque, ela revela o niilismo dos fundamentos sobre os quais a história do Ocidente foi construída. O niilismo se mostra, então, como um processo lógico da cultura ocidental. Desse modo, a filosofia nietzschiana se revela crítica a tudo que até agora foi venerado pela humanidade, mas também como um convite a apreciar tudo o que foi por ela negado. Com o propósito de auscultar ídolos, Nietzsche se volta para o cristianismo encarando-o para além de um conjunto de doutrinas e dogmas religiosos. Assumido como platonismo para o povo, a religião cristã se relaciona com o niilismo na medida em que é aversivo à existência em sua totalidade. Ela desloca do centro de gravidade da vida em direção a uma outra esfera que não ela mesma. Nesse deslocamento, a vida fica reduzida a um valor de nada. Ela é negada.

REFERÊNCIAS

ARALDI, C. L. **Niilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. 2ª. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

_____. A interpretação em Nietzsche: perspectivas instintuais. **Cadernos Nietzsche**, n.12, p. 71-89, 2002. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/itemlist/category/14-n-12-2002>>. Acesso em: 29 jul. 2015.

_____. Nietzsche e a modernidade: ponto de virada. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. (Orgs.). **As ilusões do eu**: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 203-226.

CASANOVA, M. A. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. **Cadernos Nietzsche**, n. 10, p. 27-47, 2001. Disponível em: < <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/itemlist/category/12-n-10-2001>> Acesso em: 29 jul. 2015.

GIACOAIA JUNIOR, O. **Labirintos da alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JULIÃO, J. N. A interpretação deleuziana do conceito de niilismo em Nietzsche. *Revista Universidade Rural*: Série Ciências Humanas, Seropédica, RJ: EDUR, v. 28, n. 1-2, p. 16-24, jan.dez., 2006.

NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos**: 1885-1887. Volume VI. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Fragmentos póstumos**: 1887-1889. Volume VII. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **A gaia ciência**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

VALADIER, P. **Nietzsche y la critica del cristianismo**. Madrid: Eiciones Cristiandad, 1982.

Diálogos filosóficos medievais: espaço público de discussão ou reafirmação da superioridade da fé?

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo¹

RESUMO

*Na esteira platônica, diversos filósofos medievais desenvolveram obras na forma dialógica. Mas, ao invés de questões filosóficas debatidas racionalmente entre representantes de diferentes escolas, no Medievo a temática central tornou-se a religião. Dentre as principais, temos Pedro Abelardo *Diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão* e Yehuda Halevi *O Kuzari* (século XI), Raimundo Lúlio, *Diálogo entre o gentio e os três sábios* (séc. XIII), que serão aqui abordados e Nicolau de Cusa *De Pace Fidei* (século XV). Todos foram compostos durante a presença islâmica na Europa, além da judaica, anterior e constante. Mantêm em comum a proposta de discussão da religião originária do autor em duas frentes: com a filosofia e com as demais religiões. Os dois primeiros são contemporâneos, mas enquanto o cristão Abelardo escreve na França, o judeu Halevi na Espanha islâmica. Lúlio receberá a influência de ambos já na época da Reconquista Cristã da Península Ibérica. Esta comunicação se propõe a analisar os objetivos desses diálogos, investigando se há através deles uma proposta de construção de um espaço público de diálogo inter-religioso ou se o estilo é mero subterfúgio para a defesa da fé dos autores, frente às demais religiões e à própria filosofia.*

Palavras-chave: Abelardo. Halevi. Lúlio. Diálogo interreligioso. Filosofia e religião.

INTRODUÇÃO

O modelo dialógico platônico influenciou em muito os filósofos medievais. Principalmente antes da “virada aristotélica”, que se inicia no final do século XII, a filosofia de matriz platônica e neoplatônica era predominante e, assim como suas idéias, o formato foi bastante utilizado no Medievo. A partir do século XIII, a influência aristotélica se impõe com os seguidores de Averróis, Maimônides e Tomás de Aquino. Na esteira do platonismo, diversos filósofos medievais desenvolveram obras na forma dialógica. Mas, além das questões filosóficas debatidas racionalmente entre representantes de diferentes escolas, como ocorreu na filosofia helenística, durante a Idade Média, as grandes temáticas se voltaram às questões religiosas. Dentre os principais diálogos do período, contamos com obras como *Diálogo entre um filósofo*,

¹ Doutora em Ciências da Religião; pós doutorado em Filosofia Medieval. Professora adjunta do departamento de Filosofia – UNIFESP. cavaleirodmacedo@uol.com.br

um judeu e um cristão de Pedro Abelardo (1079-1142), *O Kuzari* do judeu espanhol Yehuda Halevi (1070-1141), que são praticamente contemporâneos; o *Diálogo entre o gentio e os três sábios* de Raimundo Lúlio (Ramón Llull 1232-1315) e bem mais adiante, mas podendo ser incluído entre as obras de mesmo gênero, o *De Pace Fidei* de Nicolau de Cusa (1440-1464)². Nossa proposta é investigar se há nesses textos uma proposta real de construção de um espaço público de diálogo inter-religioso ou se o estilo adotado é mero subterfúgio para a defesa da fé dos autores, tanto frente às demais religiões quanto à própria filosofia. Em virtude do pouco espaço de que dispomos, e do objetivo principal de nosso texto, serão aqui abordados somente as três primeiras obras citadas.

Cabe introduzir essa discussão com uma breve explanação do contexto histórico que cerca a produção destas obras. Os três diálogos foram compostos em locais geograficamente próximos e durante o período da presença islâmica na península ibérica. Mas, ainda assim, há importantes diferenças quanto ao domínio político islâmico ou cristão e os territórios reconquistados, além da presença judaica, mais ou menos expressiva, fruto esta de diáspora anterior e constante em toda a Europa. Esse contexto justifica, portanto, o fato de que os dois autores espanhóis – Halevi e Lúlio – apesar da distância de mais de um século entre suas obras, incluam um debatedor independente de origem islâmica. Abelardo, por outro lado, bem como seu predecessor Gilbert de Westminster, ao viver numa Europa que jamais sentiu em suas terras a presença muçulmana, limita seu diálogo ao cristão, o judeu e o filósofo.

1. OS DIÁLOGOS: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS:

Uma das questões que chama a atenção é a figura do “filósofo”, personagem comum às três obras, e que nos conduz a questionar a quem exatamente estavam se referindo estes autores ao conferir este título independente de confissão religiosa. Numa atmosfera permeada pelas discussões de fé, soa um tanto estranho uma presença laica que dificilmente podemos associar a uma das escolas de pensamento do período, sem relacionar a uma das vertentes monoteístas.

Outra semelhança importante é a ambientação inicial um tanto fantasiosa que pode ser observada nos três diálogos. Referimo-nos aqui a essa ambientação como fantasiosa, não com sentido pejorativo, mas para pontuar a necessidade da imaginação como mediadora necessária para a recepção e comunicação da

² Menos conhecido, mas podendo ser considerado um precursor, pouco anterior ao diálogo de Abelardo, temos também o *Disputatio Iudaei et Christiani* de Gilbert de Westminster (Cf. MAGNAVACCA, In ABELARDO, 2001 p. 51).

inspiração divina³. Abelardo refere-se a estar relatando algo contemplado através de uma visão noturna (*Aspiciebam in visu noctis*); Halevi conta um sonho de um rei estrangeiro e Lúlio ambienta seu diálogo num bosque mágico, no qual uma mulher montada em um cavalo surge ao lado de uma fonte rodeada por cinco árvores.

Em termos de conteúdo, estes diálogos mantêm também em comum a proposta de discussão da religião de origem dos autores, de um lado, com a filosofia, e de outro, com as demais religiões presentes no período. Conforme já apontado, os dois primeiros são contemporâneos, mas enquanto o cristão Abelardo escreve na França cristã, o judeu Halevi reside na Espanha islâmica. Já Lúlio receberá a influência de ambos numa época posterior marcada pela Reconquista Cristã da Península Ibérica.

O diálogo de Abelardo inicia-se nessa visão noturna, que pode ser entendida aqui como sonho lúcido, no qual se lhe acercam um filósofo, um judeu e um cristão que discutiam sobre suas crenças, solicitando sua participação como juiz da disputa. Fica claro, pela apresentação dos personagens que os três acreditam em um Deus único. Talvez isso tenha conduzido muitos estudiosos a associarem a figura do filósofo com os muçulmanos, mas nenhuma referência aponta para isso, além de uma passagem em que o judeu a ele se refere como “filho de Ismael”. Em suas palavras, entrevemos somente o conhecimento das obras Neoplatônicas e outras de domínio comum na época. Uma hipótese seria a de que Abelardo estivesse tentando caracterizar a filosofia islâmica como mais distante dos argumentos de autoridade e mais voltada à razão, coisa que poderia estar sugerindo como modelo para o Cristianismo⁴. Mas, ao analisarmos os outros dois diálogos, verificamos que a figura do filósofo permanece, mesmo quando a de um representante do mundo islâmico é acrescentada. Assim sendo, esta figura pode estar também se referindo ao pensamento grego, desprovido de fontes religiosas. Outra passagem interessante é a da justificativa de ter sido o autor escolhido, mesmo sendo cristão, para julgar esta disputa: os debatedores afirmam que não haveria como encontrar sábios com conhecimento suficiente senão em um dos grupos que disputavam.

Apesar de Abelardo tentar expor uma discussão justa, notamos que há certa

3 Há que lembrar que, longe de se referir a uma elucubração mental infrutífera ou devaneio, a imaginação/phantasía é definida por Aristóteles como uma faculdade da alma, cuja função é a representação pelas imagens/phantasmata e que é essencial ao pensamento, enquanto intermediária entre este e a sensação. (Ver ARISTÓTELES, *DA*, II, 432a3-14). Durante a Idade Média, as teorias sobre a Profecia marcaram a importância da imaginação, como necessária à recepção ou à transmissão do conhecimento profético, como faz Maimonides (MAIMONIDES, 1956, II, IV, p. 158 et seq.).

4 “Junto a dicha referencia indirecta a su carácter de musulmán, existe en toda la obra una sola referencia directa a dicha condición. Ésta no es puesta en boca del propio filósofo, sino en una referencia del judío al filósofo como hijo de Ismael. Resulta sin embargo difícil comprender por qué Abelardo introduce un filósofo islámico, si la fe de éste no va a desempeñar papel alguno en la discusión. ¿Intenta mostrarnos un filósofo islámico en cierta medida ‘secularizado’ mediante el ejercicio de la filosofía, proponiéndolo así como modelo para el mundo cristiano?” (SVENSSON, 2007, p. 142)

predisposição interpretativa através das palavras do judeu. Por exemplo, ao falar sobre a questão da circuncisão –a marca do pacto entre Deus e a comunidade de Israel – o judeu se mostra apreensivo. A imagem que Abelardo nos transmite é de que a circuncisão seria um sacrifício doloroso e sem sentido, posição esta expressa nas próprias palavras do judeu⁵.

O diálogo de Halevi começa também com a alusão a um sonho ou visão. O Kuzari “Livro da prova e fundamento da religião menosprezada” narra a história de um Rei que se converte ao judaísmo. Em sonhos, surge repetidamente ao rei um anjo que diz: “tua intenção agrada ao criador, mas as tuas obras não lhe são gratas”(HALEVI, p. 17). Diante de tal situação, o Rei começa a se preocupar e decide convocar três eruditos, um filósofo, um cristão e um muçulmano para se informar a respeito de suas crenças e obras, tentando assim compreender aquilo que o anjo lhe dissera. E assim tem início o primeiro discurso. Não considerando satisfatória a resposta obtida daqueles sábios, o Rei manda chamar um judeu. A partir desse ponto, o diálogo prossegue, discutindo e aprofundando questões referentes à filosofia e às doutrinas da religião judaica.

No segundo discurso, Halevi apresenta a questão dos atributos de Deus e da teologia negativa, discute sobre a alma e a necessidade da razão e do entendimento. Afirma que para a verdadeira fé, é necessário que o temperamento esteja disposto e preparado para receber o que procede dos âmbitos mais elevados. Para ele, aquele que recebe a Lei com o coração perfeito é mais excelente do que aquele que se dedica a especular sobre ela somente através da razão. Conforme Halevi, a relação entre Deus e o crente é semelhante à união da alma com o coração. Encerrará o segundo discurso com a importância do idioma hebraico. No terceiro discurso, afirma que o homem religioso deve agir ao contrário dos filósofos que se afastam do mundo para supostamente purificar seus pensamentos. O homem religioso não deve agir assim, pois isso conduz à doença do corpo e da alma. Segundo Halevi, o homem piedoso deve contribuir para satisfação de cada faculdade, fornecendo às inferiores o que lhe corresponde como o descanso, o sono, a vigília e o movimento nas ações mundanas. Nota-se que aqui ele questiona os modelos de vida contemplativa da filosofia antiga e monástica do Cristianismo, radicalmente opostas ao modelo de ação comunitária defendida pela maioria dos sábios judeus. No quarto discurso, Halevi se atém à questão do conhecimento, especificamente de Deus. O Rei indaga ao sábio como se pode designar aquele sobre o qual não se tem qualquer conhecimento e cujo ser se constata somente através de suas obras. O sábio judeu responderá que é possível conhecê-lo por conhecimento profético e visão espiritual, pois as provas e razões

5 Por ser um diálogo escrito no final da vida, podemos imaginar que Abelardo, intencionalmente ou não, associa a circuncisão com os sentimentos que tem acerca de sua própria castração.

intelectuais de nada valem. Aqui Halevi revela seu lado mais fideísta, apresentando como modelo de conhecimento o patriarca Abraão que teria abandonado as especulações intelectuais e se dedicado à busca prática da vontade de Deus. Mais um ataque à filosofia e à teologia racional na sua tentativa de demonstrar a existência de Deus. No quinto e último discurso discute algumas afirmações centrais da filosofia de seu tempo: afirma que as quantidades e as qualidades das coisas sensíveis podem ser alcançadas por meio dos sentidos e concorda com Aristóteles quanto à tripartição da alma. Afirma que tudo que tem forma inteligível é substância incorpórea subsistente por si, e assim é a alma em sua perfeição.

Como podemos notar, os temas abordados por Halevi no diálogo não diferem substancialmente dos temas abordados pela filosofia de sua época, embora o uso que deles faz seja no sentido de criticar a filosofia, entendendo-a como dispensável frente à riqueza de conhecimento acessível à religião. Dos três autores é o mais radical nessa questão, quase não podendo ser classificado como filósofo. Vale ressaltar ainda que, concomitantemente à exposição das doutrinas judaicas e dos paralelos e críticas à filosofia, Halevi aponta críticas às demais religiões. Justamente através destas, convencerá o Rei de que o judaísmo é a religião matriz dos demais monoteísmos e a única verdadeiramente revelada por Deus.

O diálogo de Lúlio, também começa evocando uma imagem fantástica. Conta o autor em seu livro a história de um gentio que caminhava errante, atormentado pelas considerações e dúvidas sobre a morte. Num bosque, onde se encontravam também três sábios, pertencentes cada um deles a uma das vertentes religiosas monoteístas, encontrará a imagem fantástica de uma fonte que regava cinco árvores repletas de flores. “Junto à fonte havia uma mulher muito bela, nobremente vestida, cavalcando belíssimo cavalo que bebia na fonte” (LULIO, 2001, p. 45). Esta mulher apresentou-se a eles como a Inteligência e os sábios indagaram sobre as árvores, as flores e as letras que estavam inscritas em cada uma das flores.

A primeira árvore com 21 flores representava Deus e suas virtudes incriadas. A segunda, 49 flores, representava a combinação entre as virtudes incriadas e as “sete virtudes criadas pelas quais os bem-aventurados alcançam a felicidade”. A terceira, também com 49 flores, combinando as virtudes criadas e os vícios, e assim por diante. A cada uma dessas árvores são atribuídas certas condições lógicas, as subsequentes dependentes das anteriores. Com este esquema das árvores, Lúlio quer expor a sua lógica peculiar, denominada *ars combinatoria*, aplicada às questões éticas. Prosseguindo no propósito da obra, os três sábios se dispõem a demonstrar ao gentio descrente, através da arte combinatória aplicada às flores das árvores, a existência da vida após a morte, de uma justiça divina e um mundo vindouro.

2. A FILOSOFIA E A POSSIBILIDADE DE DIÁLOGO:

A proposta deste trabalho é analisar duas questões nesses diálogos: a discussão das relações entre filosofia e religião e a possibilidade do diálogo inter-religioso. Se fôssemos tentar interpretar a posição dos autores com base na história de vida de cada um deles, concluiríamos rapidamente o seguinte: quanto à primeira questão, muito provavelmente Abelardo, por ser um filósofo, inclusive um lógico, seria mais tendente a uma relação mais harmônica entre filosofia e religião do que os demais, especialmente Halevi; e quanto à segunda questão, concluiríamos que não haveria uma proposta real de diálogo nestas obras, já que Abelardo é tão profundamente cristão quanto Halevi é devotado ao judaísmo, e Lúlio foi um pregador, defensor do Cristianismo e profundamente comprometido com o trabalho de conversão. Mas, ao nos dedicarmos aos diálogos, percebemos que há diferenças significativas nas abordagens. Quanto à relação entre filosofia e religião, pouca diferença, além da já apontada, pode ser notada entre os três. Todos se utilizam do conhecimento filosófico disponível na época para a defesa das crenças religiosas e nenhum deles confere especial importância ao pensamento filosófico independente do pano de fundo monoteísta. A filosofia é um instrumento de justificação racional da fé e nenhum deles se abstém de criticar certas teorias fundamentais do pensamento antigo, especialmente as de cunho aristotelizante.

Quanto à possibilidade da proposta efetiva de um diálogo inter-religioso, notamos uma diferença marcante entre os textos. A situação inicial expressa por Abelardo é uma situação de discórdia que apela para um juiz cristão com alguma pretensão de imparcialidade. Halevi retrata um rei que se descobre em pecado e por isso convoca sábios para aconselhá-los, mas não há propriamente discussão entre eles. Assim, enquanto os dois primeiros retratam uma situação de disputa, Lúlio, já no início de seu diálogo, busca manter uma postura de respeito frente às demais religiões, dado que, quando os sábios se apresentam ao gentio, este reage com estranhamento ao fato de que aqueles não compartilhavam da mesma fé. Esta postura já aponta para a perspectiva subjacente do autor de que, ainda que acredite que o Cristianismo seja a religião mais correta, nas outras, embora haja erros, não há essencialmente pecado⁶ que venha a gerar grandes danos futuros, ao contrário da situação depressiva do gentio.

CONCLUSÃO

Em relação ao final dos diálogos, também é importante salientar o mesmo

⁶ Alexander Fidora entende o autor como “precursor do inclusivismo” (FIDORA, 2008, p. 231)

que já apontamos quanto ao início. Infelizmente a obra de Abelardo é considerada inacabada, mas pelo seu teor completo, visualizamos que não há espaço para um respeito real para com as crenças judaicas⁷. Estas são tratadas de modo superficial e quase caricato. Halevi, já no início faz seu personagem central abandonar os conselhos dos demais sábios e desenvolve o restante dos livros apenas em diálogo com o mestre judeu. Ao final, o rei se converte ao judaísmo por ter sido convencido de que é a fonte de todo o pensamento monoteísta e única religião revelada. Lúlio, porém, assume uma postura radicalmente diferente em relação ao assunto. No final de seu texto, o gentio finalmente se convence de que deve abraçar a fé em Deus e as crenças associadas que lhe foram explicadas. Além disso, compromete-se a levar a fé aos outros gentios, que vivem no erro por pura ignorância, mas sequer sabemos pelo texto qual das religiões é a escolhida por ele:

Antes, porém, que os três sábios tivessem partido daquele lugar o gentio lhes perguntou e disse que muito se admirava por eles não esperarem ouvir qual era a lei que ele escolhera. Os três sábios responderam e disseram que, como cada um deles pensava que o gentio escolhera a sua lei, não queriam saber qual lei de fato escolhera (LULIO, 2001, p. 245).

Notamos assim que a negativa de Lúlio em revelar qual Lei foi mais cara ao gentio mostra mais uma vez a intenção de fomentar o diálogo inter-religioso, ainda que ele próprio não tenha qualquer dúvida acerca de sua opção. Muitas particularidades podem ter contribuído com isso. O fato de Lúlio ser vinculado aos franciscanos pode ser uma delas, já que é uma ordem conhecida historicamente por uma maior tolerância religiosa. O sólido conhecimento de Lúlio sobre as crenças das demais vertentes monoteístas, em virtude de seu estudo aprofundado consiste em outra diferença que mantém para com os demais autores; e ainda, podemos ressaltar, de um lado, a insistência na necessidade da racionalidade para a religião, e de outro, sua fé tão forte no Cristianismo, quase mística, que é a base para a aposta no diálogo como bastante para conduzir à conversão. E assim Lúlio prossegue o texto reafirmando a necessidade de continuidade e aprofundamento do diálogo:

Este é um assunto para discutir entre nós, afim de que encontremos, pela força da razão e pela natureza do entendimento, qual é a Lei que poderás escolher. Se, em nossa presença dissesse qual é a Lei que mais amas, não teríamos mais assunto para discutir, nem verdade a descobrir (LULIO, 2001, p. 245).

7 Apesar da interpretação mais corrente ser a de que Abelardo é um precursor da tolerância religiosa, concordamos aqui com Svensson quando diz que “Si se lee el texto siguiendo esa huella, se podrá ver que tal vez en el diálogo hay más discusión interna del cristianismo que verdadero diálogo entre distintas religiones. Pero ello exige una lectura que preste la atención debida a la naturaleza literaria de la obra. (SVENSSON, 2007, p. 140).

Nesta passagem torna-se clara também a sua relação com a filosofia, dado que insiste na necessidade da razão e do entendimento para a opção religiosa e a busca da verdade⁸. Vale lembrar que a musa encontrada ao lado da fonte é apresentada por ele como a Inteligência – condição *sine qua non* para a verdadeira fé. Assim, se não conseguimos ver a proposta de um real espaço para a discussão nos diálogos de Abelardo e Halevi, em Lúlio a questão muda de figura, abrindo as portas para a construção de um espaço público de discussão das questões religiosas e sua relação com a filosofia.

REFERÊNCIAS

ABELARDO. Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano. (ed. bilingue). Buenos Aires: Losada, 2003.

ARISTÓTELES. De Anima. São Paulo: Editora 34, 2006.

COSTA, Ricardo da. “Muçulmanos e Cristãos nos diálogos de Ramon Llull (1232-1316)”. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Vol. 19 (2002): 67-96.

FIDORA, Alexander. Ramon Llull frente a la crítica actual al diálogo inter-religioso: El Arte lulliana como propuesta para una “Filosofía de las religiones”. Revista Española de Filosofía Medieval, 10 (2003), pp. 227-243.

HALEVI, Yehuda. El Cuzary. Barcelona: Ediciones Índigo, 2001.

LULIO, Raimundo. O Livro do gentio e dos três sábios. Petrópolis: Vozes, 2001.

MAIMONIDES, Moses. Dalalat al-Hairin/ The Guide for the Perplexed. Tradução do original árabe por M. Friedlander. NY: Dover Publications, 1956.

SVENSON, Manfred. Abelardo. “El argumento del diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano”. Revista Philosophica, 137, Vol. 32 [Semestre II / 2007] Valparaíso. p. 137- 155.

8 Conforme Costa, Lulio busca uma base de argumentação comum às religiões, “portanto, fugindo de qualquer tipo de discussão baseada em uma autoridade religiosa ou filosófica”(…)Em uma passagem do Livro das Maravilhas, Llull metaforicamente lamenta o fato de os pregadores de se tempo não utilizarem a razão para converter os muçulmanos” (COSTA, 2002, p. 79).

Do problema da existência de deuses para uma antirreligiosidade com caráter político: comparações entre diferentes grupos do espectro do ateísmo

Clarissa De Franco¹

RESUMO

O fenômeno da espiritualidade laica trouxe um espectro de grupos mais ou menos identificados com o ateísmo em sua concepção clássica (ausência ou rejeição de crença em divindades ou ainda afirmação consciente e explícita da não existência de deuses). Neste sentido, verifica-se que para alguns grupos ateístas contemporâneos, a questão da existência de Deus/deuses deixa de ser o núcleo da preocupação, sendo este deslocado para outros elementos, como ataques e rejeições a doutrinas religiosas específicas, deixando de lado outros grupos e concepções religiosas, bem como lutas políticas enfatizadas pelo contexto laico (respeito à diversidade sexual, descriminalização do aborto, direitos civis de homossexuais, uso de células-tronco para fins médicos...). Dentro deste cenário, analisaremos quatro grupos, comparativamente, destacando os elementos citados acima: 1) o chamado neoateísmo de bases cognitivas e neodarwinistas; 2) os estudiosos André Comte-Sponville, Luc Ferry e Alain de Botton; 3) o grupo ateísta britânico Sunday Assembly; e finalmente 4) o grupo ATEA – Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos.

Palavras-chave: Ateísmo. Espiritualidade laica. Antirreligiosidade.

INTRODUÇÃO

Esta breve comunicação se refere a uma tentativa de apresentar de forma sucinta diferentes grupos do ateísmo contemporâneo, no que se refere à faceta politizada e antirreligiosa. Verificamos que o debate sobre a existência de deuses deixa de ser central na maior parte dos grupos ateus atuais, deslocando-se da questão filosófica para aspectos de atuação política.

Embora tenhamos dividido o quadro de ateísmos em quatro grupos para ilustrar nosso argumento, vamos estabelecer nesta comunicação dois blocos de dois grupos que se aproximam em seus posicionamentos. Desse modo, para fins didáticos, agruparemos os itens 1 e 2; e os itens 3 e 4, apresentando-os em dois blocos, de modo resumido e esquematizado.

- 1) Neoateísmo de bases cognitivas e neodarwinistas

¹ Clarissa De Franco é psicóloga, doutora em Ciências da Religião, pós-doutorado em Ciências Humanas e Sociais. Foco em ateísmo, laicidade e tolerância. Vínculo: UFABC. E-mail: clarissadefranco@hotmail.com

- 2) ATEA – Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos
- 3) Estudiosos André Comte-Sponville, Luc Ferry e Alain de Botton
- 4) *Sunday Assembly*

1. ALGUNS DADOS DO ATEÍSMO NO BRASIL

Em termos de classificação no Censo do IBGE, os ateus fazem parte do grande grupo dos “sem religião”, nos quais se encaixam ateus, agnósticos e “sem religião” de modo mais amplo, os últimos, que seriam os “apateístas” ou “ateístas práticos” (indiferentes à religião). Há outras categorias que visam abarcar sujeitos sem uma delimitação clara em relação à religião, tais como: “religião não determinada e múltiplo pertencimento”; “religiosidade não determinada/ mal definida”, “declaração de múltipla religiosidade”, ou ainda o termo “espiritualistas”, que visa classificar pessoas com uma espiritualidade própria, sem vinculação com uma instituição religiosa específica.

Os dados do Censo de 2010² apontam aproximadamente 15 milhões e 300 mil de “sem religião” no Brasil, dentre os quais aproximadamente 615 mil seriam ateus declarados³. Os sem religião, quando comparados diante do contexto educacional, mostram um padrão interessante: as pessoas sem instrução somadas às que frequentaram apenas creche totalizam mais de 20% do grupo, e na outra ponta, as pessoas com mestrado e doutorado são mais de 17%. O restante dos sem religião é distribuído entre os outros contextos de escolaridade mantendo índices de 2% a 8%. Pouca ou nenhuma instrução e alto nível educacional parecem ter influência sobre a falta de crença. (NERI, 2011, p. 24).

Os ateus do século XXI possuem em geral bom nível educacional e são, em maioria, homens, e jovens de até 30 anos (NERI, 2011). Como preconizou o biólogo e militante ateu Richard Dawkins, estes ateus não se “escondem nos armários”⁴. Organizam-se publicamente, promovem eventos para o público ateu, campanhas, produzem humor especializado no tema, participam de debates com religiosos, palpitam em debates públicos que envolvem direitos de minorias, colocam-se geralmente contrários a posições religiosas em casos de debates públicos (uso de células-tronco para fins médicos, descriminalização do aborto, casamento entre homossexuais...). Os ateus do século XXI compõem-se como um grupo politicamente

2 Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_pdf.shtm. Acesso em julho de 2014.

3 Disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf. Acesso em julho de 2014.

4 DAWKINS, 2007, p. 28, convida os ateus a saírem do armário.

organizado (claro que não em sua totalidade), que entende que a laicidade do Estado protege sua forma de visão de mundo, e percebe o lugar desconfortável que os religiosos tradicionais passaram a ocupar na sociedade plural e secularizada (FRANCO, 2014a).

Com base em pesquisa com 1022 ateus brasileiros realizada em 2014, identificamos congruência com os dados do Censo sobre escolaridade e sexo apontados aqui. Além disso, ao questionarmos a amostra sobre “em que circunstâncias você se tornou ou se reconheceu como ateu?” e “por que você se posiciona como ateu?”, observou-se que o padrão de respostas se concentra em três grandes temáticas argumentativas: 1) a primeira, que se apoia na razão, ciência e conhecimento como formas de “lúcidas” de compreender a realidade, colocando a religião no patamar de ilusão, fantasia e irracionalidade. A falta de evidências dos pressupostos religiosos seriam motivos para creditar a eles o caráter de irreabilidade. 2) A segunda temática revela um motivo de preconceito contra ateus. Nesse sentido, exaltam-se, no contexto brasileiro, as igrejas conhecidas como evangélicas, popularmente identificadas (de modo indiscriminado) como donas de um código moral rígido. Os ateus, neste sentido, identificariam-se como resistentes a uma sociedade religiosa que quer incutir valores nos outros. Reivindicam autonomia de pensamento, em contraposição à reprodução de doutrinas. 3) De modo interligado ao segundo tema, o terceiro padrão de respostas observado seria o de exaltar a não necessidade religiosa para se ter uma ética, e a ideia de que a ética atea seria por vezes mais elevada que a das religiões em geral.

Vê-se, inicialmente que a questão do debate sobre a existência de deuses começa a ganhar outros contornos. Passemos, agora, à compreensão da atuação dos grupos destacados na introdução desta comunicação.

2. NEOATEÍSMO DE BASES COGNITIVAS E NEODARWINISTAS E ATEA – ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ATEUS E AGNÓSTICOS

O ateísmo de bases cognitivas e neodarwinistas utiliza referenciais destas linhas da ciência para legitimar o ateísmo como uma posição ideologicamente mais coerente e possível que as religiões. Esta afirmação foi defendida em outros estudos nossos (FRANCO, 2014a; 2014b) e tal mecanismo acaba por desqualificar o pensamento religioso como legítimo, verdadeiro e coerente.

Seus principais argumentos apoiam-se na teoria da seleção das espécies de Charles Darwin, que torna a ideia de um criador descartável. Além disso, o ateísmo neodarwinista pressupõe que as religiões poderiam ser explicadas por fenômenos que ocorrem dentro da mente humana, tendo sido formas que cooptaram mecanismos

que serviam a outros princípios da sobrevivência, como solidariedade, obediência, confiança, percepção de agentes (deuses são compreendidos nesta linguagem como agentes), atribuição de intencionalidade a outrem... Tais elementos, originalmente moldados para fins de sobrevivência e, portanto, de evolução, passaram a servir as religiões (BOYER, 1994; 2002) em determinado momento histórico e evolutivo.

Este ateísmo, embora possua um bom grupo de argumentadores, tem como principal representante público o biólogo Richard Dawkins, que durante alguns anos ocupou em Oxford uma função de divulgador da ciência, fato que o aproximou do público leigo, além de tê-lo feito estabelecer uma ponte bastante forte entre ciência e sua militância ateuista. Com uma postura de que a ciência pode substituir a religião em suas explicações, Dawkins (2007) chama o público para a defesa da causa ateuista, chegando a descrever as religiões como uma espécie de vírus, preso às mentes humanas por meio do mecanismo de transmissão memética (2001; 2007).

Não será possível, no pouco espaço que possuímos nesta comunicação, descrever e explicar com detalhes estes pontos apresentados do ateísmo neodarwinista. É importante que se observe, no entanto, que a ciência passa a assumir um lugar de bastante destaque neste grupo de ateus, sendo utilizada, inclusive, para refutar a hipótese da existência de deuses. Além dos argumentos científicos, também este grupo se coloca em defesa de uma ética sem religião (DAWKINS, 2007) e da organização dos ateus⁵. Também é pauta desta militância o fim do ensino religioso (entendido por Dawkins, 2007, como manipulação de pais e educadores sobre as crianças).

Além do autor citado em destaque, há o grupo dos chamados “Quatro Cavaleiros do Ateísmo⁶”, composto, além de Dawkins, pelo neurocientista Sam Harris, pelo jornalista Christopher Hitchens e pelo filósofo Daniel Dennett. Em linha similar de argumentação a Dawkins, os demais apontam para um combate explícito às religiões de matriz judaico-cristã. Conforme observa Sam Harris (2004, p. 234), condenável é a “influência lunática da crença religiosa” e, ainda: “todos os homens e mulheres dotados de razão possuem, necessariamente, um inimigo comum: a fé” (ibid. p. 131).

Há apontamentos de que este grupo de ateus teria sido motivado pelo terrorismo religioso dos últimos anos com especial impacto do ataque às torres gêmeas dos EUA em 2001 (STENGER, 2009; GORDON, 2011).

O segundo grupo analisado neste bloco foi aqui agregado em função das semelhanças de seus pressupostos. A Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos

5 No site Retirado do site: www.richarddawkins.net. Acesso em junho de 2013, existe a The Out Campaign, que incita os ateus a se mostrarem a público, identificando entre os ateus valores humanistas sem a necessidade da intermediação de deuses.

6 Cf. vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=h_VggV02fEc. Acesso em setembro de 2014.

(ATEA), cujos líderes eventualmente aparecem nos meios midiáticos, possui objetivos estatutários, que estão assim descritos: “é uma associação de direito privado, constituída (...) com a finalidade de desenvolver atividades no campo da ordem social que busquem promover o ateísmo, o agnosticismo e a laicidade do Estado”. Dentre os objetivos específicos, seguem alguns⁷:

- Congregar ateus e agnósticos, defendendo seus interesses e direitos, em todo o território nacional, bem como nos países ou estados independentes onde o Estado Brasileiro possui representação diplomática;
- Combater o preconceito e a desinformação a respeito do ateísmo e do agnosticismo, dos ateus e dos agnósticos;
- Auxiliar a autoafirmação dos ateus e agnósticos frente ao preconceito e a rejeição sociais;
- Apontar o ateísmo e o agnosticismo como caminhos filosóficos viáveis, consistentes e morais;
- Promover sistemas éticos seculares;
- Promover a laicidade efetiva do Estado, combatendo em todas as esferas legais qualquer tipo de associação que seja contrária ao descrito na Constituição da República Federativa do Brasil;
- Promover o pensamento crítico e o método científico;

Conforme se observa, há um claro interesse em agregar os ateus de modo organizado e politicamente engajado. É frequente em portais virtuais de ateus, a associação do ateísmo com a defesa de causas de minorias, como o casamento entre pessoas do mesmo sexo.

De acordo com o que pudemos observar em pesquisas anteriores (FRANCO, 2014a), os ateus contemporâneos⁸ organizam-se em grupos e associações, e muitos destes grupos possuem caráter político. Neste sentido, reconhece-se entre estes ateus uma força de organização social, com objetivos de atuação no cenário político. Apontamos para um empoderamento dos ateus na sociedade atual, a partir das possibilidades que a secularização e o Estado laico trouxeram (FRANCO, 2014a). A laicidade do Estado, que protege a pluralidade de manifestações religiosas, tem tido como consequência o empoderamento do discurso ateu, que sente respaldo em um Estado que não pode mais apoiar legalmente uma religião majoritária. Neste sentido, Estado laico tem sido frequentemente e erroneamente compreendido como Estado ateu, no qual não se deve haver espaço público para as religiões.

Este novo ateísmo do qual tratamos aqui possui um *adversário social* claro: as religiões majoritárias e o discurso de seus adeptos. Também podemos verificar em

7 Disponível em: www.atea.org.br, acesso em março de 2013.

8 Os termos neoateísmo e neoateus não é bem aceito pelos ateus contemporâneos. Durante a coleta de dados, foi informado a autora que o termo é considerado pejorativo e ofensivo, sendo comumente utilizado por religiosos para se referir aos ateus em sinal de escárnio.

grupos de ateus contemporâneos sua *organização social*. São várias as associações⁹ às quais ateus se filiam, promovem debates por meio de fóruns, têm acesso a trechos de livros, artigos, frases e outros pensamentos que fomentam o ateísmo, o pensamento racional, a possibilidade de um mundo sem Deus. Além do adversário e da organização coletiva, o ateísmo possui uma causa: a de uma ética sem religião, de uma educação sem religião, de uma política sem religião, e, em última consequência, a de um mundo com a religião superada pela racionalidade e pelos mecanismos seculares de relações. Conforme se vê, Deus é uma das menores preocupações deste grupo.

3. OS AUTORES ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, LUC FERRY E ALAIN DE BOTTON E O GRUPO ATEÍSTA SUNDAY ASSEMBLY

Este é o bloco de um ateísmo de tipo mais brando, com maior tentativa de identificar e reconhecer nas religiões seus aspectos positivos. O ateísmo que chamaremos aqui de espiritualista propõe, como no bloco anterior, uma moral independente de qualquer estrutura religiosa, mas oferece uma proposta de conciliação ou elementos de concessão entre uma concepção racionalista e ateísta dura e um mundo “encantado”. A razão permanece como o eixo norteador e fonte de empoderamento, mas há espaço para uma prática espiritual que inclusive se utiliza de referenciais religiosos.

André Comte-Sponville (2007), ao elucidar os códigos da espiritualidade laica, traz à tona os referenciais humanistas e valores iluministas como igualdade, respeito, tolerância... Alguns destes valores, ele também reconhece como tendo sido associado às religiões, tais como comunhão, disciplina, fidelidade, vivência de uma unidade entre o mundo interior e exterior do ser, aceitação das coisas como são... Acrescenta a isso a vivência do aqui-agora, que desembocou no apelo de sociedades contemporâneas ao *carpe-diem*. Luc Ferry (2008) e André Comte-Sponville (2007) argumentam que questões como a finitude e a salvação que sempre ocuparam as preocupações humanas podem ser elaboradas pela via racional, desvinculando a ética e a moral da religião.

Alain de Botton, em *Religião para ateus* (2011), ao contrário de muitos autores que escrevem sobre o tema, escolhe ressaltar aspectos positivos da religião, indicando alguns elementos que deveriam, segundo ele, servir como fonte de aprendizado para as sociedades seculares, tais como, a experiência acumulada das religiões com

⁹ Como referências básicas, cito sites em português e inglês (acesso em julho de 2012): <http://ateus.net/>; <http://ateusdobrasil.com.br/>; <http://www.atea.org.br/>; <http://richarddawkins.net/>; <http://www.thethinkingatheist.com/>; www.the-brights.net.

a vida em comunidade, com a prática de orientações e o oferecimento de conforto às pessoas, o patrimônio religioso em arte, arquitetura, ensino. O autor indica que deveríamos inaugurar “templos seculares” e chega a sugerir que os professores façam curso de oratória com pastores (p. 111), reconhecendo os líderes religiosos como importantes formadores de opinião. Sugere ainda que as universidades e outros espaços como restaurantes passem a promover reflexões e comunhões sobre aspectos fundamentais da existência, como amor e morte.

Estas sugestões, embora possam soar estranhas aos ouvidos do público leigo e até para boa parte dos ateus e religiosos, já conta com adeptos como é o caso do grupo *Sunday Assembly* (Assembleia de Domingo), que declara agregar “as melhores partes da Igreja sem a religião”. Fundada em 2013 em Londres por dois comediantes britânicos Sanderson Jones e Pippa Evans, este grupo tem como missão ajudar pessoas a encontrarem e desenvolverem seu potencial, sem, no entanto, oferecer-lhes dogmas. Contando com celebrações matinais de domingo nas quais se tem músicas do gênero pop/rock, palestras de ícones da ciência e depoimentos de curas promovidas por avanços tecno-científicos, a *Sunday Assembly* pauta-se em um ideologia da autonomia e do bem-estar, com críticas ao caráter dogmático das religiões. Apesar das críticas, existe, neste grupo, uma clara referência ao formato de rituais e celebrações religiosas de linhas neocristãs.

Sunday Assembly já possui diversas igrejas espalhadas principalmente pelos EUA, Inglaterra e Austrália, e atualmente o grupo brasileiro está se formando. Os representantes brasileiros que estão à frente da construção da *Sunday Assembly* aqui no país são empresários que se interessaram pelo projeto de espiritualidade, com ênfase em ajudar o próximo e estimular o bem-viver. Em contato com estes representantes brasileiros, pudemos observar a concordância destes com a hipótese central desta comunicação, a de que este grupo, por não se identificar nem com o ateísmo absoluto, tampouco com as religiões e o pensamento mágico/supersticioso, estabelece uma posição que podemos chamar de ateísmo de concessão e fronteira entre a racionalidade (tendo a ciência como referência e a autonomia de pensamento como um valor estrutural) e a celebração emocional (pautado nos princípios do bem-estar e de carpe-diem). Há nesse grupo, a impressão de superação da religião.

Existe uma ênfase ao poder da mente e nas possíveis transformações decorrentes do domínio mental, tais como pensamento positivo. A *Sunday Assembly* funciona, por vezes, como um grupo de ajuda mútua, em que a solidariedade, o não julgamento e o estímulo ao bem-viver tornam-se ferramentas na busca pela felicidade.

Em breve conclusão, apresentamos dois tipos de ateísmo, um mais agressivo e outro mais conciliador, ambos tendo princípios comuns, como a ênfase

na racionalidade e na ciência, além do pressuposto de urgência na separação da moralidade e religião.

REFERÊNCIAS

BOTTON, Alain de. *Religião para ateus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOYER, Pascal. *Religion explained*. London: Basic Books, 2002.

BOYER, Pascal. *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. California: University of California Press, 1994.

COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DAWKINS, Richard. *O Gene Egoísta*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2001a [1976].

FRANCO, Clarissa De. "Psicologia e Espiritualidade". In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCO, Clarissa De. *O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum*. Tese de Doutorado, Ciências da Religião, PUC/SP, 2014a.

FRANCO, Clarissa De. *Ateísmo contemporâneo e celebração da ética do bem-estar: elementos festivos da espiritualidade ateia*. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura* - Ano XI, 2015, n. 49.

FRANCO, Clarissa De; PETRONIO, Rodrigo. *Crença e Evidência: aproximações e controvérsias entre Religião e Teoria da Evolução no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Unisinos, 2014b.

FERRY, Luc. *O homem Deus ou O sentido da vida*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2008.

HARRIS, Sam. *A Morte da Fé*. São Paulo: [Companhia das Letras](http://www.companhiadasletras.com.br/), 2009.

HARRIS, Sam. *Carta a Uma Nação Cristã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NERI, Marcelo Cortes. *Novo Mapa das Religiões*. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

<http://www.atea.org.br/>. Acesso em julho de 2014.

<http://richarddawkins.net/>. Acesso em julho de 2014.

http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_pdf.shtm. Acesso em julho de 2014.

EMOÇÃO E SENSO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO: Estudo a partir de Danièle Hervieu-Léger

Cassiana Matos de Moura¹
Tatiane Aparecida de Almeida²
Flávio Augusto Senra Ribeiro³

RESUMO

Esta comunicação objetiva apresentar um estudo sobre o conceito de emoção como elemento caracterizador do senso religioso contemporâneo, considerando como referencial teórico os estudos realizados por Danièle Hervieu-Léger. Este estudo repercute e dá continuidade à pesquisa desenvolvida com o apoio do FIP-PUC MINAS 2013/8408-2S, FAPEMIG APQ 01755/12 e CNPq - Edital Universal 2013/ Processo: 479003/2013-0. Para este fim, trabalharemos a temática da emoção a partir da noção dos novos movimentos religiosos o que é entendido pela socióloga francesa como comunidades modernas que valorizam a relação emocional como eixo das relações entre fiéis e instituição religiosa, além de acentuarem essa relação em seus ritos. Entendemos que a forte valorização da emoção contribui para a pluralização das igrejas se considerarmos que a partir das relações criadas pelos membros, alguns fiéis tendem a se agrupar considerando o grau de afinidade e, a partir dessa nova configuração formam uma nova comunidade. Deste modo, favorecem a fragmentação e a perda da força social da instituição religiosa, embora, em sua maioria, tendam a acolher os fiéis considerando suas especificidades. Este fenômeno acentua a fragmentação religiosa tão evidente em nosso cenário religioso atual. A comunicação estará dividida em duas partes. Na primeira parte, trataremos da valorização da emoção a partir da ideia dos novos movimentos religiosos proposto por Danièle Hervieu-Léger. Na segunda parte, apontaremos os impactos desta relação emocional ao senso religioso contemporâneo.

Palavras-chave: Emoção. Senso religioso contemporâneo. Novos movimentos religiosos. Danièle Hervieu- Léger.

Essa comunicação objetiva apresentar um estudo sobre a temática da emoção

1 Mestranda em Ciências da Religião, PUC Minas. Bolsista CAPES. E-mail: cassianamatos@hotmail.com

2 Mestranda em Ciências da Religião PUC Minas. Bolsista CAPES. E-mail: tatyanealmeida-10@hotmail.com

3 Doutor em Filosofia e Mestre em Ciência da Religião. Professor no Departamento de Ciências da Religião, PPGCR PUC Minas. E-mail: flaviosenra@pucminas.br

como elemento caracterizador do senso religioso contemporâneo⁴, considerando, como referencial teórico, os estudos realizados por Danièle Hervieu-Léger⁵.

Como ponto de partida nos atemos às questões correlatas à valorização da emoção a partir dos novos movimentos religiosos, elemento este abordado pela autora em sua obra. Para uma análise mais voltada à realidade brasileira pensamos ser necessário retomar alguns autores contemporâneos que falam da temática no cenário religioso brasileiro a partir do pensamento hervieu-légeriano.

Os novos movimentos religiosos são comunidades que se caracterizam pela valorização da relação emocional que permeia as relações entre os fiéis e a instituição religiosa, bem como a valorização da presença emocional nos ritos, além da subjetivação da crença. Procópio (2009) esclarece que Hervieu-Léger procura entender a recomposição do fenômeno religioso através da expressão dos novos movimentos religiosos.

Procópio (2009) destaca ainda, a partir da teoria de Danièle Hervieu-Léger, que a recomposição do fenômeno religioso que se reflete nos novos movimentos religiosos pode ser considerada como um déficit da utopia moderna do progresso e também como uma adaptação do próprio religioso à modernidade.

Marcelo Camurça (2003) se coloca da seguinte forma em relação aos novos movimentos religiosos:

(...) as características dessas “novas expressões religiosas”: são constituídas na intensidade afetiva das relações de seus membros e através da manifestação física disto (beijos, abraços); na busca estética e ecológica de um espaço favorável à convergência emocional dos participantes e na atenção dispensada às formas não verbais de expressão religiosa; na preeminência do corpo e dos sentidos sobre a formalização doutrinal-teológica, numa rejeição à “religião intelectual” e os seus ‘especialistas’. Instauram o primado da experiência sobre qualquer norma ou controle, o que implica numa fragilidade no contorno dos grupos: entra-se e sai-se dele com facilidade, pois não há laços formais de identificação. A ideia de obrigação e permanência está ausente das ‘comunidades emocionais’, pois é a fluidez expressa pela instabilidade dos estados afetivos que serve de critério para a autenticidade da experiência espiritual. (CAMURÇA, 2003, p. 260-261).

Constata-se que os novos movimentos religiosos tem a forma de comunidades emocionais e integram-se por meio de relações emocionais. Da mesma maneira que a inserção nestes grupos é fácil, o desligamento também o é. A influência das instituições fica comprometida não tendo assim controle sobre o trânsito dos fiéis.

4 Este estudo repercute pesquisa recente realizada como iniciação científica com o apoio do FIP-PUC MINAS 2013/8408-2S, FAPEMIG APQ 01755/12 e CNPq - Edital Universal 2013/ Processo: 479003/2013-0.

5 Socióloga francesa, focada nos estudos sobre o fenômeno social da religião e religiosidade moderna, a autora apresenta em seus estudos uma reflexão relevante acerca da emoção, em diálogo com Françoise Champoin, a partir de clássicos como Weber e Durkheim.

Este trânsito é orientado pela autonomia do sujeito.

Não se está aqui a realçar que haja um descrédito da experiência religiosa. Como destaca Guerriero (2006, p. 41), o que se passa é que “a religião não é mais prerrogativa exclusiva das Igrejas (no seu sentido clássico) e que a dinâmica dessas novas religiões não pode ser separada das mudanças que ocorrem no meio social.”

Portella (2006) neste mesmo sentido destaca que os novos movimentos religiosos são um “protesto” em relação à religião tradicional. Para o autor,

os surtos emocionais relacionados aos novos movimentos religiosos (inclusive os de dentro das religiões - instituições tradicionais, como o carisma na Igreja Católica e os (neo) pentecostais que surgem a partir e/ou paralelamente às igrejas protestantes), como um “protesto” à religião estabelecida de segunda mão, que petrificaria a experiência. A religião tradicional sufocaria, com sua racionalidade ordenadora e enquadadora da experiência, aquilo que seria um dos fundamentos da religião: a emoção do encontro direto com o divino ou sagrado... (PORTELLA, 2006, p.77-78).

No texto *Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?* Danièle Hervieu-Léger (1997) coloca em foco os surtos emocionais nas religiões modernas, como sendo um dos relevantes aspectos que acarretam a secularização. É neste sentido que podemos perguntar pelos impactos que esse fenômeno exerce sobre o que temos chamado de modo ainda amplo como senso religioso contemporâneo. Considere-se, em linhas gerais, esse senso religioso como o resquício daquela experiência da religião tradicional. O senso religioso contemporâneo expressa a situação em que a experiência chamada aqui de religiosa está marcada pela crise que evidencia um processo de significativas transformações.

Hervieu-Léger (1997) recorre a dois sociólogos como referência para fundamentar sua tese sobre o movimento religioso contemporâneo, Émile Durkheim e Max Weber. Durkheim, segundo Hervieu-Léger (1997), afirma que a religiosidade está relacionada diretamente à sociedade, estando ligada à experiência de sagrado que afeta o emocional, e, assim, a sociedade se torna capaz de recriar a si mesma. A religiosidade participa do processo de racionalização e de institucionalização e ambos são parte do processo de desenvolvimento social, todo esse processo favorece para que a religiosidade perca o sentido inicial se atendo à racionalidade.

Por outro lado, Hervieu-Léger (1997) entende que, para Durkheim, a racionalidade, integrada à religiosidade, causa uma perda significativa de sentido. Além disso, nesta direção, compreende-se que a institucionalização da religião compromete a sua essência, acarretando assim a dessignificação dos sentidos. A sociologia de Durkheim busca interpretar a eclosão das experiências emocionais e carismáticas como um questionamento à acomodação das religiões institucionalizadas ao lugar

privado especializado, o que lhes foi destinado pela modernidade secularizada.

Por outro lado, do ponto de vista, de Weber, segundo Hervieu-Léger, pode-se pensar que os surtos emocionais contemporâneos, calcados em expressões não verbais de comunicação emocional, próximos do que Weber considerava “universo pobre da orgia e magia”, expressam o “golpe final” na linguagem religiosa como forma de influência na sociedade.

Weber (2010) ao analisar as grandes religiões mundiais, compreende a importância e originalidade das religiões a partir do entendimento de que o ser humano está constantemente à procura de sentido e de significação para a sua existência. Um dos pontos relevantes que a religião promove é o ajustamento emocional, além de enfrentar problemas como o sofrimento e a morte. Weber (2004) procura destacar a integração racional dos sistemas religiosos como respostas a problemas obsoletos da condição humana. Entende ainda que a religião é uma das fontes causadoras de mudanças sociais. Para ele, o processo de desencantamento do mundo, a racionalização religiosa, propiciou à sociedade assegurar a salvação, não mais através de ritos ou por uma ascética transcendente, mas através o mundo do trabalho e da profissão.

O atual estado de competição em que as religiões se encontram enredadas e as demandas dos indivíduos mais por uma mensagem do que por uma adesão, leva as instituições a terem de investir, como estratégia, tanto na mobilização emocional quanto na racionalização cultural. A primeira dribla as contradições através do estímulo afetivo (individual/coletivo) e a segunda transforma as contradições em expressões da diversidade de sensibilidades e culturas.

A busca espiritual e a experiência religiosa emocional são fortes na pós-modernidade. Nesta época se observa uma recusa da tradição, com a emergência de uma significativa variedade de linguagens. Os laços de coesão social se enfraquecem nesta lógica, pois a exacerbação da subjetividade compromete a instituição, o senso de solidariedade e o sentido de obrigação religiosa. Além disso, esse processo possibilita a relativização dos valores morais estabelecidos e a noção identidade forte.

Para uma consideração crítica dos desafios aqui elencados, Hervieu-Léger (1998) desenvolveu um esquema a partir de quatro lógicas para tratar do processo de identificação religiosa nas sociedades atuais. A autora entende que a identidade religiosa (individual/coletiva) se constrói na articulação destas quatro lógicas, sendo a dimensão emocional um dos seus componentes. As lógicas funcionam em tensão equivalente, duas a duas. O primeiro eixo introduz a tensão entre lógica comunitária e ética que vai tratar dos identificadores dos componentes e da mensagem do grupo tratando ainda da valorização da consciência individual do sujeito crente.

O segundo eixo expressa a tensão entre lógica emocional e cultural que vai tratar das experiências imediatas e efetivas com a continuidade legitimadora da memória autorizada da tradição (manutenção do poder religioso). Através do poder religioso, será garantida a socialização dos indivíduos neste esquema regulado e sua continuidade no tempo e no espaço. São essas as quatro lógicas apresentadas pela autora: a) lógica comunitária: delimitação social do grupo e definição formal do grupo quanto a adesões; b) lógica emocional: implica no sentimento coletivo de pertença; c) lógica ética: introduz valores compartilhados e normas de comportamento; d) lógica cultural: reúne saberes que constituem a memória comum (histórico-legendária) do grupo.



Fonte: HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 68.

A dimensão emocional diz respeito à experiência afetiva associada à identificação como recurso básico e fundador da experiência religiosa. Para Hervieu-Léger (1998), nas sociedades modernas, é esta experiência ardente que produz o

sentimento coletivo do “nós”. Ela corresponde à experiência imediata, sensível e afetiva da identificação. No caso da dissociação entre o pólo emocional e o cultural, a autora alerta que poderá ocorrer a abolição da especificidade propriamente religiosa da associação entre o sentimento afetivo do “nós” e a inserção em uma memória coletiva que transforma esta experiência “ardente” em *anamnese* do tempo fundador da linhagem religiosa/crença. Deste modo, do lado emocional, só restaria a possibilidade de que se expresse uma crença sem tradição, vivida no imediatismo da fusão comunitária. Já do lado cultural, a memória coletiva perderia caráter ativo e se constituiria como patrimônio de lembranças que já não mobilizaria mais uma crença em comum, seria uma espécie de tradição sem fé.

Oro (1996) se posiciona da seguinte forma ao pensar o caráter emocional vinculado à modernidade:

A presença do emocional constitui um componente da modernidade religiosa [...] Parece prevalecer no modo de ser religioso moderno a procura do contato imediato com o divino, a valorização do simbólico, do milagre, a dinamização dos rituais, a sacralização do mundo, da natureza e da vida, a experiência místico-espiritual, a recuperação da magia, e especialmente, a expressividade emocional. Esta pode ocorrer de forma mais direta e profunda, na expressão dos sentimentos através de lágrimas, risos, abraços, estados de transe ou êxtase, ou de forma mais atenuada e sutil, em que a emoção parece estar mais domesticada. De qualquer modo, tende a ser uma experiência religiosa “quente”, emocionalmente envolvente, aquela que se afirma na modernidade, na medida em que toca, individual ou coletivamente, os afetos das pessoas. (ORO, 1996, p.105-106).

Neste sentido, entendemos que o caráter emocional ocupa espaço inquestionável na vivência da espiritualidade pelos indivíduos religiosos. Os novos movimentos religiosos se caracterizam como uma ponte de diálogo entre a modernidade e os elementos constitutivos da mesma. Nesse sentido, temos a emoção como fator predominante nos cultos. Entendemos que a forte valorização da emoção favorece a fragmentação e a perda da força social da instituição religiosa, embora, em sua maioria, tendam a acolher os fiéis considerando suas especificidades. Esse fenômeno também acentua a fragmentação religiosa tão evidente em nosso cenário religioso atual. Barrozo (2014) salienta que a emocionalidade passa a ser no contexto moderno, um dos únicos critérios válidos para estimar o valor de uma genuína experiência religiosa no senso religioso contemporâneo.

REFERÊNCIAS

BARROZO, Victor Breno Farias. **Memória, transmissão e emoção**: estudo sobre a modernidade religiosa no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. 2014. 105f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica

de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, ANCOPS, n. 56, p. 55-69, 2003.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. 4º edição. Petrópolis: Vozes, 2011.

GUERRIERO, Silas. **Novos Movimentos Religiosos**. O quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou fim da religião? **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, v. 18, n. 1, p. 31-47, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **The Transmission and formation of socioreligious identities in modernity**: An analytical essay on the trajectories of identification. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, International Sociology, v. 13, p. 213-228. jun. 1998.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Pour une sociologie des 'Modernités Religieuses Multiples'** : Une autre approche de la 'religion invisible' des sociétés européennes. Social Compass. set. 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Bricolage vaut-il dissémination ?** Quelques réflexions sur l'opérationnalite sociologique d'une métaphore problématique. Social Compass. ago. 2005a.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. **REVER**, São Paulo, n.2, Ano5, p. 87-107, 2005b.
Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm>. Acesso em: 15/12/2013

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

ORO, Ari Pedro. Considerações sobre a modernidade religiosa. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires, v. 14/15, p. 61-70, 1996.

PORTELLA, Rodrigo. Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade: da ciranda entre religião e secularização. In: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora: UFRJ, n. 2, 2006, p.71-87.

PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. Uma interpretação da sociologia da religião de

Danièle Hervieu-Lèger. In: **CSOnline- Revista de Ciências Sociais**. ano 3, ed. 7, mai/ago.2009. p. 183-198.

WEBER. Max. **A Ética protestante e espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ícone, 2010.

Giorgio Agamben e a renúncia de Bento XVI

Mauro Rocha Baptista¹

À memória de Mauro Gonçalves Baptista

RESUMO

Nesta apresentação analisaremos o texto “O mistério da igreja” de Giorgio Agamben em que o filósofo italiano trabalha com a renúncia de Bento XVI e com o contexto teológico deste ato. Para Agamben a decisão de Bento XVI revela a distinção entre a legalidade e a legitimidade do poder da igreja. Cindem-se assim duas igrejas, uma da mundana legalidade e outra da teológica legitimidade espiritual. Nossa análise encaminha esta discussão para as correlatas pesquisas do italiano sobre o messianismo e a questão do Reino. A igreja da legalidade representa a manutenção do progresso histórico que deve ser anulado pela vinda do Messias. Uma legalidade que está posta e tem validade somente enquanto não advém o Reino, este último signatário da legitimidade. Com sua renúncia Bento XVI renuncia ao poder sobre esta igreja temporal, mas na mesma ação escancara a necessidade de reconhecer a cisão que se instituiu entre a legalidade desta igreja e a legitimidade que ela não consegue mais abarcar.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Bento XVI. Messianismo. Reino.

INTRODUÇÃO

Publicado originalmente em 2014, “O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos” foi recentemente traduzido e publicado em português com primeira edição datada de março de 2015 em uma coedição entre a editora da UFSC e a Boitempo. Este título junta-se a uma onda de traduções do filósofo italiano Giorgio Agamben que desde 2002 quando foi publicada sua primeira tradução no Brasil (exatamente do livro que escrito em 1995 gerou seu renome internacional: “Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua”) já conta com um total de 25 volumes. Uma média de quase dois livros por ano, sendo quatro lançamentos só no primeiro semestre de 2015. Nestes últimos 13 anos somam-se 5 livros traduzidos pela UFMG (além de “Homo Sacer”; “Infância e História” em 2005; “A linguagem e a morte” 2006; “Estâncias” 2007 e “Sacramento da linguagem” em 2011 – os três primeiros traduzidos por Henrique Burigo e os dois últimos por Selvino José Assmann); 6 pela Boitempo (“Estado de

¹ Doutor em Filosofia da Religião/Ciência da Religião pela UFJF, professor do departamento de Ciências Humanas da UEMG-Barbacena onde é pesquisador do Núcleo de Pesquisa “Educação: Subjetividade e Sociedade” com bolsa de incentivo à pesquisa do Programa de Apoio à Pesquisa PAPq/UEMG.

Exceção” em 2003; “Profanações” 2007; “O que resta de Auschwitz” 2008; “O reino e a glória” 2011; “Opus dei” 2013 e “Altíssima Pobreza” 2014 – Onde se destaca o trabalho de Selvino José Assmann que só não é tradutor de dois destes 6 títulos); 5 pela UFSC (“O que é contemporâneo? E outros ensaios” em 2009, “Desapropriada maneira” 2011; “Categorias Italianas” 2014 e as coedições com a Boitempo de “Pilatos e Jesus” em 2014 e “O mistério do mal” em 2015 – destacando-se nesta editora o trabalho de divulgação de Vinícios Nicastro Honesko); 7 pela autêntica (“O homem sem conteúdo” e “Ideia de prosa” ambos em 2012; “A comunidade que vem” 2013, “Nudez” 2014; “Meios sem fim”, “A potência do pensamento” e “Bartleby ou da contingência” em 2015 – Nesta editora se deve destacar o trabalho de Cláudio Oliveira e as absorções de traduções lançadas em Portugal, sobretudo por João Barrento); além de “Ninfas” em 2012 pela coleção bienal da editora Hedra e “O aberto” de 2013 pela Civilização Brasileira.

Em meio a esta profusão de títulos chegados ao mercado nacional “O mistério do mal” poderia passar despercebido, seja porque retirando-se os anexos o texto não passa de trinta páginas, ou porque ele não se enquadra no projeto *Homo Sacer* como os também recém publicados “Opus Dei” e “Altíssima pobreza”. É certo que este não é um livro central na produção agambeniana, mas está longe de ser desprezível. Ao abordar a grande renúncia de Bento XVI, Agamben passa em revista boa parte dos argumentos que fundamentam suas análises do projeto *Homo Sacer*. Se nos primeiros volumes do projeto *Homo Sacer* a preocupação de Agamben é a de analisar os limites da soberania e a sua tensa relação com o estado de exceção em que vivemos, essa temática é analisada neste pequeno texto ao apresentar a teoria da divisão entre duas igrejas, uma mundana da legalidade e outra espiritual da legitimidade, como fonte da crise que teria levado Bento XVI a renunciar. Da mesma forma, se nas últimas obras deste projeto o problema passa a ser o de uma reação à falta de legitimidade do mundo buscando uma forma-de-vida que não se limite a adequar a vida em uma forma, e a uma proposta messiânica de parar a máquina através da inoperância, este tema também é tratado através da abordagem da renúncia de Bento XVI como uma forma de revelar o giro em vão da máquina governamental.

Para realizar nossa análise partiremos destes dois aspectos do projeto *Homo Sacer* tomando como base o livro “O mistério do mal”, para traçar alguns comentários iniciais a respeito da relação desta obra com a produção do filósofo italiano.

1. LEGALIDADE E LEGITIMIDADE

Agamben começa sua argumentação de que a renúncia de Bento XVI não seria apenas por questões de limitações físicas chamando a atenção para o fato de que em 28 de abril de 2009, portanto quase quatro anos antes do anúncio da renúncia em 11 de fevereiro de 2013 e à mesma distância temporal de sua posse em 19 de abril de 2005, ele deposita o pálio que recebeu em sua posse no túmulo de Celestino V (2015, p.10). Segundo o filósofo italiano essa ação indicaria as pretensões futuras do papa, uma vez que o escolhido também renunciou e também alegou “fraqueza do corpo”. Assim como “sua verdadeira razão deveria ser procurada em sua indignação ‘frente às prevaricações e às simonias da corte’” (2015, p. 10). Assim como Bento, Celestino entrou para a história da igreja como um dos poucos papas que renunciaram sem receber pressão externa.

O volume dois da “Nova história da igreja” organizada por Rogier, Aubert e Knowles apresenta o contexto de Celestino V da seguinte forma:

Quando morreu Nicolau IV, em 1292, o conclave durou dois anos, porque os partidos dos Orsini e dos Colonna tinham provocado um impasse sem saída. Por fim foi encontrada uma solução de desespero, a eleição de um velho santo eremita dos Abruzzos, fundador de uma Ordem austera e quase eremítica que adotou a Regra de São Bento. Coroado Papa com o nome de Celestino V, demonstrou uma incapacidade total para o governo da Igreja ou da Cúria, e depois de cinco meses renunciou ao cargo (1974, p. 361).

Uma transição complicada e a escolha de um nome de consenso, por mais que o cardeal Ratzinger não fosse nenhum santo eremita o contexto da indicação de ambos é bastante similar. A igreja está cindida e não consegue pensar em uma opção para substituir o papado anterior, portanto escolhe um nome que funcione de forma consensual. Celestino não resistiu à fraqueza do corpo, à diminuição do conhecimento, mas, sobretudo, à maldade do povo (2015, p. 48), argumentos citados por ele em sua declaração de renúncia. Não conseguiu deixar de ser o santo eremita para se tornar legislador sem legitimidade. Bento também alegou em sua declaração que lhe faltava vigor, seja do corpo, seja da alma, mas também não deixou de enfatizar certa maldade do povo que lhe exigiria mais vigor “no mundo de hoje, sujeito a rápidas mudanças e agitado por questões de grande relevância para a vida da fé” (2015, p. 51). Mesmo não sendo santo, Bento também não resistiu à troca de posição entre a legislação simples da prefeitura da congregação para a doutrina da fé e a complexidade de ser a principal referência da legitimidade em um mundo de “rápidas mudanças” e de agitação constante. Ambos compreenderam, a sua maneira, que apesar de todo esforço concentrado na legalidade, a legitimidade está cada vez mais se perdendo. Se Celestino renuncia porque não suporta a prevaricação da corte. Bento renuncia porque compreende muito bem os dois lados da corte, mas só

então passa a precisar compreender os dois lados da lei que rege a corte e as suas prevaricações.

A falta de legitimidade da lei não representa a ausência de lei, mas a perda de seu fundamento. Como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Ratzinger lidou com todo o rigor da lei, contudo é preciso reconhecer que “a hipertrofia do direito, que tem a pretensão de legiferar sobre tudo, revela, isso sim, através de um excesso de legalidade formal, a perda de toda legitimidade substancial” (2015, p. 11). Por mais que o Cardeal pudesse ser um usuário dessa formalidade sem substância, acreditando na tentativa moderna de “fazer coincidir legalidade e legitimidade” (2015, p. 11), empossado Papa seu contexto muda e se torna inevitável o confronto entre *auctoritas* e *potestas*. E, assim como o santo eremita que o teria inspirado, não consegue mais compreender a união entre o poder temporal, que até então exercia com rigor, e o poder espiritual da *auctoritas* com a qual foi investido. Como Celestino que renuncia para manter íntegra sua consciência (2015, p. 48), o gesto de Bento é lido por Agamben como a única possibilidade de manter íntegra a *auctoritas* e separá-la da *potestas* mundana, tornando inoperante o processo de união entre estas duas esferas.

Para Agamben, tanto não é correto promover a união entre legalidade e legitimidade, quanto não existe uma relação hierárquica na qual a legitimidade seja superior à legalidade ou seu oposto. Tanto é equivocada a intenção medieval da Igreja de fazer seu poder espiritual se sobrepor ao temporal do império, quanto a dos totalitarismos do século XX em substituir a legalidade pela legitimidade de seu poder, quanto também o é a moderna democracia em que o princípio legitimador da soberania é reduzido ao ato de eleger os representantes (2015, p. 12). Em todos estes casos a existência de uma lei que vige sem substancialmente significar instaura a permanência de um estado que deveria ser exceção, o que paralisa a máquina política. O estado de exceção tornado permanente precisa ser tornado efetivo, ou seja, precisa ser denunciado enquanto tal. Isto é o que Agamben observa no gesto de Bento XVI:

Perante uma cúria, que totalmente esquecida da própria legitimidade, persegue com obstinação as razões da economia e do poder temporal, Bento XVI optou por usar somente o poder espiritual, do único modo que lhe pareceu possível, isto é, renunciando ao exercício do vicariato de Cristo. Assim a própria Igreja foi colocada em questão, desde a raiz (2015, p. 12).

A ação de Bento torna inoperante a união entre o poder temporal e o espiritual lembrando que “quanto a mim, mesmo na minha vida futura, dedicada à oração, quero servir, de todo coração à santa Igreja de Deus” (2015, p. 53). Possivelmente,

como o santo eremita Celestino V já indicava com a intenção de manter íntegra a sua consciência, a melhor forma de servir de todo coração à Igreja de Deus seja renunciando ao poder temporal que esta Igreja insiste em confundir como se fosse uma e a mesma coisa que o poder espiritual.

1.1- MESSIANISMO E INOPERÂNCIA

Para expor a divisão entre os dois poderes no caso da Igreja, Agamben traz a baila a teoria de Ticômio, sobre quem Ratzinger escreveu um artigo em 1956. A atenção do jovem Ratzinger se detém sobre a teoria do corpo bipartido da Igreja, segundo a qual a Igreja teria um lado bendito e outro culpado, ao que o próprio Ratzinger observa ser diferente da proposta agostiniana de separar uma Jerusalém bendita de uma Babilônia culpada, ou seja, na própria Igreja estão estes dois lados concluindo que tanto Cristo como o anticristo estão na Igreja até a *revelatio* definitiva (2015, p. 14-5). Ou seja, a promíscua relação entre legalidade e legitimidade tende a perdurar até o fim dos tempos quando na revelação definitiva do messias a de se separar o que é espiritual do que é temporal. Se esta separação é motivo da revelação do Messias então é necessário reconhecer nela um equivoco de nosso tempo e trabalhar messianicamente para que este equivoco seja desfeito, ou, ao menos, apresentado como tal.

Ao renunciar ao vicariato de Cristo, Bento XVI torna inoperante esta união, faz o oposto daquilo que fez o grande inquisidor de Dostoiévski. Enquanto este bane o Jesus ressuscitado pela inconveniência que ele representa frente ao projeto da Igreja, aquele se destitui de seu cargo de grande inquisidor para acolher melhor a proposta do Messias. É bem verdade que o cardeal Ratzinger encarnou bem o papel de grande inquisidor e o papel desta análise não é o de apagar essa história, somente o de lançar luz para o gesto da renúncia, um gesto que faz parar a máquina cronológica da inquisição e criar uma ruptura messianicamente cairológica. A vida de Bento não é exemplar como a de Celestino, mas seu gesto contém a mesma força.

A imagem do inquisidor que Agamben chama para contrapor à figura daquele que renuncia é aquela que confronta o Cristo da segunda vinda com as propostas oferecidas a ele por Satanás, o Adversário, durante a tentação no deserto. A primeira advertência feita pelo inquisidor propõe que o próprio Cristo deve jogar entre qual proposta é mais digna: a sua espiritual legitimidade ou a legalidade oferecida pelo anticristo.

Decide, pois tu mesmo quem tinha razão: tu, ou aquele que te interrogava?
Lembra-te da primeira pergunta, do sentido, senão do teor: queres ir

para o mundo de mãos vazias, pregando aos homens uma liberdade que a estupidez e a ignomínia naturais deles os impedem de compreender, uma liberdade que lhes causa medo, porque não há e jamais houve nada de mais intolerável para o homem e para a sociedade! Vês aquelas pedras naquele deserto árido? Muda-as em pão e atrás de ti correrá a humanidade, como um rebanho dócil e reconhecido, tremendo, no entanto, no receio de que tua mão se retire e não tenham eles mais pão (1973, p. 189).

O pão espiritual não alimenta o poder mundano. O grande inquisidor não espera pela volta do Messias e pelo fim de seu poder temporal, ele prefere manter o pão escondido para que seu rebanho trema com a possibilidade de não ter o alimento físico. A Igreja negra do anticristo é esta Igreja do grande inquisidor, a Igreja a qual Celestino tanto quanto Bento renunciam e com sua renúncia denunciam.

A conclusão do inquisidor quanto ao terceiro conselho de Satanás é ainda mais direta nesta contraposição entre o desejo do alimento espiritual e a intenção de manter o poder temporal.

Entretanto, terias podido então tomar o gládio de César. Por que repeliste esse derradeiro dom? Seguindo esse terceiro conselho do poderoso espírito, realizavas tudo quanto os homens procuram na terra: um senhor diante de quem inclinar-se, um guarda de sua consciência e o meio de se unirem finalmente na concórdia em uma comunidade de formigueiro, porque a necessidade da união universal é o terceiro e derradeiro tormento da raça humana. (...) Com efeito, quem está qualificado para dominar os homens senão aqueles que lhes dominam a consciência e dispõem de seu pão? (1973, p. 192).

O que o inquisidor esperava de seu Messias é que ele tivesse abarcado o poder temporal para unir a legitimidade que possuía à legalidade do reino de César, isso é tudo que o Messias não pode oferecer, pois sua função é a de revelar a ruptura entre esses dois aspectos. Não a de dominar a consciência e deter o pão, mas a de oferecer a liberdade de escolha e o pão da vida.

O cardeal Ratzinger incorporou muitas vezes o papel de inquisidor, em contraposição, a renúncia de Bento XVI, revelou a necessidade de uma ação diferente. Uma ação que valorize a postura messiânica de acreditar da legitimidade do plano espiritual e em sua distinção com a legalidade do mundo temporal. Não é apenas a Igreja que reúne em si dois lados, cada um de nós luta com as suas diferentes formas de vida, com o mundo da casa, da religião, do trabalho e etc. Entender que estamos nessa luta é reconhecer o estado de exceção em que vivemos, superar essa luta é romper com o cronológico progresso mundano e elevar-se a uma forma-de-vida que unifica em si todas as formas de vida, que torna a vida plena. Como é impossível viver neste rompimento caiológico a única ação possível é a inoperância, a quebra da máquina, a renúncia da ilusão, o uso sem posse dos franciscanos, o viver nesta vida

“como se não” de Paulo de Tarso, o tornar efetivo o estado de exceção em que se vive.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em tempos em que o supremo discute a função do Ensino Religioso em escolas públicas, em que a bancada da Bíblia impõe uma série de retrocessos e evita outros avanços na política nacional, em que uma adolescente é apedrejada por ser praticante do candomblé, em que homossexuais não recebem direitos civis por conta de interesses espirituais e etc. A discussão proposta por Agamben neste pequeno livreto não pode ser colocada de lado em meio ao surto de publicações deste autor entre nós. Em seus limites o texto nos abre para a reflexão do significado de uma sociedade laica, mas também para a valorização do verdadeiro espaço do espiritual nesta sociedade. Com o messianismo proposto por ele a legalidade é assumida como função de César e a espiritualidade da legitimidade persiste no Reino de Deus, como objetivo a ser constantemente perseguido. Os dois não se confundem e em sua separação possibilitam uma vida que não seja aprisionada pelo dispositivo político. Uma vida que possibilite a forma-de-vida. Uma vida que usa a lei sem querer tomar posse da legitimidade. Uma vida que não seja subserviente ao grande inquisidor, mas que use do pão mundano sem se esquecer do alimento espiritual.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: EdUFSC, 2015.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázovi*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROGIER, L-J; AUBERT, R; KNOWLES, M.D. *Nova história da Igreja: Volume II – Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 1974.

Sobre secularização e religião em Jürgen Habermas: o duplo processo de aprendizagem

Julian Batista Guimarães¹

RESUMO

Esta comunicação pretende evidenciar alguns aspectos da reflexão habermasiana sobre a religião com o intuito de perceber que lugar e importância o autor concede às tradições religiosas em nossa sociedade ocidental dita secular. E, com isso, mostrar como Habermas interpreta o processo de secularização, de que modo situa-se criticamente face ao embate entre as tradições seculares e religiosas e propõe uma dupla atitude do pensamento filosófico perante a religião, a saber: a disposição a aprender com as tradições religiosas e a importância da tradução cooperativa dos conteúdos religiosos para uma linguagem acessível também aos não religiosos. A primeira parte da comunicação apresenta algumas características da teoria habermasiana da religião à luz de sua releitura da teoria de Weber da secularização como o processo de racionalização das imagens religiosas de mundo; a segunda parte mostra, a partir da reflexão sobre a fronteira entre a fé e o saber, a proposta de Habermas sobre a relação entre cidadãos religiosos e seculares, que culmina na ideia da dupla aprendizagem entre as ambas as tradições.

Palavras-chave: Habermas. Religião. Secularização. Processo de dupla aprendizagem.

1. A TEORIA HABERMASIANA DA RELIGIÃO

1.1 POSIÇÃO DE HABERMAS SOBRE O TRATAMENTO FILOSÓFICO DA RELIGIÃO

De acordo com Luiz Bernardo L. Araújo², um dos pontos de partida do projeto teórico de Habermas é a releitura da teoria weberiana da secularização como o *processo de racionalização das imagens de mundo*. Tal releitura dá forma à sua compreensão da modernidade a partir de *quatro motivos* que caracterizam a ruptura com a tradição, a saber, o pensamento pós-metafísico³, a guinada linguística, 1 Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista Capes.

2 “Com efeito, Habermas encontra nos estudos de Weber sobre a evolução das imagens religiosas de mundo, em cujo cerne está a célebre noção de desencantamento do mundo, o eixo da teoria weberiana da racionalização, prolongando-a de forma inovadora e transformando-a em pedra angular de sua própria *Religionstheorie*” (ARAÚJO, 1996, p. 112).

3 Na obra *Entre naturalismo e religião*, 2007, p. 273, Habermas caracteriza como pós-metafísicas “num sentido substancial” (portanto, não apenas metodicamente) “as posições agnósticas que esta-

o modo de situar a razão e a inversão do primado da teoria frente à prática (HABERMAS, 2002, p. 14). Tratarei aqui da religião em sua relação com o primeiro motivo, i.e., o pensamento pós-metafísico que, nas palavras de nosso autor é a figura filosófica que “reflete a consciência secular de uma sociedade pós-secular⁴” (HABERMAS, 2007, p. 159).

No que tange à leitura filosófica da religião pode-se, grosso modo, distinguir dois tipos de leituras, uma positiva, no sentido de valorização da religião, e uma negativa. A primeira tem como exemplos maiores Kant e Hegel que fazem um esforço de tradução de conteúdos da religião em conceitos filosóficos, sem pretender reduzir a religião, mas considerando-a como uma dimensão inerente à condição humana. Para estes prevalece a ideia de que a religião é um produto do espírito divino, não do homem. Ao contrário, a leitura negativa, representada por Feuerbach e Marx, considera a religião como uma criação do homem, um produto ou “projeção” do homem na medida em que ela é uma “consciência invertida” das condições precárias em que o homem se encontra. Por isso, nessa leitura, a religião estaria destinada a desaparecer juntamente com a realização das condições de vida “verdadeiramente” humanas.

Podemos dizer que Habermas assume uma posição intermediária entre as duas acima descritas, embora não seja fácil situá-lo com clareza. Em relação a isso argumenta Araújo (1996, p. 192):

Por um lado, portanto, a *Religionstheorie* de Habermas incorpora os alicerces da “crítica materialista” da religião – representando a relação entre o religioso e o secular em termos de dicotomia, ou seja, renunciando a todo ensaio de reconciliação do sagrado com o profano – por outro, esta mesma *Religionstheorie* demonstra uma notável abertura ante os chamados fenômenos superestruturais – a religião aí compreendida – que a conduz além da mera crítica objetivante, positivista da religião em virtude do vínculo originário da teoria do agir comunicativo com as “raízes místicas” do idealismo alemão, tanto em Hegel quanto em Schelling [...].

Nisso percebemos uma característica que situa Habermas na perspectiva do pensamento pós-metafísico que “assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender” (HABERMAS, 2007, p. 162). Ao mesmo tempo em que Habermas insiste, seguindo o pensamento kantiano, na distinção entre fé e saber, i.e., entre “certezas de fé e pretensões de belecem uma distinção rigorosa entre saber e fé, porém, sem supor a validade de uma determinada religião (como é o caso da apologética moderna) e sem negar (como no caso do cientificismo) a essas tradições em geral um possível conteúdo cognitivo”. Nesse sentido, o pensamento pós-metafísico se distingue das correntes que retornam à tradição metafísica, para antes das fronteiras traçadas por Kant bem como das que “saem das fronteiras” apagando-as novamente.

4 O adjetivo pós-secular não significa simplesmente a permanência da religião como um fato social contingente numa sociedade cada vez mais secularizada, mas a *consciência secular* a respeito de seus próprios limites.

validade contestáveis em público”, ele abstém-se tanto de um julgamento racionalista sobre a verdade dos conteúdos religiosos quanto de uma atitude apologista da fé.

Essa distinção habermasiana, contudo, não pretende eliminar a possibilidade de relação entre razão e fé. Ao contrário, defende a ideia de que a razão é capaz de “refletir sobre o discurso religioso e sobre as peculiaridades da fé” (HABERMAS, 2007, p.162) sem, no entanto, penetrar no núcleo mais íntimo da experiência religiosa que permanece inacessível ao discurso filosófico. “Habermas sugere (sem apoiar, claro) a existência de domínios bem como de experiências que são próprios da religião e, neste sentido, únicos em seu gênero” (ARAÚJO, 1996, p.197). Por isso seria falso entender que em Habermas haja uma *absorção* da religião pela razão comunicativa.

Com efeito, a despeito da dissolução das cosmovisões religiosas e metafísicas enquanto organizadoras e legitimadoras das diversas esferas da sociedade, a permanência da religião continua sendo um fato na modernidade e na sociedade atual. Sobre essa relação entre a religião e o pensamento pós-metafísico Habermas (2002, p. 61) esclarece:

A religião [...] continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa [...]. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião.

Este tema toca a discussão acerca das bases do Estado de Direito Democrático, que levanta a dúvida sobre a capacidade de o Estado secular continuar alimentando-se normativamente da própria base secular, ou seja, de base pós-metafísica e não religiosa. Habermas compreende que o Estado democrático embora possa legitimar-se de modo secular do ponto de vista *cognitivo*, isto pode ser posto em dúvida do ponto de vista *motivacional*. Habermas nota que por mais que a política moderna se fundamente autonomamente, a comunidade como um todo é composta por uma pluralidade de visões de mundo (sobretudo religiosas) que garante a solidariedade entre os cidadãos, solidariedade da qual dependem as ordens liberais e a qual não pode ser garantida normativamente pelos procedimentos e acordos formais do processo democrático. Assim sendo, Habermas percebe o perigo de uma secularização “descarrilhadora” da sociedade como um todo na medida em que tal secularização pode secar as fontes pré-políticas da solidariedade que mantém a

ordem sócio-política no nível motivacional (HABERMAS, 2007, p. 116).

Desse modo de ver a relação entre o Estado secular e as tradições religiosas decorre a necessidade que Habermas percebe de se interpretar a secularização como um duplo processo de aprendizagem entre as tradições do Esclarecimento e das doutrinas religiosas, processo em que ambas reflitam sobre seus limites e superem uma interpretação unilateral que privilegie apenas um dos lados. A proposta é de uma relação dialógica entre os âmbitos secular e religioso de modo que, sem supor uma resolução do dissenso, i.e., sem anular a identidade de qualquer dos lados pela imposição ou absorção do outro, ambos possam contribuir para o debate público. A seguir, tentarei desenvolver melhor essa ideia em Habermas.

2. A DUPLA APRENDIZAGEM

A ideia de processo de aprendizagem dupla e complementar ocorre no contexto da reflexão habermasiana acerca da relação entre os cidadãos seculares e religiosos na esfera pública de um Estado constitucional democrático. A partir da apresentação de alguns pontos importantes dessa reflexão pretendo esclarecer o trato e o lugar que o autor concede à religião na relação com os cidadãos participantes do debate público.

2.1. A PLURALIDADE DE VISÕES DE MUNDO

Dado que o processo democrático do Estado constitucional supõe, ao menos idealmente, a participação de todos os seus cidadãos ou a consideração de seus interesses no debate político e que a religião desempenha importante papel na constituição da mentalidade de grande parte dos envolvidos nas decisões públicas, é preciso contar, em princípio, com um dissenso entre as visões de mundo seculares e religiosas. Habermas chama de dissonâncias cognitivas a esse embate de visões de mundo que permeia a vida da comunidade política. Tais dissonâncias parecem assumir um caráter assimétrico, pois o desafio cognitivo que dela decorre *parece* recair apenas sobre os cidadãos religiosos porquanto estes são obrigados a “uma operação de aprendizado e de adaptação, da qual os cidadãos seculares estão isentos”, já que o Estado liberal favorece argumentos seculares.

De fato, reconhece Habermas, esse processo de adaptação da consciência religiosa tem se dado à maneira de uma resposta dos cidadãos religiosos a três desafios modernos: o pluralismo religioso, a ascensão das ciências modernas e do direito e da moral profanos. À medida que essa elaboração é bem sucedida, i.e., se as comunidades religiosas reconhecem que tal adaptação não resulta de mera

imposição, mas por um trabalho de autorreflexão que reelabora a própria relação religiosa com o mundo sem perder sua especificidade, então ela pode ser entendida pelos crentes como um “processo de aprendizagem”.

Por outro lado, o autor chama a atenção para a importância de não entendermos esse processo de aprendizagem exigido por um Estado liberal democrático, como algo que recaia *apenas* sobre os cidadãos religiosos. Pois se os cidadãos seculares são poupados desse esforço de adaptação exigido dos religiosos, eles não estão isentos do desafio e do esforço cognitivo que se mostra no *trato cooperativo* com seus concidadãos religiosos, de modo que a exigência de adaptação por parte dos seculares também é grande e deve ir bem além do mero respeito, como fica claro nessa passagem: “...não se trata da atitude respeitosa para com uma possível significação existencial da religião, a qual se espera dos próprios cidadãos seculares, *mas da superação autorreflexiva de uma autocompreensão da modernidade, exclusiva e esclerosada em termos secularistas*” (HABERMAS, 2007, p.157, grifo meu).

O autor sinaliza que para que haja por parte da consciência secular uma compreensão perspicaz sobre a permanência da religião na sociedade, é preciso uma mudança de mentalidade que resulte da autocrítica dos limites da razão secular. Pois daqueles cidadãos que consideram a religião como algo ultrapassado ou destinado a desaparecer com a modernização, não se pode esperar que levem a sério a possibilidade da contribuição religiosa na esfera política. Daí que o ethos democrático sugerido na interpretação habermasiana só pode ser entendido como um processo simétrico em relação aos cidadãos se “tanto os seculares quanto os religiosos passarem por processos de aprendizagem *complementares*”.

2.2. A FRONTEIRA ENTRE FÉ E SABER

É nesse sentido que Habermas pensa sua filosofia a partir da perspectiva do pensamento pós-metafísico, cujas bases segundo ele, foram lançadas por Kant. Como já mencionado, não se trata, portanto, de uma filosofia que, pelo seu caráter agnóstico, rejeita a religião, nem de uma filosofia que sai em defesa da fé, porque não é seu papel. Antes é um pensamento que insiste na distinção entre as esferas do saber e da religião, ou entre a razão e a fé, mas que está aberto e disposto a aprender com a religião. Tal possibilidade pode ser reconhecida na própria experiência histórica das relações entre a filosofia e a religião, como atesta nosso autor:

No trato com tradições religiosas, inclusive árabes, a filosofia constatou reiteradas vezes, que é possível obter impulsos inovadores a partir do momento em que se consegue separar, no cadinho de discursos fundamentadores, conteúdos cognitivos de suas cascas originariamente dogmáticas. Kant e Hegel constituem os exemplos mais bem sucedidos neste trabalho (HABERMAS, 2007, p. 161).

Assim, no que se refere às questões que surgem no âmbito político, a partir da reflexão liberalista sobre o papel político da religião, segundo Habermas (2007, p. 167), os cidadãos, seculares e religiosos devem saber interpretar essa relação entre fé e saber, pois é essa interpretação que “lhes abre a possibilidade de uma atitude autorreflexiva e esclarecida na esfera pública política”.

Habermas então nos oferece sua própria interpretação da relação fé e saber. A primeira atitude de um pensamento disposto a aprender com o outro é sem dúvida a abertura ao diálogo. E podemos perceber com clareza esse esforço presente e perfazendo sua obra teórica bem como sua atitude pessoal. Habermas elabora sua filosofia em diálogo constante com a tradição com a qual se filia, bem como com pensadores que a criticam e com pensamentos que a ela se opõem. E nesse movimento dialógico vê-se a necessária imbricação entre teoria e prática. E sua abertura ao diálogo com diferentes tradições não se reduz à sua produção escrita, como atesta o conhecido debate realizado entre o filósofo alemão e o então cardeal Joseph Ratzinger na Academia Católica da Baviera, Munique, em janeiro de 2004, cujo tema girou em torno da questão sobre os fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático⁵.

Uma segunda tarefa proposta por Habermas ao modo de desafio ao pensamento pós-metafísico é a tradução cooperativa dos conteúdos religiosos para uma linguagem acessível também aos não religiosos. Esse é um passo que supõe uma valorização não apenas funcional da religião, mas uma valorização dos próprios conteúdos que a religião oferece. Nesse sentido, Habermas afirma que a religião possui intuições acerca de conceitos de obrigatoriedade geral a respeito de uma vida boa e exemplar que faltam ao pensamento pós-metafísico de modo que certos conteúdos religiosos podem contribuir na preservação ou mesmo constituição de convicções normativas importantes na regulação das relações sociais e políticas. Assim sendo, não há por que descartar a possibilidade de uma relação produtiva entre a filosofia e a religião, ao contrário, “a filosofia tem motivos para se manter disposta a aprender com as tradições religiosas” (HABERMAS, J; RATZINGER, J., 2007, p. 47). Tal tipo de aprendizado pode ser exemplificado no que se segue:

A permeação mútua do cristianismo e da metafísica grega [...] promoveu também a apropriação de conteúdos genuinamente cristãos pela filosofia. Esse processo de apropriação tomou forma em redes conceituais normativas extremamente carregadas, como por exemplo, responsabilidade, autonomia e justificação, ou história e memória, recomeço, inovação e retorno, ou emancipação e realização, ou despojamento, internalização e incorporação, individualidade e comunidade. Mesmo transformando o

5 Ver HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. 3ª ed. Organização e prefácio de Florian Schuller [trad. Alfred J. Keller]. São Paulo: Ideias e Letras, 2007.

sentido originalmente religioso, contudo não o deflacionou a ponto de torná-lo vazio (HABERMAS, J; RATZINGER, J., 2007, p. 48).

Um grande exemplo que podemos extrair dentre essas transformações preservadoras é a tradução da ideia religiosa do “homem feito à imagem e semelhança de Deus” para o conceito filosófico ou secularizado de dignidade humana, um dos conceitos centrais da compreensão moderna do humano, tornado assim, acessível a todos independentemente da crença religiosa de origem.

Uma terceira importante característica da compreensão “sensata” da relação fé e saber, que podemos perceber a partir dessas premissas, é que as convicções religiosas não sejam consideradas pela perspectiva secular como simplesmente irracionais. Isso significa que as visões de mundo naturalistas provenientes, sobretudo, das elaborações científicas, não deveriam ter precedência ou privilégio epistêmico sobre as visões religiosas, pois “a neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão de mundo secularizada” (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 57).

De acordo com essa ideia, Habermas vai ainda mais longe em sua interpretação da relação entre os cidadãos religiosos e seculares de um Estado liberal democrático, ao afirmar que “os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas de mundo” nem negar a eles o “direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa”. Ou seja, em primeiro lugar, as contribuições religiosas acerca de assuntos de interesse público devem ser levadas em conta; segundo, elas devem ser traduzidas para uma linguagem publicamente acessível e, finalmente, esse esforço de tradução não deve ser entendido como uma tarefa apenas dos cidadãos religiosos, mas seria legítimo numa cultura política liberal, esperar que também os cidadãos não religiosos participem desse trabalho. Eis a interpretação de Habermas acerca da relação entre fé e saber, lançada ao modo de um desafio cognitivo e prático ao pensamento pós-metafísico de nossa “sociedade pós-secular”!

CONCLUSÃO

Em suma, o pensamento filosófico de Habermas acerca da religião apresenta três elementos principais que decorrem de seu situar-se como pós-metafísico numa sociedade “pós-secular”: a) a distinção entre fé e saber, entre conteúdos religiosos que dependem da revelação e conceitos filosóficos que apresentam uma pretensão de acessibilidade (pública) universal; b) a possibilidade de apropriação filosófica da herança semântica das tradições religiosas de modo a não apagar aqueles limites

que separam fé e saber; c) o processo de dupla aprendizagem entre a tradição do Esclarecimento e as tradições religiosas bem como a reflexão sobre seus respectivos limites.

Creio que essas considerações possuem uma relevância enorme para a reflexão acerca da religião e da racionalidade e podem revelar-se boa orientação para pensarmos essa problemática em nossa atualidade. Pois é fato que nossa sociedade hoje se confronta com visões extremistas que se alimentam dos panos de fundo, acríticos, das bases formadoras das mentalidades, de ambos os lados, e assumem formas de dogmatismos nocivos à convivência humana em comunidades políticas. Dentre elas podemos citar como antípodas, o fundamentalismo religioso e o naturalismo científico que assumem posturas fechadas e acríticas e que, portanto, são incapazes de contribuição social relevante. No meu ponto de vista, a proposta habermasiana ao questionar tais atitudes, aponta um caminho de superação tanto do fideísmo quanto do racionalismo estrito.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. 3ª ed. Organização e prefácio de Florian Schuller [trad. Alfred J. Keller]. São Paulo: Ideias e Letras, 2007.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. (Parte III, cap. 8. *A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia da religião, de Kant*, p. 235-278).

_____. *Fé e saber*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: UNESP, 2013.

_____ et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity Press, 2010.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Disponível em: http://www.nesua.uac.pt/uploads/uac_documento_plugin/ficheiro/8db98cff48151daf946fe625988763bfb0737c7e.pdf Acesso em 20/12/2014.

Uma interpretação nietzschiana da arte como proposta de afirmação da vida e fidelidade à Terra.

Eduardo Marcos silva de Oliveira¹

RESUMO

Pretendemos com esta comunicação descrever a arte como detentora máxima de afirmação da vida e fidelidade à Terra, em que sua manifestação proporciona ao homem novos significados da vida, em razão do seu caráter de criação e valoração proveniente da vontade de potência que Nietzsche descreve como um valor superior aos valores predeterminados. Como um dos pilares de sua filosofia, Nietzsche, ao apresentar a doutrina do eterno retorno como uma opção de formação de caráter, e não como uma confirmação cosmológica, afirma que não é o homem que se valoriza através da vida, ou seja, a vida afirma-se através do homem. Seria, para Nietzsche, as ações, os instintos e sentimentos do homem refletem seus valores em razão de serem interpretações de suas manifestações associadas à ideia de um Ser superior, que, com o advento do niilismo, o homem passou a não mais atribuir a ideia cristã de Deus criador absoluto? Nietzsche descreve que livrar a humanidade da sombra de Deus equivale a um procedimento de aniquilamento dos valores cristãos, e não dos instintos e sentidos humanos. Ao descrever a arte como uma proposta de afirmação da vida e fidelidade à Terra, Nietzsche apresenta a diferenciação que deve existir entre um niilismo que nega a vida e uma atitude que se apropria da vida, afirmando-a.

Palavras chaves: Nietzsche, Arte, Cristianismo, Vontade de Potência

Para Nietzsche, a arte é detentora máxima de afirmação da vida e fidelidade à Terra, em que sua manifestação proporciona ao homem novos significados da vida, em razão do seu caráter de criação e valoração proveniente da vontade de potência que o filósofo descreve como um valor superior aos valores predeterminados que foram a ruína e perda de sentido da existência humana, da *desumanização* (*Entmenslichung*) do mundo.

Por meio dessa desumanização, Nietzsche apresenta a diferenciação que deve existir entre um niilismo que nega a vida e uma atitude que se apropria da vida,

Porque são valores niilistas; porque o niilismo é a lógica de nossos valores e nossos ideais, o motor de nossa história. E mesmo que a história tenha conhecido vários sentidos do niilismo, todos eles são decorrência de um primeiro sentido: a desvalorização da vida em nome dos valores

¹ Mestre em ciências da religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: paternom@bol.

supremos. (MACHADO, 1999b, p. 85-86)

Com isso, “a própria vida quer constituir-se com pilares e degraus: quer descobrir horizontes longínquos e explorar belezas afortunadas” (FINK, 1988, p. 84). Para Nietzsche, toda criação nobre do homem foi realizada por uma sociedade aristocrática pelo fato de esta não encontrar-se presa aos conceitos morais institucionalizados pelo cristianismo. De acordo com o filósofo, uma sociedade aristocrática possui uma grande necessidade de hierarquizar as relações entre seus membros e, com isso, promove uma considerável diferenciação de valores entre os homens. Essa diferença “social” é descrita por Nietzsche em *Além do bem e do mal* como “a moral do senhor e a moral dos escravos”. A definição enfraquecida do homem característica do cristianismo é tida como categorias que empobrecem o homem e, com isso, desqualifica-o e insere-o em uma alegoria definida como de “animal de rebanho” que pelo amor abandona-se. Segundo Nietzsche, esse amor cristão

é o estado em que as pessoas mais vêem as coisas como elas *não* são. A força da ilusão está no apogeu, assim como a força que adoça, que *transfigura*. No amor suporta-se, tolera-se tudo. A questão era inventar uma religião em que se podia amar: com isso se ultrapassa o que há de pior na vida (NIETZSCHE, 2007a, p. 28)

O amor, para Nietzsche, é o amor ao devir, não ao transcendente. O devir “é aceitar amorosamente o que advém; é afirmar, com alegria, o acaso e a necessidade ao mesmo tempo; é dizer-sim à vida” (MARTON, 1997, p. 13-14). Entretanto, entre essa fórmula do amor *fati* e do devir predomina, na indagação de Nietzsche, a desumanidade ocasionada pelo processo de domesticação do homem pela moralidade cristã. Nesse contexto, a guerra promovida pelo filósofo é por uma nova cultura frente ao cristianismo e seu rebanho de animais enfermos, por estarem inseridos em uma vontade de potência ascética. Uma vontade de potência fraca que não valoriza o que é nobre, como descrito na nona parte de *Além do bem e do mal*, mas iguala a humanidade uniformemente.

Já sabemos como soa ofensivo incluir o homem, cruamente e sem metáfora, entre os animais; mas nos é imputado quase como *culpa* o fato de empregarmos sempre, em relação precisamente ao homem das “ideias modernas” as expressões “rebanho”, “instinto de rebanho” e outras semelhantes. (NIETZSCHE, 1996a, p. 101)

Na interpretação de Heidegger (2007b), tal postura do homem moderno pode ser definida, na filosofia nietzschiana, como um processo de aniquilamento do Ser. Contudo, essa alegação se faz porque esse posicionamento propicia ao homem a negação da Terra e a vida na Terra, ou seja, as manifestações do homem para sua

autoafirmação, que, para Nietzsche, seriam através da arte e dos instintos naturais do ser humano, no qual “a crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito” (NIETZSCHE, 2010a, p. 848, tradução nossa).² A importância dessa afirmação confirma-se na definição de Deleuze (1996b, p. 63) de que “o corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis”.

Nietzsche, ao diagnosticar as potencialidades do homem e suas manifestações propensas a uma nova forma de valorar a vida, descreve a arte como uma das suas mais distintas afirmações. Em *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo diferencia seu posicionamento sobre essa forma valorativa artística de seus predecessores – Aristóteles e Schopenhauer –, que foi conduzida inicialmente como uma vitória apolínea realçada pelo cristianismo sobre as questões naturais intrínsecas ao homem e, posteriormente, como uma desilusão pessimista.³

[...] sentimento transbordante de vida e de força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico*, que foi mal compreendido tanto por Aristóteles como, sobretudo, por nossos pessimistas. A tragédia está tão longe de provar algo sobre o pessimismo dos helenos, no sentido de Schopenhauer, que deve ser considerada, isto sim, a decisiva rejeição e *instância contra* dele. O dizer-sim à vida alegando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos - isto chamei de dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga - assim o compreendeu Aristóteles -: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser - esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*... (NIETZSCHE, 2006a, p. 106)

Por meio dessa constatação, faz-se compreender qual é a importância e o significado que a arte possui para o filósofo, tanto quanto sua relação com a definição de arte trágica. Segundo Araldi (2004, p. 130), essa “nova abordagem do artista trágico permite-nos entrever e investigar o movimento singular de Nietzsche como uma tensão entre estes dois pensamentos extremos, contrapostos: a negação do pessimismo e a afirmação da existência do mundo através da arte”. A arte como processo de afirmação da vida possui características inerentes em seu desempenho de transmitir significado à vida do homem. No entanto, a diferenciação que existe entre a arte e a arte trágica para Nietzsche é que a arte trágica seria uma expressão possibilitada por meio de suas próprias máximas, sem imposições moralizadoras.

A luta contra a finalidade é sempre luta contra a tendência *moralizante*, na arte, contra a sua subordinação à moral. *L'art pour l'art* significa: “ao diabo

2 “La creencia en el cuerpo está mejor establecido que la creencia en el espíritu.”

3 Nietzsche retorna à investigação sobre o pessimismo na década de 1980. Esse período da obra de Nietzsche é definido como positivismo cético e expressa seu posicionamento esclarecido por meio de uma análise crítica de todos os valores e preceitos da humanidade.

com a moral". – Mas mesmo essa hostilidade revela a força dominante do preconceito. Havendo-se excluído da arte o fim da pregação moral do aperfeiçoamento humano, não se segue daí que ela seja sem finalidade, sem sentido, sem objetivo; em suma, *l'art pour l'art* – um verme que morde a própria cauda. "Melhor nenhuma finalidade do que uma finalidade moral!" – Assim fala a mera paixão. Já um psicólogo pergunta: o que faz toda arte? Não louva? Não glorifica? Não escolhe? Não enfatiza? Com tudo isso ela *fortalece* ou *enfraquece* determinadas valorações... isto é uma coisa acessória? Casual? Algo que o instinto do artista não participa absolutamente? Ou não antes o pressuposto para que o artista *possa*...? Seu mais profundo instinto visa a arte, não visa antes o sentido da arte, *a vida? Um desiderato de vida?* – A arte é um grande estimulante da vida. (NIETZSCHE, 2006a, p. 77)

A arte possui um caráter estimulante à vida, em que, na definição de Schopenhauer (2001, p. 23), a arte é "a doutrina da apreensão das ideias". A inquietude que ela promove seria seu emprego por definição. Entretanto, no apontamento nietzschiano, a arte possui uma significação estética, em que Dioniso seria sua representação mais elevada, desvinculada, dessa forma, de predeterminações morais. Para Nietzsche, a manifestação da arte seria uma junção entre as definições apolíneas e dionisíacas que o filósofo já descreve em *O nascimento da tragédia*. É importante ressaltar que os conceitos artísticos de Nietzsche, influenciando-o ainda em seus primeiros escritos eram "música e imagem, sonho e embriaguez, forma e caos, luz e noite, aparência e essência, mais precisamente a manifestação aparente da essência do mundo" (FINK, 1988, p. 27). Com isso, em um posterior período de sua manifestação intelectual, Nietzsche busca na arte um sentido de autoafirmação do homem, em que passaria a ser a Terra o ponto triunfante da consumação da vida como é definido para o artista, sem a aceitação de uma possível validação transcendente.

A divindade artística da vida encontra-se na benção da taça, no instante em que, de tão plena, nossa alma deseja jorrar abundantemente ao mundo, superando nossa própria condição humana. Este é o "sentido da Terra": a assunção de nossa própria humanidade, de nossa condição humana, que configura a superação de nossa humanidade. Não uma superação metafísica, transcendental, mas interior – consistente no fato de, simplesmente, permanecermos fiéis à Terra, [...] com nosso sagrado "sim" à vida. (LOBO, 2003, p. 273)

Para Nietzsche, a arte é detentora de uma notável ação sobre o mundo, mantendo-se como condicionadora das manifestações humanas, tendo como finalidade afirmar o prazer eterno da vida tal como ela é. Ela é como "um lugar privilegiado, um espaço de definição de uma alternativa positiva (sã, forte, etc.) de existência para o homem" (VATTIMO, 1990, p. 86). Contudo, a forma de definição da arte como puro evento interpretativo resultante das expressões do passado

do homem também é descrita por Nietzsche como uma tentativa frustrada de representar um período da formação do homem e sua forma de conservação da vida.

A arte exerce secundariamente a função de conservar, e mesmo recolorir um pouco, representações apagadas, empalidecidas; ao cumprir esta tarefa, tece um vínculo entre épocas diversas e faz os seus espíritos retornarem. Sem dúvida é apenas uma vida aparente que surge deste modo, como aquela sobre os túmulos, ou como o retorno de mortos queridos no sonho; mais ao menos por instantes o antigo sentimento é de novo animado, e o coração bate num ritmo que fora esquecido. Por causa desse benefício geral da arte devemos perdoar o próprio artista, se ele não figura nas primeiras filas da ilustração e da progressiva virilização da humanidade: toda a sua vida ele permaneceu um menino ou um adolescente, e parou no ponto em que foi tomado por seu impulso artístico; mas sentimentos dos primeiros estágios da vida estão reconhecidamente mais próximos dos de épocas passadas que daqueles do século presente. (NIETZSCHE, 2007b, p. 108)

Por estar o homem implicado na base da cultura cristã, cabe à arte, em todos os tempos, a tarefa de propiciar ao homem novos signos e possibilidades. Para Nietzsche, a arte possui a característica de criar e valorar o mundo, mesmo que o artista não esteja preparado para tal feito, pois “nada é mais corruptível do que um artista” (NIETZSCHE, 2006, p. 141). No entanto, não somente a arte possui essa característica de olhar a vida em todas as suas manifestações, mas também a ciência. Tal afirmação concretiza-se pelo fato de o homem continuar possuindo a mesma necessidade de satisfazer as diversas manifestações anteriormente difundidas pela arte.

[...] a grande diferença entre ciência e arte reside na maneira como elas consideram o mundo e trabalham seu estofo. Tal oposição pode ser indicada com uma palavra: a ciência considera os fenômenos do mundo seguindo o fio condutor do princípio de razão, ao passo que a arte coloca totalmente de lado o princípio da razão, independente dele, para que, assim, a ideia entre em cena. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 57)

Contudo, diferentemente da arte, a ciência para Nietzsche define-se como um processo de empobrecimento da vida em virtude da necessidade do homem de afirmar-se em uma constante busca pela verdade, como descrito por Machado (1999b). Isso se constata devido à ciência possuir um caráter frio e metódico, “um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo serviço ela possa acreditar em si mesma – ela mesma jamais cria valores” (NIETZSCHE, 2006, p. 141), porém busca afirmar o que seria a verdade. Nietzsche descreve a ciência como sinônimo de decadência na tentativa de intitular-se dominadora de antigos valores.

[...] o perigo que se esconde na compreensão moderna de ciência, que do mesmo modo tem a sua importância em relação ao projeto de transvaloração, diz respeito à maneira pela qual a ciência entra em cena

na modernidade como a nova detentora da verdade. (FONSECA, 2003, p. 389)

Contra essa busca pela verdade e dominação de valores morais, Nietzsche não somente se posiciona contra a ciência, mas contra seus contemporâneos que, na tentativa de impedir o avanço da ciência, se voltavam a uma busca de afirmação da vida, sob a influência da tradição filosófica cristã. Segundo Giacóia Júnior,

Nietzsche se opunha também a outra tendência de sua época, que consistia em valorizar uma forma de intelectualidade erudita, burocrática e estéril que, em nome de uma pretensa neutralidade científica, se mantinha numa posição de distância em relação aos interesses concretos de um povo, às necessidades e urgências da vida. (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 31)

Nessa constante busca do homem pela verdade, tanto o homem erudito quanto a ciência nada mais fazem do que propor tentativas de se compreender o homem e o mundo no qual ele se encontra. Machado (1999b, p. 38) descreve a verdade como sendo “o resultado de uma conversão que é imposta com o objetivo de tornar possível a vida social”. Igualmente, Nietzsche apresenta, em *A gaia ciência*, que o homem, por possuir uma necessidade de crença e busca pela verdade, acaba por se enfraquecer e preservar as possíveis formas que lhe possam impedir de almejar seu ultrapassamento.

Porque o homem é tal que se lhe poderia recusar cem vezes um artigo de sua crença: se dele tiver necessidade, não deixa de considerar ainda verdadeiro [...]. Alguns ainda têm necessidade de metafísica, mas esse furioso desejo de certeza que se descarrega hoje em batalhões maciços de literatura científico-positivista, esse desejo de querer possuir a todo custo alguma coisa segura (quando se passa com bastante indulgência, na febre desse desejo, sobre as provas desta segurança), é ainda um desejo de apoio e de suporte, em resumo, um desejo do instinto da fraqueza que não cria, indubitavelmente, religiões, metafísicas e convicções de todas as espécies, mas... as conserva. (NIETZSCHE, 1996, p. 229)

Esse apontamento, que visa preservar uma possível segurança na credulidade, não permitindo que o homem viva em profundidade os desígnios da vida, é entendido como uma confirmação das limitações do homem no processo de autossuperação, não possibilitando-o ascender ao além-do-homem. Dessa forma, a filosofia nietzschiana nos apresenta a complexidade que é culturalmente buscar o além-do-homem, devido o ordenamento das manifestações humanas estarem veementemente influenciadas pelos (pré-)conceitos cristãos.

Ao desconsiderar a crença no transcendente, desvinculando-se de um espírito de rebanho, Nietzsche enfatiza que o homem tem como objetivo a Terra e a vida na Terra como sendo propensa a este à sua vontade de potência.

A Terra na sua não presença, no seu movimento de engendramento é invocada como “vida” [...]. O que é a “vida” deve ser pensado em múltiplas relações. Uma relação central é precisamente a da vida e da Terra. A Terra oferece a existência a todo o existente isolado; todas as coisas, sejam elas homens ou animais ou meramente pedras são produtos da Terra, são criações da sua vida criadora e dadivosa. E essa vida da Terra é para Nietzsche a vontade de domínio. A partir do homem criador, Nietzsche pensa na criação, na vontade de domínio da Terra. (FINK, 1988, p. 84)

Diferentemente de uma dominação que limita o homem a uma submissão, em que a este somente é possibilitado um mundo predeterminado, através de um presente misericordioso da divindade, o mundo transcendente, estabelecendo uma relação de reconciliação com Deus, o homem criador, para Nietzsche, seria o homem que, utilizando de sua vontade de potência, se autoafirma e inicia seu caminho em busca de seu ultrapassamento.

Autoafirmação, ou seja, o querer continuar dirigindo as coisas, ou seja, querer permanecer em cima é um constantemente retornar à essência, à origem. Autoafirmação é afirmação originária da essência. Vontade de poder não é nunca a vontade de uma entidade singular, real. [...] a vontade de poder é algo criador. (HEIDEGGER, 2007, p. 56)

A vontade de potência é a forma na qual se inicia o fator determinante de tudo que configura aceitável como real, reedificando a realidade em torno de sua concepção de significado. O que se busca com a vontade de potência é um processo de autossuperação do homem, que é possibilitado pelo eterno retorno. Nesse contexto, retomamos a sentença da morte de Deus, reafirmando-a como sendo o limiar nessa perda de sentido por parte do homem.

A morte de Deus provoca, por um lado, a radical dissolução do suprassensível, a redução de toda realidade ao âmbito de constituição do fenômeno e o surgimento de uma sensação inicial de sem sentido em todas as ações; a vontade de poder reestrutura [...]. À medida que ela entra em cena, o que se tem não é, com isso, a simples ocupação por parte do homem ou do além-do-homem do lugar anteriormente pertencente a Deus. (CASANOVA, 2003, p. 342)

Dessa forma, a constatação sobre o que seria nobre para Nietzsche é a Terra e a potencialidade desta perante a vida. Segundo Casanova (2003, p. 347), “o binômio vontade de poder/eterno retorno devolve ao mundo a sua natureza divina, e todas as suas faces passam ao mesmo tempo a se mostrar como tal”.

A contradição encontrada por Nietzsche sobre essa caracterização do mundo como um processo de afirmação realizado pela vontade de potência, respectivamente, pelo eterno retorno encontra barreiras justamente na passividade que o homem naturalmente se dispõe, devido seu envenenamento com a moral cristã. Sendo

a moral a essência do niilismo, em que tudo é valorizado, mas ao mesmo tempo depreciado, Nietzsche descreve os homens como animais domesticados, fracos e doentes, na espera de um mundo transcendente.

A humanidade, por erros quanto à sua origem, à sua situação única, ao seu destino, e por exigências que repousavam nesses erros, elevou-se muito alto e continuamente se tem “sobreposto a si mesma”; mas, por estes mesmos erros, introduziram-se no mundo indizíveis sofrimentos, perseguições, suspeitas e descontentamentos recíprocos, e um maior número de misérias do indivíduo em si e sobre si. Os homens converteram-se em criaturas sofredoras, em consequência de seus costumes e o que adquiriram foi, antes de tudo, o sentimento de que eram fundamentalmente bons e eminentes demais para a Terra e que nela estavam somente de passagem. (NIETZSCHE, 2008a, p. 210)

O homem, ao reconhecer suas limitações, sem atribuir suas causas a uma sobreposição a si mesmo, seja um Ser transcendente ou uma pretensa onipotência da ciência, abandona seu estereótipo de domesticado e inicia seu processo de ultrapassamento. Nesse contexto, podemos compreender uma afirmação da vida no processo nietzschiano de transvaloração de todos os valores propondo o além-do-homem, enfatizando uma concretização propiciada pela vontade de potência e eterno retorno, fazendo com que o homem descubra suas potencialidades, na qual não existiria uma igualdade, mas uma individualidade. A arte, para Nietzsche, é a representação de um valor superior à verdade, capaz de afirmar a vida em sua totalidade. Tal constatação é fortalecida pela função que a arte possui de estimular, criar e valorar a vida em suas múltiplas manifestações.

REFERÊNCIAS

ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. Ijuí: Unijuí, 2004.

CASANOVA, Marco Antonio. A religião da terra: o lugar do sagrado no pensamento de Friedrich Nietzsche. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Org.). *A fidelidade à Terra: arte, natureza e política: assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1988.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral*. Campinas: Unicamp, 1997.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a. v. 1.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b. v. 2.

LOBO, Rafael Haddock. Sentido da Terra, vida e arte: perspectivas de um radicalismo estético em Nietzsche. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Org.). *A fidelidade à Terra: arte, natureza e política: assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.

MACHADO, Roberto. Zaratustra, o apolíneo e o dionisíaco. In: PIMENTA NETO, Olímpio José; BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999a.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e a celebração da vida: a interpretação de Jörg Salaquarda. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, Humanitas, n. 18, p. 7-15, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: FCA, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora*. Petrópolis: Vozes, 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Dernières lettres*. Paris: Rivages, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Porto São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos póstumos*. Ed. espanhola dirigida por Diego Sanchez Meca. [S.l.]: Tecnos, 2010a. v. III, 1882-1885.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos póstumos*. Ed. espanhola dirigida por Diego Sanchez Meca. [S.l.]: Tecnos, 2010b. v. IV, 1885-1888.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *The case of Wagner, Nietzsche contra Wagner, and selected aphorisms*. Edinburg/London: TN Foulis, 2008. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/25012/25012-h.html>>. Acesso em: 15 set. 2011a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2011b.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990.

Visões contemporâneas sobre Deus. Rubem Alves e Mariá Corbi

Fabiano Veliz¹

RESUMO

A presente comunicação tem como objetivo trabalhar a noção de Deus a partir da obra de Rubem Alves estabelecendo um diálogo com o pensamento de Mariá Corbi. Ambos propõem visões possíveis sobre Deus que ao mesmo tempo nos dão suporte para pensarmos a religião na contemporaneidade. Enquanto a proposta alvesiana se vincula a um Deus pensado enquanto sentido para a existência que culmina na Teologia da Libertação, a proposta de Mariá Corbi aponta para uma espiritualidade chamada por ele de uma espiritualidade Leiga que deverá ser vivida no interior da completa autonomia do sujeito e não mais vinculada a nenhum tipo de discurso que seja normativo. Deus aqui apareceria como um símbolo de um absoluto que seria experimentado pelo sujeito em forma de um silêncio. Dessa forma propomos o diálogo entre as duas propostas no intuito de pensar a noção de Deus na contemporaneidade.

Palavras-chave: Deus, Silêncio, Esperança, Religião

INTRODUÇÃO

Tratar sobre a questão de Deus é sempre um problema muito grande, primeiramente por ser uma questão muito ampla e abordada por diversas áreas, tais como a Teologia, a filosofia, a antropologia etc, depois por ser uma questão que mobiliza muito as emoções, por ser um tema muito basilar em nossa relação com o mundo.

Por mais que o indivíduo queira estar alheio à questão de Deus, de uma forma ou de outra ele é sempre confrontado a dar alguma resposta em relação a sua crença ou não na existência de Deus. Assim como falamos no terceiro capítulo deste trabalho, o mundo secularizado abre novas alternativas ao sujeito que não precisa acreditar em Deus para continuar vivendo ou fazendo suas tarefas, no entanto percebemos que, mesmo diante dessas novas alternativas, a questão de Deus sempre aparece como uma forte alternativa.

1 Doutor em Psicologia – PUC Minas

1 - UM DEUS QUE REGRESSA – ASPECTOS DA PROPOSTA DE MARIÁ CORBI

Mas o que aqui estamos chamando de Deus? É preciso que reduzamos o escopo do alcance deste termo para que fique claro o que temos em mente quando usamos esta palavra. Temos consciência de que é impossível circunscrever todas as concepções que foram dadas a esse termo no decorrer da história, e não é nossa pretensão fazer um levantamento de todas essas definições, no entanto é interessante atentarmos para algumas mudanças sobre a concepção de Deus.

Recentemente a questão sobre Deus voltou a interessar à filosofia e a própria psicologia, e podemos colocar como possível causa aquele esvaziamento das ideologias, os novos momentos do homem e isso coloca a nossa proposta dentro de um debate bastante atual.

É bastante claro para nós que a visão que se tem de Deus é condicionada socialmente. Aqui a obra de Mariá Corbi pode ser de extremo auxílio para pensarmos essa construção do conceito de Deus. O texto de Mariá Corbi, *Para uma espiritualidade Leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses*, (2010) procura mostrar como as narrativas religiosas se encontram vinculadas ao tipo de estrutura cultural vigente, mostrando que os sistemas míticos seriam formas de tentar dizer o mundo a partir da realidade vivida por determinado povo. Dessa forma, os caçadores-colhedores usariam desta sua atividade como a “metáfora central” para a construção de seus mitos. Da mesma forma, as sociedades horticuloras, os agrícolas de irrigação e as chamadas por ele de sociedades de inovação construiriam seus mitos a partir da sua atividade central, que se tornariam a “metáfora central” para a construção das histórias. Corbi tenta mostrar que a *ação central* de um determinado grupo – no caso dos caçadores-colhedores seria a caça e a colheita, no caso dos horticultores, a plantação etc. – gerará a metáfora central que se constituirá como nível profundo de sua construção mítica. Dessa forma, o conceito de Deus estaria sempre atrelado ao modo de vida de um determinado povo. Segundo Corbi,

os mitos moldam a realidade de acordo com certas formas determinadas de sobreviver no meio; eles a configuram, a delimitam, a objetivam segundo um sistema concreto de satisfazer necessidades [...] Fica evidente que os mitos e as narrações sagradas são só sistemas de figuração da realidade, de modelação de acordo com certas necessidades; eles são sistemas de representação de objetivação que orientam e dão eficácia à ação, de forma que os grupos possam sobreviver em condições de vida determinadas. (CORBI, 2010, p. 123).

Dessa forma, percebe-se que, para Corbi, os mitos visam sempre dar uma resposta para uma necessidade determinada socialmente. Em sua análise posterior, Corbi tentará mostrar que, com o advento da era da tecnologia, os mitos perderam o

seu caráter organizador do mundo, de forma que a era da tecnologia marca o início de um mundo sem crenças ou religiões² em que o contato do ser humano com o real absoluto seria entendido por um viés místico.³

A mística é vista por Corbi como sendo o futuro de uma vivência religiosa que não estaria mais atrelada à sua dimensão dogmática ou institucional, mas teria o seu foco na relação do homem com o mistério do mundo. Segundo Corbi,

Podemos concluir afirmando que o caminho interior, o caminho espiritual, é possível sem submissão a mitos, a símbolos, a crenças, a sacralidades e a religiões. São, pois, possíveis a vida espiritual e a mística em uma sociedade completamente Leiga e sem crenças. (CORBI, 2010, p. 263).

Dessa maneira, a espiritualidade, chamada por ele de uma espiritualidade Leiga (p. 255), deverá ser vivida no interior da completa autonomia do sujeito e não mais vinculada a nenhum tipo de discurso que seja normativo. Deus aqui apareceria como um símbolo de um absoluto que seria experimentado pelo sujeito em forma de um silêncio. Este silêncio nos incita a conhecê-lo e a nos submergir nele. Tal conhecimento silencioso seria inefável e não pode ser atingido por nenhum método de conhecimento racional, mas é mero dom, é presença absoluta, presença da realidade absoluta que é ao mesmo tempo presença de nada e ninguém.

Essa forma de pensar o conceito de Deus como símbolo dessa dimensão absoluta inefável é bastante recorrente principalmente na literatura oriental. Os livros do Baghavat Gita, os Vedas e outros livros sagrados orientais apontam nessa direção, e Corbi obviamente está bebendo dessa fonte para propor tal “espiritualidade Leiga”.

2 – DEUS COMO ESPERANÇA. ASPECTOS DA PROPOSTA DE RUBEM ALVES

Uma outra forma possível de abordarmos esse conceito de Deus é a partir da noção de “sentido para a existência”, e aqui o pensamento de Rubem Alves pode ser de grande valia para nós.

2 Religião aqui entendida como “um conjunto de narrações sagradas, de símbolos, mitos e rituais que geram e suportam um sistema de crenças – sistema que tem como resultado um projeto de vida coletiva e individual, e que, ao mesmo tempo, é um sistema de representação e de iniciação à dimensão absoluta da existência. Todo esse conjunto é tido como revelado por Deus, sendo, portanto, intocável e inalterável.” (CORBI, 2010, p. 18).

3 Aqui cabe ressaltar uma diferença entre o viés místico da Religião e o caráter individualizante tratado por nós no terceiro capítulo deste trabalho. Enquanto o caráter individualizante de algumas práticas religiosas dos nossos dias tem como consequência um fechamento autístico do sujeito sobre si, o viés místico tem sempre a preocupação de lançar de volta o sujeito no mundo de forma que ele faça a diferença onde ele está. A experiência mística tem sempre esse caráter transformador tanto para o sujeito quanto para o seu meio. Ao invés de fechar o sujeito sobre si, a experiência mística se caracteriza por uma abertura do sujeito tanto ao transcendente quanto para o próximo. Para uma análise pormenorizada, cf. BETTO, Frei & BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade* (2005).

Para Rubem Alves, teólogo e filósofo brasileiro, em nosso tipo de sociedade não há lugar para o Deus metafísico. Este Deus enquanto “entidade metafísica” é abandonado no discurso moderno. Para Alves, foi o existencialismo que criou um novo lugar para Deus, mas Ele não é o mesmo⁴. Com efeito, nos pensadores existencialistas teístas, como Kierkegaard, Deus deixa de ser uma entidade metafísica e passa a ser uma exigência da interioridade humana. A linguagem sobre Deus não aponta mais para um “objeto” que estaria lá fora, mas sim para o próprio homem. O mesmo homem que antes tenta dar sentido à vida através da ciência constata que ela não é capaz de responder a seus anseios. A experiência do absurdo se instaura, e sobre esse assunto o discurso científico não pode falar. A “morte de Deus”⁵ envolve a impossibilidade de falar. Depois da “morte de Deus”, Ele passa a ser símbolo da relação Eu-Mundo. Ou seja, segundo Vattimo,

Sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isto significa que justamente porque este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus. (VATTIMO, 2004, p. 12).

Nas palavras de Alves, “Deus nasce como expressão de uma relação. [...] A palavra Deus não se refere nem ao Eu e nem ao Mundo, mas antes ao hífen, à relação invisível que os une.” (ALVES, 2007, p. 65).

A situação do homem diante de Deus passa a ser descrita de forma paradoxal: a ausência de Deus é a única forma de sua presença (ALVES, 2007, p. 80), crer em Deus é viver como se Ele não existisse – no entanto, a coragem está em afirmar o sentido *apesar de*. Essa coragem silenciosa emerge das profundezas obscuras do ser, não deriva da fé em Deus, mas persiste apesar da “morte de Deus”. Essa coragem é a fé absoluta. Fé que não se relaciona a nenhum objeto. Deus desaparece enquanto objeto para se assumir enquanto esperança.

O Deus que se revela na hipermodernidade é um Deus que se revela pelo “ouvir falar” (*Fides ex audito*) e por isso traz consigo toda a margem de incerteza que está ligada a todas as coisas que consideramos verdadeiras porque ouvimos de outras pessoas em quem confiamos, ou seja, está sempre condicionada por um

4 Temos consciência de que esse novo lugar para Deus de que Rubem Alves trata não é criado pelo existencialismo, mas advém de todo um desenvolver da filosofia ocidental. Nesse sentido, o belíssimo texto de Pe. Vaz intitulado *O problema de Deus no pensamento contemporâneo* nos dá uma exposição densa e concisa desse desenvolvimento da filosofia ocidental sobre a questão de Deus. Cf. LIMA VAZ, H.C. de. *O problema de Deus no pensamento contemporâneo* (1981).

5 A morte de Deus para Nietzsche não se configura uma afirmação de ateísmo, como se ele dissesse que Deus não existe. Segundo Vattimo, “Uma tese do gênero, a não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, como uma ‘estrutura’ verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional.” (VATTIMO, 2004, p. 9).

respeito, por um amor a quem fala.

Deus, portanto, é visto como essa ânsia pela busca de um sentido para a existência. Deus se transforma em horizonte que o homem vislumbra. Diante do silêncio, da “morte de Deus”, resta apenas a esperança. Como afirma Alves,

Deus desaparece como objeto. [...] Mas sua presença continua de forma mais estranha, porque ela se anuncia numa consciência de ausência, na saudade de um bem-amado que nos deixou ou que ainda não veio. E a consciência de Deus como objeto se transforma em esperança: não uma consciência de algo, mas no simples tender da consciência para um imenso vazio que a enche de nostalgia. Nas linhas de Ernst Bloch, temos então de afirmar que onde quer que exista a esperança, ali existe a Religião, porque aí se revela a nossa nostalgia pelo Reino de Deus, o grande projeto utópico que a humanidade não cessa de sonhar mesmo quando, de olhos abertos, ela não tenha condições de ver. (ALVES, 2007, p. 82).

O homem que “mata Deus” sente a necessidade de colocar algo em seu lugar, e Deus retorna, passando agora a ser o símbolo da esperança ou, nas palavras de Alves,

Ora, o que é Deus? O símbolo da plausibilidade dos meus valores, a promessa da salvação, a realidade onipotente dos meus anseios, o poder da minha fraqueza. Deus é o símbolo da esperança: a esperança corporificada na imaginação. Destituída a esperança, morrem os deuses. Destituídos os deuses, morre a esperança. (ALVES, 2007, p. 145).

Percebe-se que esse Deus não habita o lugar dos discursos, a fala sobre Deus está interdita. Resta o silêncio apenas, no máximo uma Teologia negativa. Mesmo assim, Ele assume outra forma, assume a forma da esperança, que fará com que a Religião deixe de ser um inventário de coisas celestes e passe a ser uma atitude em relação ao mundo, visando transformar as condições de existência. Deus enquanto símbolo da esperança é aquele que motiva o homem a ser de uma forma diferente diante do mundo. Não importa mais o que se fala sobre Deus, mas sim como se vive no mundo recebido como dádiva de Deus.

Percebe-se que falar sobre Deus é falar sobre os desejos desse homem. Por isso, todo discurso sobre Deus nada mais é que um discurso sobre o ser humano.

Alves (2006) concorda com Feuerbach (1989, 2007) quando este afirma que refletir sobre Deus é refletir sobre o homem e também quando apresenta Deus como ser poético. De acordo com Alves, Deus pode sim ser visto dessa forma, pois, na poesia, o que está em jogo também é a tentativa de exprimir o inexpressável. Se Deus é poesia e a poesia é expressão do desejo humano, Deus pode ser tomado como forma de realizar essa expressão. Em Alves, a Religião também é poesia, embora revele algo humano: os desejos do coração humano, assim como a esperança do

homem diante da vida. Encarar a Religião como poesia faz com que se evitem os dogmatismos, uma vez que sobre ela não recairá a pergunta sobre a verdade ou a falsidade. Falar sobre Deus é sempre fazer poesia, é expressar desejos de um mundo melhor para os indivíduos. Encarar Deus como poesia é encará-lo como expressão humana.

Dessa forma Deus não é mais visto como um ser supremo, mas como horizonte a que todo indivíduo tende. Ele irá se associar de forma direta ao desejo de criar uma *ordo amoris*, um mundo que faça sentido.

A linguagem que quer falar sobre Deus falará sobre justiça social, sobre condições materiais dignas para os indivíduos, sobre a esperança de viver em um mundo que faça sentido. Não será uma linguagem capaz de abarcar o transcendental, mas será uma prática visando fazer com que o homem retorne ao Éden.

Nesse sentido, Alves, ao refletir sobre Deus, não se refere a um ser transcendente, mas a um ser que age na história do homem e que é expressão deste.

Como aponta Cervantes-Ortiz,

o deus da Religião não se entende nem se vive racionalmente; de fato há tantos deuses, sem a possibilidade de se harmonizarem, quanto religiões; eles são “hipóteses vitais”, “sintomas de uma imensa variedade de projetos de vida”, motivo pelo qual se revela impossível dizer qual é o verdadeiro. O discurso religioso surge do corpo do ser humano, de cada homem/mulher, de sua unicidade absoluta. (CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 152).

CONCLUSÃO

Pode-se perceber que as considerações sobre Deus propostas por Mariá Corbi e por Rubem Alves visam dar conta das novas configurações da Religião na hipermodernidade, de forma que podemos afirmar que em ambos o que vemos retornar não é o Deus forte da tradição, mas sim um *Deus fraco* que regressa na hipermodernidade. Não mais um Deus que pretende dizer o que é certo e o que é errado, mas um Deus visto como um possível sentido para a existência, vivenciado tanto enquanto um silêncio místico, como uma esperança atuante no mundo.

O que temos aqui é uma inversão para a abordagem da questão: ao invés de se partir da ideia de Deus como absoluto transcendente para verificar se ela tem ou não consistência real - que caracterizou muito a questão na história da filosofia - o que propomos é que se parta do ser humano em busca do fundamento último da sua existência enquanto ser racional e livre, enquanto pergunta pelo sentido e, na resposta desta pergunta, uma possível resposta sobre Deus. As propostas de Corbi e Alves nesse sentido nos dão um bom suporte para pensarmos esse novo lugar de

Deus na hipermodernidade.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *O enigma da Religião*. 6 ed. Campinas: Papirus, 2007. 175 p.

_____. *O suspiro dos oprimidos*. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2006. 180 p.

BETTO, Frei & BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. 213 p.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A Teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas: Papirus, 2005. 250 p.

CORBI, Mariá. *Para uma espiritualidade Leiga*. Sem crenças, sem religiões, sem deuses. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010. Coleção Tempo Axial.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. 454 p.

_____. *Preleções sobre a essência da Religião*. 2 ed. Campinas: Papirus, 1989. 296 p.

LIMA VAZ, H.C. de. O problema de Deus no pensamento contemporâneo. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. VIII, n. 23, set./dez. 1981.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. 173 p.

GT 5. Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo

GT 5. Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo

Coordenadores: Prof. Dr. Érico Hammes - PUC/RS, RS; Prof. Dr. Vitor Galdino Feller – FACASC, SC; Prof. Dr. João Décio Passos - PUC/São Paulo, SP

Ementa: O GT aborda a Teologia enquanto Ciência da Fé que, ao refletir sobre os desafios da realidade, das relações sociais e internacionais, repensa os seus temas fundamentais e contribui para novas compreensões do papel da fé na sociedade atual. Como principais objetivos se propõe: 1) dialogar com os avanços científicos e tecnológicos; 2) propor uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político social do país; 3) trazer à consciência religiosa a necessidade de superação da violência em suas diferentes manifestações; 4) repercutir teologicamente os movimentos mundiais de correntes dos processos de globalização; 5) refletir a relação da religião e, portanto, da teologia, com a política.

A igreja católica e o regime militar: A defesa dos direitos humanos

Tiago Geyrdenn de Oliveira Gomes¹

RESUMO

A relação entre Igreja Católica e governo brasileiro, no período da ditadura militar é marcada por uma série de contrariedades. Inegável é o fato de haver neste período uma relação entre as duas maiores instituições brasileiras de então, Igreja Católica e Forças Armadas, ambas presente em quase todo o território nacional. Relação marcada por aproximações e distanciamentos, legitimação e enfrentamento. O apoio inicial da Igreja Católica ao golpe contribuiu para solidificar o regime militar. Porém, este apoio não permaneceu constante durante o regime de exceção. A censura, a violação aos direitos humanos, a tortura, sofrida inclusive por elementos do clero, fez com que parte da hierarquia da Igreja Católica adotasse uma postura crítica em relação à ditadura. Nesta perspectiva a atuação do episcopado torna-se objeto de pesquisa. Destacam-se certas nuances da ação do mesmo, não há um completo rompimento de relações entre as Instituições, mas tentativas de aproximação e diálogo, como é caso da comissão bipartite, um fórum onde membros da Igreja e do Estado buscavam amenizar as tensões que havia entre eles. A metodologia será de ordem bibliográfica, a partir de revisão de literatura. O objetivo é abordar as relações entre Igreja Católica e regime militar, bem como a defesa dos direitos humanos por parte da Igreja.

Palavras-chave: Igreja Católica, ditadura militar, tortura, direitos humanos.

INTRODUÇÃO

A relação entre a Igreja Católica e a Ditadura Militar brasileira é ao mesmo tempo conflituosa e aproximativa. Tal relação vai desde um apoio total inicialmente a uma crescente desaprovação e denúncia de crimes de tortura e prisões arbitrárias. Marca profunda deste embate de forças institucionais é a defesa dos direitos humanos, apresentados como fundamentais a cada pessoa. Este artigo aborda inicialmente uma definição do que são direitos humanos. Acrescenta a isto uma perspectiva teológica dos mesmos. Como engajamento da Igreja na defesa destes direitos é importante definir em que sentido a instituição compreende estes direitos, como eles são fundamentados.

¹ Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza. Aluno do Programa de Pós-graduação em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bolsista Adveniat. Email: geyrdenn@yahoo.com.br

Com grande influência na sociedade ao longo da história do Brasil, a Igreja Católica tem papel relevante na construção da sociedade brasileira. Com força aglutinadora ela realiza uma função social de ordenamento das instituições. Mas como nenhuma instituição tem ação unívoca, a Igreja em dados momentos deixa em segundo plano os privilégios adquiridos e age em defesa dos necessitados, dos pobres e excluídos. Não pode ser diferente, uma vez que a Igreja traz em si uma dupla constituição, é ao mesmo tempo humana e divina, é instituição e é carisma. Assim, no período da ditadura militar ela sai em defesa dos militantes opositores do regime.

No regime de exceção instaurado no país após o golpe militar de 1964 uma série de ações é tomada para permitir a solidificação da ditadura. O ordenamento jurídico produzido vai dando plausibilidade ao regime. A ideologia criada, a segurança nacional, como a defesa do país e das instituições sociais contra as forças desagregadoras do comunismo vão, aos poucos, permitindo certas ações que agredem violentamente os direitos humanos. É o caso da tortura. Esta energicamente denunciada por setores da Igreja comprometidos com as transformações ocorridas na sociedade. Mas quando elementos do clero são alvo da repressão e da tortura uma certa unidade interna é criada. Subjacente a toda esta trama eclesial e social estão uma teologia e uma eclesiologia que fundamentam e permitem a ação e a inserção da Igreja na política e na sociedade.

1 DIREITOS HUMANOS

Ao abordar a relação da Igreja Católica com o Regime militar enquanto defesa dos direitos humanos, faz-se necessário apresentar, de modo sucinto, o que se compreende por direitos humanos. Apresenta-se aqui esta breve noção, bem como a compreensão que a Igreja Católica tem dos mesmos. A noção surge como defesa da vida, de modo especial a vida humana. Partindo deste princípio afirma-se que

é justamente na dignidade humana que os fundamentos dos direitos humanos devem ser buscados. Tais direitos são universais, invioláveis e inalienáveis. São universais porque são devidos a cada pessoa humana, sem exceção alguma de tempo, de origem, de cor, de lugar, de sexo, de condição social. São invioláveis na medida em que são inerentes à pessoa humana e à sua dignidade. São inalienáveis, pois ninguém pode negá-los a um ser semelhante, seja quem for sem violar a sua natureza. (MARCILIO, 2012, p. 70)

O que fundamenta inicialmente tais direitos é o próprio ser humano e sua dignidade inerente. Pelo fato de ser humano e reconhecido assim pelos iguais é que

cada homem possui valor em si mesmo. Correndo-se o risco de que se tais direitos são violados, violada será a dignidade de cada ser humano (Cf. MARCILIO, 2012, p. 70). Reconhece-se assim a universalidade de tais direitos e sua inviolabilidade.

A modernidade traz a mudança de paradigma operada pela filosofia e pela ciência, colocando no centro das reflexões e preocupações o ser humano, e consequentemente sua vida em sociedade. Assim, foram sendo elaboradas sucessivas declarações sobre os direitos do homem como consequência de uma reflexão sobre a dignidade e a liberdade do ser humano. Sobre tais declarações afirma-se que

essas diferentes declarações revelam uma preocupação com a construção e a organização da vida em sociedade; buscam definir o que funda o governo; querem exorcizar a violência ou a “barbárie”; reconhecem a alteridade como riqueza e identificam o drama de uma humanidade capaz de abrir-se ora ao amor ora à violência; enfatizam a dignidade do ser humano que se sente chamado à liberdade, à igualdade e à fraternidade; indicam que tais palavras devem levar ao estabelecimento do “Direito”, buscando efetivá-lo historicamente. (AGOSTINI, 2012, p. 12)

O drama histórico revela como foi sendo gestada e tomando corpo a perspectiva de afirmação do valor da vida humana e de sua dignidade. O que subjaz é a proteção do ser humano e a possibilidade de uma vida em sociedade, que seja capaz de garantir direitos e estabelecer deveres em contrapartida, tudo como possibilidade de promover sociabilidade.

Para a Igreja Católica a fundamentação dos direitos humanos repousa na teologia e nas Sagradas Escrituras. A teologia da criação é o fundamento do discurso católico em sua doutrina social. Define uma concepção de pessoa humana como ser criado, e por isso, resultado de um ato divino, incluindo a perspectiva metafísica como inerente ao ser humano³. Assim, os direitos humanos tem, em última instância, um fundamento metafísico, ou divino, a criação do homem por Deus.

Por isso a teologia é capaz de afirmar que “não há graduação no que diz respeito à dignidade humana, ou seja, vida que merece ser vivida e a que não merece. A vida deve ser tutelada em todo o arco da sua existência” (RICCI, 2012, p. 2). O que surge aqui é a responsabilidade ética pela defesa da vida. Assim, a Igreja pode não apenas fundamentar um discurso, mas uma prática relacionada a tal defesa. Recentemente isto pode ser comprovado na história do Brasil, no caso da Ditadura Militar, como parte do episcopado representando a Igreja assumiu não apenas um discurso, mas um engajamento na luta pelos direitos humanos e pela defesa da vida, de vários perseguidos pelo regime militar.

3 Acerca da relação entre teologia, Sagrada Escritura e direitos humanos e sobre a fundamentação dos direitos humanos a partir de uma antropologia bíblica conferir AGOSTINI, 2012, p. 14.

2 A IGREJA CATÓLICA E O REGIME MILITAR

Apesar de não ser admitida oficialmente pelas forças armadas, ainda nos dias de hoje, a repressão realizada pelo regime militar teve como um dos aparatos mais cruéis a tortura e o assassinato de centenas de militantes que se opuseram ao regime. Sobre isto se afirma que

o regime militar montou uma grande máquina repressiva que recaiu sobre a sociedade, baseada em um tripé: vigilância – censura – repressão. No final dos anos 1960, este tripé se integrou de maneira mais eficaz, ancorado em uma ampla legislação repressiva que incluía a Lei de Segurança Nacional, as leis de censura, os Atos institucionais e Complementares, a própria Constituição de 1967. (NAPOLITANO, 2014, p. 128)

A repressão operacionalizada pelos militares tornou a tortura uma instituição do regime. Esta ganha proporção bem maior e alcance nacional. Com o Golpe de 1964 a sociedade brasileira viu se modificar rapidamente as relações sociais e o modo de vida dos cidadãos. A Igreja Católica é neste período uma das principais instituições nacionais, assim como as forças armadas ela está presente em quase todo o território brasileiro. Ela desempenha papel relevante neste período devido a tantas nuances de sua atuação.

Inicialmente a Igreja depositou apoio incondicional aos militares. Era necessário se estabelecer a ordem, a concórdia e a disciplina diante da iminente desagregação que o comunismo veladamente causa na sociedade. Assim

grupos dentro da Igreja, preocupados com a ameaça do comunismo ou com a desintegração e desordem social, aliaram-se a forças antiesquerdistas. Dentro da Igreja, a reação antiesquerdista mais contundente foi a efetivação da direita católica que, entre 1963 e 1968, teve uma presença notável na política brasileira. Intimamente ligada ao movimento militar que depôs Goulart, portadora de uma moral e uma ideologia reacionárias, a direita católica prosperou durante os primeiros anos de governo militar, apoiado o regime autoritário. (MAINWARING, 2004, p. 103)

A Igreja legitima e abençoa o regime militar. Com o objetivo de manter as forças sociais coesas, isto é, enquanto força com capacidade aglutinadora a Igreja deseja manter as instituições sociais em seu devido ordenamento. Mas também deseja manter seu prestígio e atuação dentro da sociedade. Deseja manter seu *status quo* apoiando os militares. A reação inicial foi apoiar o regime, mas em pouco tempo as relações foram se desgastando, de modo que houve um crescente distanciamento, em parte motivado pela perda de influência nos meios militares (Cf. GOMES, 2014, p. 54-55).

Com o avanço da tortura, atingindo inclusive elementos da Igreja Católica, o discurso das autoridades eclesiásticas toma rumo diferente. Surge o tema dos direitos humanos, incessantemente defendido pela Igreja. Esta assume postura crítica, mesmo com o embate interno entre os chamados progressistas e conservadores, e adquire certa unidade quando se trata da defesa da vida humana. Sobre afirma-se que

o estado de segurança nacional manteve rígido controle sobre a política, suspendeu as liberdades civis e de imprensa, e torturou e matou membros da oposição, inclusive militantes católicos. Uma grande quantidade de padres, freiras, bispos e militantes leigos sofreu maus-tratos por parte das forças de segurança. Sete clérigos foram mortos. Foi a pior crise entre a Igreja e o Estado na história do país. Durante esse período, a CNBB tornou-se “a voz dos que não têm voz”, ao defender as vítimas da tortura e os pobres. A crítica pública da Igreja contra o governo militar e sua defesa dos direitos humanos e da igualdade social alcançaram destaque internacional. (SERBIN, 2001, p. 48)

Com a tomada de consciências, por parte dos eclesiásticos, da necessidade de defender os direitos dos perseguidos pelo regime, e com as denúncias cada vez mais enfáticas as tensões foram crescendo entre Igreja e o Estado.

Os bispos buscam unidade interna para alcançar objetivos externos, no caso da defesa de presos e perseguidos políticos, mas também para defender sua própria condição de instituição. Assume a postura pública de defesa dos direitos humanos e acusa militares de tortura. Assim,

embora os bispos ficassem na defensiva quanto à subversão, partiam para a ofensiva quando o assunto eram os direitos humanos. Do ponto de vista da Igreja, os atritos diminuiriam se o governo libertasse pessoas injustamente acusadas e pusesse um fim aos maus-tratos contra seus prisioneiros. O ponto fraco da Igreja eram os padres radicais e bispos excessivamente francos, o do regime, torturadores e carrascos. (SERBIN, 2001, p. 318)

A Igreja realiza verdadeira campanha pela defesa dos direitos humanos. Contudo, isso tornou tensas as relações entre bispos e militares. A tensão diplomática entre as duas instituições cresce, o esforço por manter boas relações entre ambas parecia desaparecer.

Neste ambiente de aumento das tensões entre bispos e militares foi criada uma comissão composta por alguns prelados, certos leigos com elevado nível intelectual, militares e alguns elementos do governo militar, denominada bipartite⁴. Um esforço por conciliar as duas maiores instituições brasileiras de então. O objetivo

⁴ Sobre a criação da Comissão Bipartite, seu papel nas relações entre Igreja e Estado e sobre seus objetivos conferir GOMES, 2014, p. 55.

da comissão é institucional. Embora não oficial, a comissão adquire importância na trama de relações entre a Igreja e o Governo Militar. Esta comissão revela como ao longo da história do Brasil a Igreja soube se relacionar com o poder temporal, e que uma cisão completa entre as esferas espiritual e temporal provavelmente nunca ocorreu.

Contudo a comissão toma outro viés no decorrer de sua existência. Inicialmente um espaço de relação interinstitucional e também um espaço para tentativa de diálogo, a comissão tornou-se oportuna para a defesa dos direitos dos opositores do regime e para tentar amenizar os efeitos da repressão. Com isso “paulatinamente, a Bipartite passou a ser usada pelos bispos para protestar contra as violações dos direitos humanos promovidas pelas comunidades de segurança e de informações. Não deixavam, no entanto, de defender os interesses doutrinários e institucionais da Igreja.” (GOMES, 2014, p. 59) A comissão servia aos interesses militares na tentativa de conter o clero radical e subversivo, na expressão dos militares. Para a Igreja foi a tentativa de se afirmar como veículo de defesa de indivíduos agredidos em sua dignidade pelo governo militar.

A teologia que estava subjacente a este modo de agir eclesial é a teologia da libertação, gestada na América Latina, com grandes expoentes no Brasil como, por exemplo, Leonardo Boff. O período histórico é o pós-Vaticano II e o pós-Medellín, motivados por estes grandes acontecimentos eclesiais do século XX

a teologia da libertação conformaria o corpo ideológico de um pensamento religioso-social orientado à promoção da justiça social na América Latina. A utilização do conhecimento científico para a interpretação da realidade social seria uma questão inédita das formulações teóricas do catolicismo. (ESQUIVEL, 2013, p. 207)

Aqui o autor refere-se ao instrumental sociológico marxista de abordagem da realidade utilizado pela teologia da libertação. Esta é a reflexão que motiva certo modo de agir da Igreja no Brasil. Também nutre teologicamente parte do episcopado brasileiro, há uma reciprocidade entre uma parte considerável de bispos e os teólogos da libertação.

Mas também há uma eclesiologia que subjaz à ação pastoral e social da mesma. Tal eclesiologia pode ser denominada de eclesiologia do enraizamento social ou eclesiologia latino-americana⁵. Esta realiza uma busca inspirada no Evangelho e na prática de Jesus de Nazaré e intenta ser fiel à mensagem deste, realizando uma aproximação com os mais pobres, com os excluídos e marginalizados. Esta eclesiologia propõe um agir profundamente espiritual, mas eminentemente social.

⁵ Sobre a eclesiologia latino-americana e sua relação com a opção pelos pobres e a inserção social conferir ESQUIVEL, 2013, p. 81.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem é criado por Deus num ato divino livre. A Igreja vê o ser humano como dotado de liberdade e dignidade, como resultado do ato criador. Assim, qualquer violação ou agressão à vida, de modo especial a vida humana, é agressão à criação, portanto pecado. A noção de direitos humanos aparece dentro de um contexto maior, a antropologia bíblica e a teologia da criação. Partindo deste princípio a defesa da vida ou dos valores humanos adquire a mesma importância e ênfase eclesiais.

Como protagonista da defesa dos direitos humanos, em plena ditadura militar, a Igreja assume um papel social relevante, mas isso não dirime suas contradições internas. Alguns prelados permaneceram com a mesma postura de aprovação ao regime militar, enquanto outros oscilaram entre a defesa dos interesses eclesiais e a proteção de militantes opositores. Num contexto de tensões surge a comissão bipartite como tentativa não apenas de diálogo, mas de conciliação entre as duas instituições. É perceptível a defesa de seus próprios interesses enquanto instituição. Contudo, existe também uma teologia que fundamenta seu discurso e uma eclesiologia que motiva sua ação. Não se pode dizer que o que estava em jogo era apenas a importância e a relevância social da Igreja enquanto instituição. Há também uma perspectiva espiritual profundamente evangélica, de fidelidade a Cristo e sua mensagem. Amar o próximo será sempre um imperativo categórico em todas as épocas históricas.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINI, Nilo. Afirmação cristã da dignidade humana. In: SANTOS, Ivanaldo; POZZOLI, Lafayette (orgs.). Direitos humanos e fundamentais e doutrina social. Birigui: Boreal, 2012. páginas 10-23.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. Igreja, Estado e política: estudo comparado no Brasil e na Argentina. Aparecida: Santuário, 2013.
- GOMES, Paulo César. Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira: a visão da espionagem. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- MAINWARING, Scott. A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985). São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MARCILIO, Maria Luiza. Fundamentos éticos dos direitos humanos. In: SANTOS, Ivanaldo; POZZOLI, Lafayette (orgs.). Direitos humanos e fundamentais e doutrina social. Birigui: Boreal, 2012. páginas 68-74.
- NAPOLITANO, Marcos. 1964: História do Regime Militar Brasileiro. São Paulo: Contexto, 2014.

RICCI, Luiz Antonio Lopes. Direitos humanos, doutrina social e bioética: relação que potencializa o reconhecimento e tutela da dignidade humana. In: SANTOS, Ivanaldo; POZZOLI, Lafayette (orgs.). Direitos humanos e fundamentais e doutrina social. Birigui: Boreal, 2012, páginas 1-9.

SERBIN, Kenneth P. Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

A RELAÇÃO ENTRE A *GAUDIUM ET SPES* E A *EVANGELII GAUDIUM*: um estudo na perspectiva da conversão pastoral

Raquel Maria de Paola Colletto¹

RESUMO

Este artigo volta-se ao atual contexto vivencial da Igreja, que sente grande dificuldade de transmitir a fé às novas gerações. Nos documentos do Concílio Vaticano II, encontra-se subjacente a necessidade de uma evangelização que conduza a um renovado empenho missionário. Esse processo está presente em toda trajetória pós-conciliar até os dias de hoje. O Papa Francisco, na exortação apostólica Evangelii Gaudium, convida todos os cristãos para uma nova etapa evangelizadora marcada pela alegria emanada da Boa-Nova de Jesus Cristo. Nesse sentido, se faz urgente imprimir à Igreja uma verdadeira conversão pastoral, a fim de tornar a experiência eclesial mais autêntica em prol da missão evangelizadora. Analisa-se como a relação de um documento de ontem (Gaudium et Spes) com um documento de hoje (Evangelii Gaudium) pode orientar a transmissão da fé cristã no mundo contemporâneo. Sugerem-se caminhos para a Igreja continuar transmitindo com alegria o Evangelho na perspectiva do Concílio Vaticano II.

Palavras-chave: Nova evangelização. Conversão pastoral. Evangelii Gaudium. Gaudium et Spes.

INTRODUÇÃO

A Igreja, em nossos dias, experimenta grande dificuldade em transmitir a fé às novas gerações. Não se trata de um problema novo, visto que já era sentido entre os participantes do Concílio Vaticano II. Nesse sentido, o Sínodo de 2012 teve por tema “A nova evangelização para a transmissão da fé cristã”.

A abordagem do estudo é feita através de três etapas. A primeira etapa estuda a constituição pastoral *Gaudium et Spes*, a segunda aborda a exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, mantendo dentro do possível, as mesmas propostas de análise aplicadas à *Gaudium et Spes*. Na terceira, analisa-se, através dos documentos, como a Igreja de *ontem* relacionada à de *hoje* enfrenta os desafios da nova evangelização no concernente à conversão pastoral, ensejando caminhos que deve percorrer para continuar a transmitir com alegria o Evangelho na perspectiva do Concílio Vaticano II. Conclui-se com algumas propostas à Igreja diante dos atuais cenários, para chegar

¹ Mestra em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) – Porto Alegre – RS. E-mail: raquel.colletto@terra.com.br

ao homem contemporâneo.

1. A CONSTITUIÇÃO PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*

Numa visão panorâmica, a *Gaudium et Spes* é um documento original, porque, entre outras características, é o primeiro documento no qual o Magistério se debruça sobre os aspectos diretamente pastorais da vida cristã. O método de proceder do documento é novo, apoiando-se numa descrição humana do mundo de hoje.

Diante do cenário do mundo atual, cabe à Igreja tomar consciência da dimensão da evolução e do impacto que promovem na coletividade. Trata-se da Igreja – que perscruta os sinais dos tempos – que se interessa pelo homem mais do que o próprio homem e que existe unicamente para sua salvação. Sua fenomenologia está voltada a uma Antropologia inspirada por uma visão de homem em Jesus Cristo, o homem novo.

A Teologia anterior à *Gaudium et Spes* era dualista, a constituição abandonou essa postura para afirmar que Deus e o mundo são obras de Deus. O concílio inicia uma teologia pastoral, que não é simples aplicação do dogma à prática; ao contrário, vê o âmbito pastoral como constitutivo da própria Teologia, como ponto de partida e de chegada. (CODINA, 2005, p. 94).

A Igreja passa de uma perspectiva estática e metafísica para uma mais histórica e dinâmica. (GS 5). Ocorre, assim, uma predisposição à valorização das realidades do mundo, o mundo é visto como lugar da Revelação, da presença e ação de Deus. E, nesse lugar, está a comunidade crente, a Igreja, vivendo sua fidelidade a Deus na construção do seu Reino.

Terminado o concílio, começou a luta por sua interpretação, em busca da síntese que ele não conseguiu fazer. A *Gaudium et Spes* inaugurou um caminho a ser percorrido e uma postura inédita com relação ao mundo, isto é, uma verdadeira transposição da totalidade da existência cristã em categorias teológicas novas.

Seguindo as linhas-mestras da Cristologia, presentes no Concílio Vaticano II, a teologia latino-americana aproximará a ideia de salvação do movimento de libertação das populações dominadas e fundamentará sua ação em favor dessa libertação dos pobres segundo a prática de Jesus e sua pregação voltada ao Reino. Nesse sentido, a opção dos pobres já está implícita no concílio, sobretudo na *Gaudium et Spes* e destacada nas Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano em: Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007). Esta última convocou todos os batizados à conversão, para se tornarem discípulos-missionários

de Cristo, num grande esforço de evangelização e de promoção humana integral. Destaca-se que o documento de Aparecida indica a necessidade de ver os pobres como sujeitos de sua própria libertação. (DA 397-398).

2. A EXORTAÇÃO APOSTÓLICA EVANGELII GAUDIUM

No dia 24 de novembro de 2013, o Papa Francisco promulgou a exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, sobre a nova evangelização. Tratava-se da devolução à comunidade eclesial das reflexões feitas no final de 2012, no Sínodo dos Bispos, convocado e realizado ainda sob o pontificado do Papa Bento XVI. Nesse sínodo, alguns assuntos receberam nova acentuação, dentre eles, a conversão pastoral segundo o espírito de Aparecida e o papel a ser desempenhado pelos teólogos na nova evangelização.

O texto ora em comento compreende cinco capítulos e uma introdução. Na parte introdutória, o Papa denuncia a tendência de isolamento que a sociedade atual proporciona ao homem. Ela convida os católicos a uma renovada experiência de encontro com Cristo. O Capítulo 1 intitulado: “*A transformação missionária da Igreja*”, “entra em cheio” no tema conversão pastoral, que no fundo, é a busca da Igreja para viver a fidelidade à própria vocação. No Capítulo 2, foi abordado o tema *crise do compromisso comunitário*. Nele, o Papa denuncia a idolatria do capital que tende a subverter a ordem natural das coisas, se colocando no centro em vez de estar a serviço da pessoa humana e da justiça entre os povos. O Capítulo 3 intitula-se “*O anúncio do Evangelho*” volta-se à Igreja que se apresenta como totalidade dos Batizados, e todos são chamados, a partir de seu carisma, a evangelizar tendo no *querigma* seu alicerce. No Capítulo 4, “*A dimensão social da evangelização*”, mergulha fundo na questão social, afirmando que “cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus ao serviço da libertação e promoção dos pobres”. (EG 187). O Capítulo 5 aborda a espiritualidade dos evangelizadores.

No que tange à sua forma, destaca-se que a *Evangelii Gaudium* está embebida em um ponto extremamente relevante da sua ‘substância’ comunicativa: a tensão entre encontro, diálogo e anúncio. Segundo o Papa Francisco, “em qualquer forma de evangelização, o primado é sempre de Deus”. (EG 12). E Deus é sempre o *outro*, que nos surpreende, que se manifesta pela “liberdade incontável da Palavra”. (EG 22). O anúncio do Evangelho se faz no encontro com os diversos *outros*. Daí a necessidade de uma Igreja “em saída”, que vá ao encontro dos “outros” porque “ninguém se salva sozinho”. (EG 113).

Num estilo evangelizador, a *Evangelii Gaudium* mostra que o anúncio consiste

na partilha de uma alegria e na indicação de um horizonte. (EG 14; 11). Francisco optou pelo método de Jesus que falava por meio de parábolas e dava sinais do Reino. O grande cerne de inspiração papal apresentada constantemente na exortação é que a Igreja faça a experiência do “Ide, pois, fazer discípulos...” (Mt 28, 19-20). Urge que nos mantenhamos em “estado permanente de missão”. (EG 25). A Igreja peregrina, como instituição humana e terrena, “necessita permanentemente de reforma” (EG 26), caso contrário, cairá numa “espécie de introversão eclesial”. (EG 27).

2.1 A RECEPÇÃO DA *EVANGELII GAUDIUM*

O desempenho do Papa mostra uma revitalização eclesial, dando sinais à Igreja de sua necessidade de enxergar e atuar na concretude do ser humano contemporâneo. Com seu testemunho e pregação foi preparando todos os crentes a se desinstalar, indicando o caminho da conversão pastoral. Num encontro com o Comitê de Coordenação do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), Francisco abordou os inúmeros desafios do missionarismo discipular, limitando-se a assinalar dois: renovação interna da Igreja e diálogo com o mundo atual. Afirmou que essa renovação envolve atitudes: “A conversão pastoral diz respeito, principalmente, às atitudes e a uma reforma de vida.” (FRANCISCO, 2014, p. 135).

No Brasil, a expressão da atividade missionária está presente nos documentos da CNBB: *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora* (2015-2019), aprovado na 53ª Assembleia dos Bispos e no documento *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia: a conversão pastoral da paróquia* (2014), gerado na 52ª Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Este último documento volta-se à atual paróquia necessitada de conversão pastoral, que é muito mais que um planejamento técnico, é a exigência de mudança de mentalidade. O caminho latino-americano de multiplicação de pequenas comunidades, na grande paróquia, tem renovado a vida cristã de muitos paroquianos. (BRUSTOLIN, 2014, p. 26).

2.2 A ALEGRIA DE TRANSMITIR A FÉ NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

A origem de todo o projeto da nova evangelização encontra-se no Concílio Vaticano II e na sua vontade de responder às transformações e lacerações que o mundo conhecia naquele período. A Igreja desde o pós-concílio procura se capacitar para viver de modo renovado a própria experiência comunitária de fé e de anúncio, num contexto de novas situações culturais que têm despontado nestes últimos decênios. Comparando os desafios enfrentados pela Igreja *ontem* e *hoje*, tenta-se evidenciar se

há similitude, ou não, entre a *Gaudium et Spes* e a *Evangelii Gaudium*, ressaltando a atualidade social nos dois documentos estudados. Sugerem-se caminhos nos quais a ação eclesial deve anunciar com alegria o Evangelho na perspectiva do Concílio Vaticano II.

No *caminho de uma constante conversão*, o concílio olhou o mundo para responder às “alegrias e esperanças, às tristezas e angústias do ser humano de hoje”. (GS 1). Quem se abre ao *outro*, quem olha para o *outro*, se abre à conversão. Essa é a atitude que o Papa Francisco tanto propõe à Igreja da atualidade para avançar no caminho da conversão pastoral e missionária. (EG 2).

No *caminho que leva aos excluídos, a Igreja dos pobres*, sonho do Papa João XXIII (GS 1) e que a *Evangelii Gaudium* afirma: “Somos chamados a descobrir Cristo neles.” (EG 198).

No *caminho da igualdade na adversidade*, a Igreja é uma resposta eficaz à urgência de um mundo inclusivo, onde caibam todos. Esses são assuntos que merecem tomadas de decisão com base nos direitos humanos da Igreja, como a posição da mulher na Igreja eram realidades que há 50 anos apenas se deixavam vislumbrar, daí sua ausência na *Gaudium et Spes*. Hoje, se tornam urgentes, não podem ser tratadas com superficialidade. (EG 103).

No *caminho da questão ecológica*, na década de 60 (século XX), também não era assunto tão preocupante quanto é em nossos dias, razão de não vir à tona no concílio, mas, no documento do Papa Francisco, passa a ser considerada imprescindível a reflexão sobre a responsabilidade da Igreja para com o meio ambiente. (EG 56).

Muitos outros desafios encontram-se presentes tanto ontem como hoje: o *caminho de formação dos leigos* (GS 43; EG 102); o *caminho que leva ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso* (GS 92; EG 181); o *caminho do diálogo e da valorização nas diversas tradições culturais* (GS 91-92; EG 68-75); o *caminho dos novos contextos* (GS 22; EG 55); o *caminho que leva ao desenvolvimento científico* (GS 36; EG 242); o *caminho da paz* (GS 78; EG 238-241).

No *caminho de seguimento de Jesus*, pode parecer um contrassenso propor o caminho de Jesus, quando todos os itens anteriores já o fizeram, mas o que se está propondo é a recuperação do encanto e da alegria que há em anunciar o Evangelho, o ardor e a audácia do mandato missionário, a profecia dos primeiros seguidores, tornando as estruturas humanas impregnadas do Reino de Deus. (CARO, 2011, p. 627).

CONCLUSÃO

Pode-se dizer que o Papa Francisco retomou os fios da constituição *Gaudium et Spes* (1965) do Vaticano II em sua exortação *Evangelii Gaudium* (2013). Tanto o Papa João XXIII quanto o atual papa, seguindo o caminho do concílio, creem na possibilidade de haver “conversão eclesial” e na necessidade de haver uma “reforma perene” da Igreja. (EG 26).

Nesse sentido, elencam-se algumas propostas a serem aplicadas ao processo que a Igreja desenvolve através da nova evangelização, voltada aos nossos contemporâneos. Primeiramente, aprender a *ouvi-los mais*, pois a *escuta* propicia conhecer seus problemas, sua linguagem, seus anseios, suas alegrias e seus sofrimentos. O diálogo fluiria melhor, a Igreja teria menos visibilidade em suas figuras hierárquicas e se faria presente na vida e na ação de seus membros. Na renovação das paróquias, uma *rede de comunidades menores* pode propiciar um clima de maior partilha e comunhão, semelhantemente ao que existia nas primeiras comunidades.

A Igreja deveria enfatizar a formação de uma *consciência social*. É sabido que o que alimenta a credibilidade da Igreja são sua preocupação e a atividade em favor dos pobres, dos últimos da sociedade, à semelhança de Jesus Cristo. A Igreja precisa, também, se apresentar como *educadora da liberdade* e como um espaço cristão para o exercício, também cristão, da mesma.

Trata-se de uma Igreja que testemunha e experimenta sua *fé* em Cristo. Uma fé na qual o relacional é decisivo, em que a caridade fraterna constitui sua verdade e seu núcleo (cf. 1 Jo 4,7). Uma Igreja para a qual, a atual sociedade não significa apenas *desafio*, mas também *oportunidade* de se submeter a um exame crítico, seja em suas estruturas, seja na pastoral tradicional. Ademais, as comunidades cristãs, através de seu *testemunho pessoal e comunitário*, devem espelhar unicamente a caridade. Para tanto, a maior de todas as exigências é a verdadeira conversão de cada um. Oxalá se possa corresponder ao que o Espírito Santo espera de cada um de nós! Que Ele venha “renovar, sacudir, impelir a Igreja numa decidida saída de si mesma, a fim de evangelizar todos os povos”. (EG 261).

REFERÊNCIAS

BRUSTOLIN, Leomar Antônio. La conversión pastoral de la parroquia: la renovación parroquial en América Latina. Rivista Lateranum, Roma: Lateran University Press, n. LXXX, p. 9-26, jan. 2014.

CARO, Olga Consuelo Vélez. A 50 anos do Vaticano II: luzes e desafios. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis: Vozes, n. 283, p. 619-627, jul. 2011.

CODINA, Victor. O Vaticano II: um concílio em processo de recepção. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 37, p. 89-104, 2005.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes*. In: KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico (Org.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FRANCISCO. *Palavras do Papa Francisco no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium: a alegria do Evangelho*. Brasília: CNBB, 2013.

Ciberteologia: teologia no cenário contemporâneo global.

Aline Amaro da Silva¹

RESUMO

Esta pesquisa avalia os efeitos da cultura digital na teologia e sociedade, gerando dessa relação um novo campo teológico, a ciberteologia: pensar a fé cristã nos tempos da rede. Assim, busca-se apresentar os principais aspectos dessa nova área de conhecimento teológico a fim de compreender a cultura, a fé e o ser humano que formam o cenário contemporâneo. Utilizando o método exploratório e bibliográfico, a pesquisa pretende mostrar a rede como o espaço global privilegiado para se vivenciar a fé e refletir teologicamente sobre a realidade atual. O trabalho demonstra a complementaridade existente entre mundo físico e digital. Como referencial teórico tem-se Manuel Castells contextualizando a sociedade em rede. Para entender a geração net, traz-se as considerações de Michel Serres. A reflexão ciberteológica apoia-se nas obras de Antonio Spadaro. O estudo não define a ciberteologia como uma teologia da comunicação, pois não reflete sobre a comunicação em si, nem como uma teologia contextual porque não abrange uma realidade local e isolada. A ciberteologia enquanto ciência da fé reflete sobre os desafios da vida hipercomunicativa vivida por toda a humanidade na era digital.

Palavras chaves: Ciberteologia. Internet. Redes Sociais. Era Digital. Geração Y.

INTRODUÇÃO

Ciberteologia, numa primeira impressão, soa como brincadeira, mero neologismo, algo passageiro, mas não é. Este novo campo do saber teológico trata justamente do que deveria ser a meta de qualquer teologia: dialogar com a cultura e o ser humano de seu tempo, pensar a fé levando em conta a dinâmica da vida atual. Enquanto muitas teologias ainda refletem sobre os dilemas modernos, a humanidade já enfrentou os desafios da pós-modernidade, e agora sofre os dramas e as esperanças da vida hipercomunicativa.

Este é um esforço para tentar dar uma resposta aos questionamentos humanos no mesmo momento histórico são levantados, antes que a sociedade tome suas próprias medidas sem uma contribuição do pensamento teológico. A

¹ Bacharel em Comunicação Social – Jornalismo na FAMECOS/PUCRS. Mestra em Teologia na FATEO/PUCRS. E-mail: aline.amaro@acad.pucrs.br.

ciberteologia deve desenvolver uma reflexão consistente, pois é uma forma eficaz da teologia dialogar com a sociedade global. A nova cultura universal, a cibercultura, é uma realidade que afeta a vida humana inteira e uma oportunidade de anunciar o Evangelho a todos (Mc 16, 15).

Este artigo busca apresentar os principais elementos do cenário contemporâneo global que levaram a esta nova maneira de teologizar. Ainda, descreve o percurso da construção do conceito da ciberteologia – pensar a fé cristã na era da cultura digital.

1 A CIBERCULTURA FORMANDO O CENÁRIO CONTEMPORÂNEO GLOBAL

O nascimento da internet fez eclodir uma revolução nas relações sociais. No início, compreendeu-se a internet como um novo meio de comunicação de massa, contudo, este conceito é insuficiente para descrever a essência da rede. O ciberespaço é um espaço adimensional e transnacional de informações, instantâneo e reversível, caracterizado pela ubiquidade, tempo real e espaço não-físico, que faz parte da realidade e a complexifica, isto é, amplia a percepção sobre a realidade (LEMOS, 2004, p. 128).

Ciberespaço é também o espaço de comunicação e de relação humana aberto pela interconexão mundial de dispositivos digitais. Ao falarmos em rede, não estamos nos referindo a rede mundial de computadores, mas a rede mundial de pessoas. Na cibercultura quanto mais universal, menos totalitário (LÉVY, 2000, p. 119), portanto, a cultura digital não suprime as culturas locais, ao contrário, as enaltece e as divulga.

A sociedade global tornada possível pelas redes digitais é chamada de ‘sociedade em rede’. As pesquisas de Castells revelam que os internautas quanto mais interagem pela *web*, mais realizam encontros face a face e são mais ativos em questões políticas e sociais. “A sociedade em rede é uma sociedade hipersocial” (CASTELLS, 2005, p. 18-23).

Assim, concebe-se a rede como um espaço profundamente humano, onde as capacidades comunicativas e de isolamento se intensificam. Papa Francisco considera o ciberespaço um lugar rico em humanidade, pois a rede não é constituída apenas por fios, cabos, aparelhos, mas por pessoas humanas (FRANCISCO, 2014). Espaço de comunicação autônomo e gratuito, a internet tem um valor inestimável para os movimentos sociais. Consequentemente, o ciberespaço é um ambiente ético, isto é, um espaço de conduta e relacionamentos humanos (SILVA, 2015, p. 27). Embora a ética cibernética seja global, não é totalitária, ou seja, respeita as diferenças de cada cultura.

Além disso, a internet é um espaço sagrado, “um lugar de hierofanias” (LE MOS, 2004, p.133). Já que no mundo físico a expressão religiosa está cada vez mais reprimida, o ciberespaço torna-se o lugar ideal para manifestar-se a fé e a tendência dos seres humanos de se unirem em comunidade. Neste novo cenário, surgem novos sujeitos com novas maneiras de pensar, se relacionar e agir no mundo, que serão apresentados a seguir.

2 GERAÇÃO NET: PESSOAS OU INDIVÍDUOS NA ERA DIGITAL?

Esta pesquisa busca olhar as características dos nativos digitais com base na teologia cristã. Michel Serres (2013) chamou a geração digital de Polegarzinha devido a sua habilidade de comandar os celulares com os polegares e ratificar o destaque das meninas dessa geração em todos os âmbitos da sociedade contemporânea.

A Polegarzinha habita num mundo muito povoado, urbano e multicultural. Educados pela mídia, o imediatismo tornou os nativos digitais ansiosos. Manipulando várias informações no mesmo instante, sua função cognitiva alterou-se. Habita o digital e o físico simultaneamente. Expressa-se com uma linguagem própria da computação. On-line e off-line, não tem mais a mesma cabeça, a mesma língua, o mesmo tempo, o mesmo mundo, a mesma história (SERRES, 2013, p. 14-20; 37-38).

Serres acredita que os seres humanos tornaram-se indivíduos. “O indivíduo não sabe mais viver em casal e se divorcia; não sabe mais se manter em sala de aula e se mexe e conversa; não reza mais na Igreja. [...] Por todo lugar se diz sobre o fim das ideologias, mas são as filiações que as criavam que se desfizeram” (SERRES, 2013, p. 23). Será?

Segundo Oliveira (2010), embora a geração net privilegie a ação individual, ela busca ampliar suas relações compartilhando sua vida na rede. A Polegarzinha tem uma necessidade de reconhecimento que se manifesta em atos individualistas, mas também um desejo de “ser-com-o-outro” que demonstra sua essência pessoal.

O conceito de pessoa baseia-se na relacionalidade, reconhecimento e reciprocidade, em uma existência a partir de outros, pelos outros e nos outros, visando o bem comum. Na concepção de indivíduo, o ser humano é um ser isolável que basta por si e para si, tendo em vista apenas os bens individuais (NARVERSON, 2006, p. 400).

Na era digital, o engano do individualismo está se desmascarando. Depois da crise das coletividades, o ser humano atual busca novos e autênticos vínculos (SERRES, 2013, p. 23). Ainda que tenha uma tendência individualista e efêmera, a geração net não quer perder-se na massa coletiva ou fechar-se, mas deseja pertencer

a uma comunidade. Este novo sujeito tem no ciberespaço um refúgio para sua mente e também para sua alma. Ambiente de fé e de reflexão teológica, a rede também é um lugar teológico.

3 A INTERNET COMO LUGAR TEOLÓGICO

Assim como a humanidade ganhou um novo sujeito, o saber teológico ganhou um novo lugar. Parte-se do conceito mais tradicional de lugar teológico desenvolvido por Melchior Cano (OCCHIPINTI, 2003, p. 449-50). Cano definiu-os como os lugares onde residem todos os argumentos teológicos (MICHON. In: LACOSTE, 2004, p. 1056).

Dos dez lugares teológicos, Cano explica que os dois primeiros contêm os “princípios próprios” da teologia: a Sagrada Escritura e a Tradição oral. Os três últimos possuem os “princípios alheios”: razão, filósofos, história e tradições humanas. Já os cinco intermediários interpretam os princípios próprios: a Igreja Católica, os Concílios, o Magistério Papal, os santos Padres, os teólogos (SESBÖUE, 2002, p. 146; 692).

O teólogo além de ir às fontes da teologia, deve colocar-se à escuta em outros lugares que provocam e verificam o conhecimento. Assim, alterou-se o conceito de lugares teológicos, permitindo a inclusão de outros lugares. O Concílio Vaticano II reconheceu o pluralismo teológico para criar a partir dos ‘sinais dos tempos’ (GS 4,1) e dos ‘problemas novos’ (GS 62,2) novas teologias (BOFF, 1998, p. 88).

O lugar teológico dos sinais dos tempos são fenômenos universais que caracterizam um período e chaves hermenêuticas na compreensão da presença de Deus no decorrer da história. Assim, o Concílio Vaticano II legitimou o fazer teológico a partir das realidades temporais (BOFF, 1998, p. 178). Dessa forma, existem duas conceituações distintas de lugar teológico: as fontes da teologia expostas por Melchior Cano, e o lugar social de onde o teólogo se situa ao interpretar essas fontes. O ciberespaço, propulsor de cultura e comunidade universais, se enquadra como lugar teológico dos sinais dos tempos. A ciberteologia tem na internet seu lugar social de onde provém seu olhar diferenciado sobre a realidade para elaborar o saber teológico.

Desta forma, comprova-se que a rede é um lugar teológico como história e cultura humana, dentro das categorias de Melchior Cano, e como “sinal dos tempos”, de acordo com o Concílio Vaticano II. Deste novo horizonte e da necessidade de se refletir o momento histórico atual, surge a área de ciberteologia, que irá tratar o próximo tópico.

4 TEOLOGIA COMO CIBERTEOLOGIA

As pesquisas sobre fé e cultura digital detiveram-se mais à área religiosa do que à teológica. O CV II já dizia que a tecnologia muda nosso modo de pensar (IGREJA CATÓLICA, 1965, n. 5). De 2002 até hoje, alguns documentos da Igreja orientam como se deve utilizar esta nova mídia. Durante o pontificado de Bento XVI, ocorreu um grande processo de reflexão sobre a influência da rede em todas as experiências humanas.

O estudo ciberteológico iniciou sem uma definição epistemológica clara. Na obra “Ciberteologia”, Spadaro escreve a pergunta fundadora da reflexão ciberteológica: “se as [...] tecnologias digitais modificam o modo de comunicar e até mesmo de pensar, qual o impacto que terão no modo de fazer teologia?” (SPADARO, 2012, p. 39).

O termo ciberteologia havia sido usado anteriormente com outros sentidos. Porém, essas definições não vingaram e a palavra caiu em desuso. A reflexão ciberteológica é um conhecimento que nasce da experiência da fé que corresponde na teologia à fórmula “*fides quarens intellectum*”, a fé que busca compreender.

Se a internet modificou a forma como o ser humano pensa, mudou a forma como se pensa a fé. Se a teologia é entendida como *intellectus fidei*, pensar a fé, a rede transformou o jeito que se faz teologia na civilização contemporânea. Assim, a ciberteologia não é um estudo social sobre religião e internet, mas teologia: “resultado da fé que libera de si mesma um impulso cognitivo num tempo em que a lógica da rede assinala o modo de pensar, conhecer, comunicar, viver” (SPADARO, 2012, p. 41).

Segundo Spadaro (informação verbal)², a única via de estudo ciberteológico é a experiência, experiência da fé e da rede. Se não se faz a experiência da rede não se pode compreendê-la e nem realizar uma reflexão teológica expressiva. O autor da ciberteologia dividiu o método ciberteológico em quatro etapas: experiência, reflexão, ação e avaliação.

Spadaro explica que a comunicação hoje não é mais algo que difere da vida. A ciberteologia não é teologia da comunicação, pois não aborda a comunicação em si, mas a vida hipercomunicativa. Em suma, a tarefa da ciberteologia é pensar a fé no tempo da rede, compreendendo a vocação desta no plano de Deus em relação à humanidade. Assim, este estudo é apenas o início de uma reflexão teológica inculturada na dinâmica digital que contribui no aprofundamento da fé em linguagem

2 Conferências e Seminários ministrados por Antonio Spadaro no 4º Encontro Nacional da PASCUM, de 24 a 27 de outubro de 2014, em Aparecida do Norte, SP.

atual.

CONCLUSÃO

Não há uma teologia concisa que seja privada de enraizamento histórico e que não leve em consideração o tempo, o lugar e o tipo de pessoa. Ainda que em fase inicial, Antonio Spadaro lança a ciberteologia como uma nova forma de teologia sistemática, elevando a internet ao nível de lugar teológico, não mais um caso de teologia contextual. Pois, o contexto da rede não é isolável como um contexto específico, mas está inserido no fluxo da existência ordinária. Mais do que achar respostas, a maior contribuição da ciberteologia é incitar questões sobre a vida, a cultura e a fé que o teólogo contemporâneo deve se debruçar para que sua voz ecoe na aldeia global.

Constata-se, dessa forma, que o ciberespaço não é um ambiente frio, mero aparato técnico. Ao contrário, a internet é um espaço antropológico e ético, habitado por pessoas, ambiente de conduta humana. Tem caráter sócio-político como a nova praça pública mundial onde se fazem denúncias, se discutem ideias e se articulam movimentos sociais. Além disso, a rede é um ambiente sagrado, ambiente de vivência da fé e da comunidade. E ainda a internet é um lugar teológico – como marco histórico dentro das categorias de Melchior Cano, e como “sinais dos tempos”, na concepção teológica do Vaticano II.

A ciberteologia não é uma teologia da comunicação, nem uma teologia contextual. Sua dinâmica não é de uma teologia “de cima para baixo” ou “de baixo para cima”. Seu movimento teológico segue o padrão não-linear da cibercultura, o “*peer-to-peer*”: de nó a nó, de pessoa a pessoa, de um Deus próximo, que se faz presente, “um Deus conosco”. Refletindo sobre a vida hipercomunicativa, a ciberteologia torna-se fundamental para o diálogo da fé com o ser humano, a cultura e o mundo de hoje.

REFERÊNCIAS

- BOFF, Clodovis. Teoria do Método Teológico. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo (Orgs.). A sociedade em rede: do conhecimento à ação política. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 4 e 5 de Mar. de 2005.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FRANCISCO. Mensagem do Papa ao 4º Encontro Nacional da Pastoral da Comunicação. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/comissoes-episcopais-1/>>

comunicacao/14639-papa-envia-mensagem-ao-iv-encontro-nacional-da-pascom>. Acesso em: 08 de ago. de 2014.

_____. Mensagem para o 48º Dia Mundial das Comunicações Sociais: Comunicação a serviço de uma autêntica cultura do encontro. Roma, 2014. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html>. Acesso em: 08 de ago. de 2014.

IGREJA CATÓLICA. Gaudium et spes: a Igreja no mundo atual. Roma, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 30 de set. de 2013.

LEMONS, André. Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea. 2.ed. Porto Alegre: Sulinas, 2004.

MICHON, C.; NARCISSE, G. Lugares teológicos. In: LACOSTE, J-Y. Dicionário Crítico de Teologia, p. 1056. São Paulo: Paulinas, 2004.

NARVERSON, Jan. Filosofia social. In: AUDI, Robert. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Paulus, 2006.

OCCHIPINTI, G. Lugar Teológico. In: MANCUSO, Vito; PACOMIO, Luciano. Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 449-450.

SBARDELLOTTO, Moisés. “E o Verbo se fez bit”: a comunicação e a experiência religiosas na internet. Aparecida: Santuário, 2013.

SERRES, Michel. Polegarzinha. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SESBOÜÉ, Bernard. História dos dogmas. Tomo 1: O Deus da salvação. São Paulo: Loyola, 2002.

SILVA, Aline Amaro da. Cibergraça: a comunhão do Espírito nos tempos da rede. Anais do IV Congresso da ANPTECRE: O Futuro das Religiões no Brasil. Recife: Unicap, 2013. Disponível em: <http://www.unicap.br/anptecre/wp-content/uploads/2013/12/ANPTECRE_IV-Congresso.pdf>. Acesso em: 08 de jan. de 2015.

_____. Cibergraça: fé, evangelização e comunhão nos tempos da rede. Diss. (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, PUCRS. Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes. Porto Alegre, 2015.

SPADARO, Antonio. Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede. São Paulo: Paulinas, 2012.

WERTHEIM, Margaret. Uma história do espaço: de Dante à Internet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CRER NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO: *Insights* do pensamento de Joseph Ratzinger sobre o ser humano diante da questão de Deus

Larissa Fernandes¹

RESUMO

O artigo tem por objetivo refletir o desafio de crer no cenário contemporâneo a partir de insights sobre o pensamento de Joseph Ratzinger a respeito da situação atual do ser humano diante da questão de Deus. Com base num levantamento bibliográfico de sua autoria, o texto propõe percepções incisivas sobre a fé no contexto atual abordando a distinção e a relação entre fé e religiosidade e o dado peculiar da fé cristã: Jesus Cristo como o Filho de Deus encarnado. Essa peculiaridade esclarece que a fé não se preocupa apenas com o eterno, com aquilo que está fora do mundo e do tempo, mas diz respeito ao Deus que entra na história, e se faz história com a humanidade, na encarnação do Verbo divino. Aqui está a grande novidade da fé cristã e exatamente aqui também que entra uma estranha ambiguidade: Deus ficou tão perto de nós que podemos matá-lo, de modo que ele pareça deixar de ser Deus para nós. Para evitar o escândalo da Encarnação do Verbo e da sua Cruz corre-se o risco do esvaziamento da verdade salvífica recorrendo a interpretações mais adequadas aos limites da razão.

Palavras-Chave: Joseph Ratzinger. Fé e religiosidade. Fé e razão.

INTRODUÇÃO

O cenário contemporâneo marcado por pluralismos culturais, religiosos e até mesmo científicos desafia o ser humano a encarar a questão de Deus para além de reduções a cultos e normas. Respostas fechadas abrem lacunas para novas perguntas levantadas por esse contexto atual. O ato de crer exige racionalidade e sentido, situando a fé no âmbito das decisões fundamentais que o ser humano precisa tomar, quer queira, quer não, como reconhecimento ou como negação. Significa que o ato de fé autêntico leva o ser humano a agir conforme sua racionalidade, ainda que essa sozinha não dê conta de explicá-la cabalmente, não há outro caminho de compreensão e adesão humana da fé que não dialogue com a razão.

Joseph Ratzinger aborda a temática partindo de uma teologia tecida em variados espaços acadêmicos, sendo que atuou como docente e pesquisador em 1 Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. E-mail: larissa.arca@gmail.com

diversas universidades alemãs². Durante o Concílio Vaticano II (1962-1965), Ratzinger assistiu como perito do Cardeal Joseph Frings, Arcebispo de Colônia. É fundador da revista teológica *Communio* em 1972, em parceria com os teólogos Hans Urs Von Balthasar (1905-1988) e Henri De Lubac (1896-1992). Recebeu o título de *doutor honoris causa* em diversas Instituições de Ensino Superior³ da Europa e Estados Unidos. Foi Presidente da Comissão Teológica Internacional e Prefeito para a Congregação da Doutrina da Fé em 1981 e ainda membro honorário da Pontifícia Academia das Ciências.

Após a morte de João Paulo II (02/04/2005), Ratzinger foi eleito Papa assumindo o nome de Bento XVI, presidindo a Igreja entre os anos de 2005 a 2013, quando renunciou ao pontificado⁴. Pela relevância do tema desenvolvido intensamente por esse importante teólogo católico, dispõe-se a refletir o ato de crer no cenário contemporâneo, extraíndo alguns *insights* do seu pensamento com relação ao tema proposto, contudo, sem a pretensão de esgotá-lo neste pequeno trabalho

1 A FÉ E O DESAFIO DE SEU DISCURSO

Para Joseph Ratzinger, a fé é um sentido anterior ao calcular e ao agir do ser humano e sem o qual ele nem teria condições de calcular ou de agir, porque ele só pode fazê-lo no lugar onde há um sentido que o sustenta (2006, p. 54). De fato, ela não anula a razão e muito menos elimina nossa liberdade, mas nos interpela a irmos além. Sendo assim, a fé é a adesão ao primado invisível e do real verdadeiro que nos sustenta e que, por isso mesmo, nos capacita enfrentar o visível com íntegra serenidade, numa atitude de responsabilidade ante o invisível como verdadeiro fundamento de todas as coisas (2006, p. 55). Essa reflexão também se encontra nas entrelinhas de seu discurso de abertura da Conferência de Aparecida, quando argumenta o conceito de realidade em relação a Deus.

O que é o real? São “realidades” somente os bens materiais, os problemas sociais, econômicos e políticos? (...) Falsificam o conceito de realidade com a deturpação da realidade fundante e por isso decisiva, que é Deus.

2 Ratzinger lecionou em Freising (1952), em 1953 iniciou seu doutorado e obteve seu licenciamento para docência. Lecionou em Bonn (1959-1963), Münster (1963-1966), Tubinga (1966-1969) e na Universidade de Ratisbona como catedrático a partir de 1969.

3 Em 1984 pelo College of St. Thomas em St. Paul (Minnesota, Estados Unidos), em 1987 pela Universidade Católica de Eichstätt, em 1986 pela Universidade Católica de Lima, em 1988 pela Universidade Católica de Lublin, em 1998 pela Universidade de Navarra (Pamplona, Espanha), em 1999 pela Livre Universidade Maria Santíssima Assunta (LUMSA, Roma), e no ano 2000 pela Faculdade de Teologia da Universidade de Wrocław (Polônia).

4 Bento XVI anunciou sua renúncia ao Pontificado da Igreja Católica em 11 de fevereiro de 2013 e em 28 de fevereiro de 2013 deixou a cátedra de Pedro. A partir de então é chamado de papa emérito.

Quem exclui Deus do seu horizonte falsifica o conceito de “realidade” e, por conseguinte, só pode terminar por caminhos equivocados e com receitas destruidoras.

Para falar da situação do crente no cenário atual, Ratzinger coloca a dificuldade de expressá-la por meio da linguagem eclesial que causa certa estranheza para estabelecer um diálogo. A imagem plástica do palhaço descrita por Kierkegaard e Harvey Cox, torna-se uma figura emblemática do discurso do teólogo na sociedade contemporânea. O palhaço, frente a uma ameaça real, corre até uma vila de moradores buscando ajuda para combater um incêndio que começara no circo e corria o risco de se espalhar atingindo todo o povoado circunvizinho. Porém, as pessoas não o levam a sério, sendo que a única reação que consegue arrancar dos ouvintes são aplausos e risadas por sua *performance*. Em consequência ao descrédito de suas palavras, aquela vila é atingida e destruída pelo fogo que se espalhara (RATZINGER, 2005, p. 31-32).

Essa imagem retrata o discurso da fé, muitas vezes estigmatizado por um estereótipo que não condiz mais com a realidade atual e que em várias ocasiões perde seu crédito nos espaços públicos. Para solucionar o problema recorre-se a certos *fakes*, tentativas desesperadas de aceitação que tornam a esperança cristã um tanto ingênua e infantil, incapaz de provocar diálogos sérios e honestos com a sociedade. A primeira saída seria uma espécie envernizada de *aggiornamento* da fé, mas é insuficiente apenas colocar a roupa da moda para parecer estar atualizado; a segunda saída seria uma espécie de total desmitologização da fé, a ponto de tirar não somente as vestes, mas seus elementos fundamentais (RATZINGER, 2006, p. 32-33). Todavia, essas saídas revelam a ameaça da incerteza humana: a dureza da fragilidade de tudo aquilo que costumava parecer seguramente tão evidente, que assalta até aqueles que são nossos referenciais no caminho da fé.

Quem na estranheza do empreendimento teológico dirigido aos homens de nosso tempo, levar a sério sua missão, experimentará e reconhecerá não apenas dificuldade de fazer-se entender, mas também a insegurança da sua própria fé e o poder aflitivo da incredulidade presente em sua própria vontade de crer (RATZINGER, 2006, p. 33).

A questão fundamental de crer no mundo atual consiste em esclarecer o que significa quando alguém afirma: “creio”. A busca desta significação esbarra-se em outra questão: religião e fé são realmente a mesma coisa? No Primeiro Testamento a experiência do povo de Israel era mais entendida como uma lei, uma ordem de vida na qual o ato de fé adquiria importância processual. Já para os romanos sua religiosidade baseava-se na observância de um sistema de ritos, não sendo deste modo decisivo algum ato consciente de fé. Ratzinger critica a ingenuidade de pensar e declarar que a Idade Média tenha sido uma época em que todos eram fiéis. Na verdade por

trás dos bastidores havia uma grande massa de oportunistas presentes tanto entre os leigos quanto na hierarquia da Igreja, e um número relativamente pequeno de pessoas realmente engajadas na dinâmica interna da fé. Apontando esses equívocos, o teólogo alemão desenvolve o conceito do que é ter fé, numa perspectiva integral:

Ter fé significa decidir que no âmago da existência humana há um ponto que não pode ser alimentado e sustentado pelo que é visível e tangível, mas que toca na fímbria daquilo que não é visível, a ponto de este se tornar tangível para ele revelando-se como algo indispensável à existência. A fé é ruptura, um salto arriscado, porque representa em qualquer época, o risco de aceitar como verdadeira realidade e fundamento aquilo que é invisível por natureza. Além do mais, é uma decisão que envolve toda a profundidade da existência humana (RATZINGER, 2006, p. 37-38).

Em sua Carta Apostólica *Porta Fidei* para a abertura do Ano da Fé (11/10/2012), Ratzinger reconhece que no contexto da cultura atual, “há muitas pessoas que, embora não reconhecendo em si mesmas o dom da fé, todavia vivem uma busca sincera do sentido último e da verdade definitiva acerca da sua existência e do mundo”, reconhecendo que esta busca seja um autêntico “preâmbulo” da fé (2012, p.15), muito mais verdadeira de muitos que se declaram ter fé (grifo meu).

2 A FÉ CRISTÃ EM SUA PECULIARIDADE

Neste segundo momento, a reflexão parte da peculiaridade da fé cristã colocada por Ratzinger, e seus desmembramentos que partem da Encarnação do Filho de Deus, Deus mesmo. Primeiramente o autor pontua que a fé cristã não se preocupa apenas com o eterno, com aquilo que está fora do mundo e do tempo, mas diz respeito ao Deus que entra na história, e se faz história conosco (RATZINGER, 2006, p. 42). Deste modo Ele torna-se o pontífice que vence o abismo entre o tangível e o inatingível, entre o eterno e o temporal, entre o visível e o invisível, na encarnação do Verbo divino. E aí está a grande novidade da fé cristã: neste ponto a fé ganha o grande salto, não mais para o infinito nos arrebatando deste mundo, mas por Jesus Cristo, a fé nos é apresentada como Revelação, a ponto do Verbo tornar-se uma exegese de Deus, pois “Ninguém jamais viu a Deus; o Filho único, que está no seio do Pai, no-lo revelou (Jo 1,18)”.

Porém, para Ratzinger (2006, p. 41-44) é exatamente aqui também que entra uma estranha ambigüidade: num primeiro momento parece ser a revelação mais radical e que de fato é, contudo, esse Deus agora que está tão ao alcance de nossas mãos, de nosso contato histórico podendo ser investigado, transforma-se em véu de escurecimento e ocultação extrema. Ou seja, Deus ficou tão perto de nós que podemos matá-lo, de modo que ele pareça deixar de ser Deus para nós. Para evitar

o escândalo da Encarnação do Verbo e da Cruz corremos o risco de esvaziarmos a verdade salvífica com interpretações mais adequadas ao limite da razão.

O método histórico-crítico é alvo de questionamentos para Ratzinger, tanto em sua obra *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico* (2006), quanto em *Jesus de Nazaré: do Batismo no Rio Jordão à Transfiguração* (2007). Reconhece como parte intrínseca da teologia e da fé cristã, e elemento constitutivo ao trabalho exegético, uma vez que é professada a efetiva entrada de Deus na história real.

Se pusermos fora esta história, a fé cristã será como tal abolida e transformada em outra forma de religião. Então, se a história, se a facticidade entendida neste sentido pertence essencialmente à fé cristã, ela tem de se expor ao método histórico – é a própria fé que o exige (RATZINGER, 2006, p. 12).

Contudo, ainda que irrenunciável à estrutura da fé cristã, esclarece que um único método fixado estritamente à história “não esgota a tarefa da explicação para aquele que vê nos escritos bíblicos a única Sagrada Escritura e que acredita ter sido ela inspirada por Deus” (RATZINGER, 2007, p. 13). A medida histórica trata todas as palavras, como palavras e acontecimentos meramente humanos situados no passado. Neste rigor do método histórico-crítico está a sua força e também o seu limite (RATZINGER, 2006, p.13). Ratzinger sugere a colaboração de métodos complementares que remetam a palavra para além de si mesma, num dinamismo vivo de íntima abertura e conexão com toda a Escritura, como propõe o Concílio Vaticano II (DV 12⁵).

CONCLUSÃO

O discurso da fé encontra-se desafiado pelo cenário contemporâneo a abrir-se ao dilema dialético entre o crer e o não crer, entre a religiosidade e a não religiosidade. Tendo o oceano das incertezas como o único lugar possível de sua fé, o fiel é levado a carregar a marca desta presença com a dúvida. Todavia, não há como escapar do dilema da existência humana. De fato, quem quiser fugir das incertezas da fé terá de suportar as incertezas da ausência de fé e nunca poderá dizer com certeza definitiva que a fé não é a verdade. Só na recusa da fé se revela a sua irrecusabilidade (RATZINGER, 2006, p. 21-22).

A teologia da fé, depois de ter trilhado caminhos obstruídos, aprende que a verdadeira ideia de mistério, não consiste na negação da razão e sim na possibilidade de considerar a fé como entendimento dialógico. Com razão que

5 DV: DEI VERBUM: Constituição Dogmática sobre a Palavra de Deus, do Concílio Vaticano II.

falamos de mistério, pois se trata de um fundamento que constantemente precede e excede o conhecimento humano e que jamais se consegue abarcar. Mas nem por isso justifica eximir-se desta busca, pois fé e razão não são opostos, mas diferentes, e se complementam.

Falar da peculiaridade da fé cristã torna-se importante na medida em que a situamos presente na história e na cultura ocidental. Tal especificidade acentuada nas reflexões de Ratzinger não deve anular nem diminuir a especificidade de outras religiões, mas deve superar a exclusividade, a fim de estabelecer os elementos próprios da identidade cristã para um autêntico diálogo que só se constrói no reconhecimento das diferenças.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2001.

BENTO XVI. Discurso Inaugural para a Conferência de Aparecida. Disponível em http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html. Acesso em 25mar, 2015.

VATICANO. Biografia de BENTO XVI. Disponível em http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/biography/documents/hf_ben-xvi_bio_20050419_short-biography.html. Acesso em 03jun, 2015.

BENTO XVI. Porta Fidei: Carta Apostólica sob Forma de Motu Próprio com a qual se proclama o Ano da Fé. São Paulo: Paulinas, 2012.

BENTO XVI. Joseph Ratzinger. Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

RATZINGER, Joseph. Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

Da dicotomia à dialética: religião e secularização na mística mertoniana.

Jefferson Soares da Silva¹

Waldir Souza²

RESUMO

Desde a promessa moderna de redenção do homem sobre o próprio homem a religião passa pelo crivo do discurso racional, fruto da mútua relação entre secularização e a legitimação da dominação científica e política. Cientes que as contradições que permeiam o homem em sociedade não serão decifradas exclusivamente por meio de conclusões lógicas, e com o objetivo de reintegrar o homem consigo mesmo e com a sociedade, elabora-se a pergunta que norteia esse ensaio: como dirimir a partir da dialética mertoniana a dicotomia entre a esfera secular e a esfera religiosa? Nesse sentido, o estudo será norteado pela análise qualitativa bibliográfica. A desumanização do homem conduziu muitos pensadores a buscarem possibilidades de enfrentamento e superação dessa condição. O aparente confronto desses problemas pela perspectiva do marxismo ortodoxo em sua desconsideração pela verdadeira “essência” espiritual do homem em função dos “fenômenos” materiais da sociedade desvelou sua fragilidade e fuga “objetiva” da realidade. De outra forma, para Thomas Merton a existência mórbida e angustiada do homem moderno ocorre primeiramente pela desconsideração de seu próprio ser. É no reconhecimento do “eu interior” que o homem terá condições de empregar sua potência criadora no governo do mundo, uma salvação “mística objetiva” propiciada pela religião.

Palavras-chave: Religião. Secularização. Mística. Teologia. Sociedade.

INTRODUÇÃO

Thomas Faverel Merton nasceu em Prades, na França, no ano de 1915. Após seu ingresso como monge na Abadia de Gethsemani (Kentucky-EUA) se tornou um dos escritores católicos mais influentes do século XX. Sua produção intelectual, que contempla desde o estudo das religiões comparadas ao pacifismo, da poesia aos direitos humanos, da mística ao diálogo inter-religioso, foi interrompida com sua

1 Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR): Bolsista (CAPES). Mestre em Educação pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: jeffersonpdgg@gmail.com.

2 Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor do PPG em Teologia e em Bioética da PUCPR. Membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais da PUCPR. E-mail: waldir.souza@pucpr.com.

morte precoce, na Coreia, em 1968, enquanto participava da primeira Convenção da União dos Mosteiros da Ásia.

Não é incomum que a partir dessa breve exposição ocorra a pergunta: “o que pode um monge ensinar sobre o mundo considerando que dele retirou-se?” Segundo Merton (2002), é uma ilusão considerar a vida monástica uma rudimentar evasão das crises e sofrimentos do mundo. Em verdade, não é possível ao monge nem a ninguém retirar-se definitivamente da sociedade, considerando que a comunidade monástica está intensamente incorporada às estruturas sociais, políticas e econômicas da sociedade secular. Como o monge não pode rejeitar a história, tão pouco negar o tempo, conclui-se que a vida contemplativa não é pura abstração. Portanto, a opção monástica não pode ser confundida com uma recusa ao que ocorre no mundo, mas sim compreendida como uma contestação absoluta das “normas de julgamento” que pressupõe adesão a uma história de egoísmo, frustração e pecado, sem com isso considerar que o monge não seja também um pecador.

Dessas primeiras considerações emerge então a pergunta que modera esse ensaio: com o objetivo de reintegrar o homem consigo mesmo e com a sociedade, como dirimir a partir da dialética mertoniana a dicotomia entre a esfera secular e a esfera religiosa? Nesse sentido, pretende-se de forma concisa refletir sobre essa problemática sem ater-se, propriamente, aos aspectos históricos e políticos que permeiam o processo de secularização, mas, sem desconsiderá-los, avançar em sua influência sobre o indivíduo e a sociedade, discutindo as contradições que perfazem a esfera religiosa e secular, na intenção de integrá-las a partir da mística mertoniana.

1 DO ENFRENTAMENTO OBJETIVO AO ‘PARAÍSO TERRESTRE’: A PROPOSTA MARXISTA DE HUMANIZAÇÃO

De acordo com Merton (1970^a), um dos infortúnios que permeiam a vida do homem moderno diz respeito à exacerbada autonomia do pensamento técnico relegado à vida em sociedade e ao mundo do trabalho. Consciente que as contradições que emergem da sociedade secularizada não serão decifradas através de conclusões lógicas, pois o ecoar de *slogans* incoerentes pode simplesmente culminar na substituição da “mensagem do evangelho” pela psicanálise, sociologia, marxismo e existencialismo, não se deve deixar envolver pelas ilusões e mitos que dela eclodem. Porém, segundo Merton (1971), não adianta deliberar sobre a caoticidade da sociedade, sobre sua moral secular ou sobre seus sintomas sem ir “com” os fenômenos à verdadeira essência de suas contradições.

Nesse sentido, ciência, técnica e tecnologia parecem independentes de

algum controle objetivo no mundo moderno, por mais que sejam criadas normas de procedimento, as exigências éticas escapam entre os dedos e esvaziam-se de sentido quando confrontadas com os poderes econômicos que sustentam o desenvolvimento científico. De acordo com Merton (1970b), o simples ato de questionar essa emancipação, é elevado à categoria de uma verdadeira “blasfêmia”. Assim, o homem, através de uma fé inabalável, permite à ciência “tudo fazer” por considerar sua ação precisa e “impecável”. É nesse contexto que a técnica produz sua “própria ética”. Em verdade, se a técnica se mantivesse a serviço do que é “superior” a ela mesma, ou seja, a Deus e à razão humana orientada pela experiência de Deus, poderia responder de fato a algumas lacunas que desde o advento da ciência lhe foram “miticamente” outorgadas.

A sociedade, nesses termos, tem por objetivo político segundo Merton (1970^a), inflamar os nervos do homem, conservando-os no mais elevado “paroxismo” de aflição artificial. Ao sujeitar assim cada desejo humano à fronteira máxima, gerando novas paixões e desejos lacônicos, ordena-os como simples produtos de uma fábrica. Para o monge, é assim que a sociedade moderna aliena o homem secular e, concomitantemente, o intima para trabalhar no rito de sua particular alienação.

A desumanização do homem conduziu muitos pensadores a buscar possibilidades de enfrentamento e superação dessa condição. Dentre eles, Merton destaca Karl Marx (1818-1883). Segundo o monge, quando pensamos em Marx é comum recordar unicamente sua luta contra o capitalismo, porém, raramente se ressalta outro profundo diagnóstico por ele operado:

[...] a desumanização do homem na sociedade industrial. O remédio preconizado por Marx não era simplesmente a revolução, mas que o homem deve possuir os meios de produção de que se utiliza; Não deve ser reduzido ao nível de um objeto, ou uma máquina a ser usada por outro, tem de preservar sua dignidade de homem. Tem de ser mestre dos meios de produção, não servo dos mesmos. Tem de viver em meio às máquinas, mas de forma a adquirir e preservar sua plena identidade humana e sua responsabilidade para com seus semelhantes³ (MERTON, 1971, p. 34).

Destaca Merton (1970b) que em sua juventude suas veias “ardiam” com os entusiasmos políticos que das teses marxistas emanavam. Por consequência, projetou suas intempéries e condição espiritual na esfera da história econômica, considerando-se simplesmente como produto do século materialista em que vivia. Posteriormente, no decorrer de seu amadurecimento intelectual e espiritual, para

3 No original: “[...] the dehumanization of man in industrial society. His remedy was not just revolution, but that man must own the means of production which he uses; he must not be reduced to the level of an object or a machine to be used by someone else: he must preserve his dignity as man. He must be the master of the means of production and not their servant. He must live among machines in such a way as to acquire and preserve his full human identity and responsibility to his fellow man.” (MERTON, 1971, p. 34).

sua surpresa, o estudante Merton encontrou nessa filosofia certas semelhanças com um tipo de religião, porém, paramentada pelo senso objetivo.

Cabe recordar que a religião para os marxistas consubstanciava-se somente uma “criação” das classes dirigentes. Todavia, apesar de detestarem o termo “moral” tentavam estabelecer um novo tipo de “sistema moral” banindo “toda moralidade” (MERTON, 1970b). Nesse caso, por se tratar das raízes do cristianismo, intentavam banir o amor, sendo que o moralismo cristão nada mais é que um “moralismo de amor” (MERTON, 1966). Nesse sentido, segundo Merton (1971), Marx nada mais fez que substituir a “sugestão” dos carolíngios pela coletividade messiânica principiando o estabelecimento de uma espécie de “escatologia comunista”. Para o monge, o que há de mais sintomático em Marx é que seu diagnóstico da sociedade é excessivamente intuitivo em relação à “inconsequência”, considerando que muito rapidamente descortina as contradições que se ocultam em cada ideologia. Portanto, o que Marx fez foi orquestrar uma condição próxima de um “paraíso terrestre em que as íntimas contradições do homem – especialmente as de Karl Marx – seriam solucionadas.” (MERTON, 1970^a, p. 26).

Encontrando a maior das fraquezas marxistas, ou seja, a arte de tecer explicações infundadas sobre qualquer coisa de forma absoluta através de termos categóricos e “pseudocientíficos”, o estudante Merton (1961) percebe que sua condição no mundo e sua classe social cumpriam somente um “papel acidental” nesse processo, sendo que no subsolo dessa desculpa encontrava-se a avidez e ambição que perfez a história da humanidade em todas as épocas. (MERTON, 1970b). A objetiva aparência de enfrentamento na resposta marxista aos problemas do homem consubstanciou-se, então, em fuga ao desconsiderar a essência verdadeiramente espiritual do homem em função dos fenômenos materiais.

2 MÍSTICA E INTEGRAÇÃO SOCIAL: A DIALÉTICA ENTRE MUNDO EXTERIOR E MUNDO INTERIOR

De acordo com Merton (1970a) o mundo não necessita da “apologética cristã”, pois mesmo antes de tornar-se cristão viveu “feliz” sem argumentos apologéticos em prol da fé cristã. Considera, então, que o mundo não carece de interpretações cristãs sobre si mesmo, pois o mundo elucida-se por si próprio. Deste modo, interpelar o mundo a partir dessa abordagem é o mesmo que admitir a “morte de Deus”. Em verdade, é nessa condição que se desvela o verdadeiro fundamento da “missão cristã” no mundo, o fato de o cristão não ser efetivamente “desse mundo”. Somente assim, livre das idolatrias, mitos e confusões do mundo, e através de sua

fé, consegue divisar sua missão principal: viver sua liberdade no mundo, ou se desejar, dele retirado. Com isso não se afirma que esteja livre da sociedade humana ou do “mundo da natureza”, mas sim que sua liberdade espraia-se para além das obsessões, determinismos psíquicos e mitos de uma sociedade que não precisa de Deus. Nesse sentido, o importante é apontar àqueles que aspiram pela liberdade onde ela realmente se encontra.

Mas desde a contestada “morte de Deus”, segundo Merton (1971), notoriamente algo no homem morreu e se acaso não forem ressuscitados será inevitável entregá-los mortos ao seu “Deus morto”. Imerso nesse cenário, o homem secular encontra-se em desarmonia consigo mesmo, pois não possui somente uma voz para escutar, mas “mil ideologias”, uma verdadeira “Babel de línguas”, todas em disputa para reter sua atenção. Deste modo, nosso comprometimento para com o homem espraia-se para além do aprender sua linguagem, seus jogos, para assim comunicar-lhes o que supomos que anseiam saber. Dessa maneira, a verdadeira atitude cristã de abertura ao mundo emerge de um respeito legítimo pelo *ser* do homem.

Para Merton (1970a, p. 258), o “verdadeiro pecado do homem moderno é que, não levando em conta e desprezando o *ser*, especialmente seu próprio *ser*, tornou sua existência uma enfermidade e uma aflição⁴.” Para ele (2007) esse “distúrbio” moderno tem relação direta com o “eu” mais profundo do homem, pois o “eu” exterior, ou seja, o “eu” das finalidades temporais, o “eu” dos projetos, adultera não somente os objetos, mas também as pessoas e toda a realidade que o cerca na tentativa de criar um movimento lógico de posse, um comportamento apreendido em sua relação com a sociedade e no mundo do trabalho.

Nesse sentido, o “eu” exterior é estranho ao “eu” interior. O “eu” interior, em sua dinamicidade, apenas move-se, busca simplesmente ser e mover-se de acordo com as inescrutáveis “leis do *ser*”, pois imerso na “liberdade superior” não se realiza e nem planeja senão de acordo com o Seu desejo (MERTON, 2007). Porém, o “eu interior” de forma alguma é um “eu *ideal*”, nem tampouco uma criatura perfeita e imaginária produzida sob medida para remediar a compulsiva necessidade de grandeza, infalibilidade e heroísmo do homem. De modo contrário, o “eu” verdadeiro é apenas o que somos de fato e “nada mais”. Em termos cristãos, é o nosso “eu” percebido por Deus, ou seja, é o “eu” em toda sua “unicidade, dignidade, simplicidade e inefável grandeza: a grandeza que recebemos de Deus nosso Pai, que temos em comum com Ele justamente porque Ele é nosso Pai, e ‘nele vivemos, nos movemos e existimos’ (At 17, 28)” (MERTON, 2007, p. 18).

4 Não obstante, não respeitá-lo em sua condição histórica sem considerar suas “limitações” e “angústias”, e acima de tudo, sem compartilhar de sua culpa, consubstancia-se em um ato meramente tirânico de “escárnio do homem” (MERTON, 1971).

Não obstante, segundo Merton (1966), para que o “eu real” seja atingido, é necessário ser liberto pela graça (através do ascetismo e pela virtude) do “eu” ilusório gerado tanto pelos “hábitos de egoísmo”, como também pela “fuga” da realidade⁵. Nossa vida diária, obstaculizada por nossos funestos comportamentos influenciados pela sociedade moderna e pelo mundo do trabalho, é pouco mais que uma vida “entorpecida” se defrontada com a vida que emerge de nosso ser profundo. Nesse movimento do espírito e do intelecto o homem se reconhece como imagem de Deus em sua faculdade de criar, dimensão inerente à natureza humana.

No reconhecimento de seu verdadeiro “eu”, o homem pode empregar sua potência criadora no governo do mundo, com possibilidade produzir um “novo mundo” a partir do mundo já criado por Deus. Construindo uma “cidade”, constrói também uma nova sociedade, orgânica, isto é, um “microcosmo” com condições de refletir a ordenação por Deus instituída. O “eu interior”, onde se concentra a vida ativa do mundo, estabelece uma ponte entre o homem e a sociedade, que assim se torna um prolongamento do espírito santificado do homem (MERTON, 1966).

Esse processo de reconhecimento, em princípio individual, deve espalhar-se para a sociedade e ao mundo do trabalho, criando assim a possibilidade de ordenar o desenvolvimento desse mundo à glória de Deus e não à glória do homem. Assim, o estabelecimento dessa nova identidade torna-se possível somente quando manifestada o outro, pois, assevera o monge, que o homem não se compreende integralmente enquanto permanece encerrado em seu “próprio eu”. É somente nesse contato que se assume a consciência da própria identidade e autonomia. Imerso nessa descoberta, o homem tem condições para “amar” e “servir” aos outros” coadunando, assim, a esfera religiosa à esfera secular (MERTON, 1966). É mesmo possível inferir que essa é a verdadeira salvação “mística e objetiva”, sendo que se a solução religiosa não é de fato “plenamente real”, nada mais é que “evasão”, ou seja, uma resposta supersticiosa (MERTON, 2003).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A contemplação do mundo (*contemplus mundi*) realizada por Merton intenta não fazer distinções objetivas entre o “mundo religioso” e o “mundo secular” e se hermeneuticamente ocorrem, é com o objetivo de integrar as mencionadas esferas inferindo-lhes um novo sentido dialético. Isso sucede também em reflexões de cunho

⁵ Segundo Merton (1966, p. 130), na “experiência mística, o espírito do homem está, de fato, consciente da realidade de Deus como sendo o ‘Outro’, presente de modo imanente. Porém, quanto mais consciente se torna da presença Dêle e do fato de ser Êle o ‘Outro’, tanto mais o espírito do homem, também se torna consciente da união e da “semelhança” que o une a Deus.” (Optou-se por preservar a grafia original do texto)

específico, como em sua análise da proposta marxista para o homem.

O argumento da ortodoxia marxista para a superação da desumanização conserva contradições no próprio método. Travestidos de objetividade, apresenta resultados meramente intuitivos, de acordo com Merton. As mencionadas contradições emanam das fragilidades internas do próprio método que ao desconsiderar a “essência” espiritual do homem concentra-se unicamente sobre os fenômenos que da vida material emergem. Essas limitações evidenciam que as rigorosas análises da “realidade concreta” reclamam pelo sentido de transcendência e pela integração do *ser* do homem.

Da fragmentação do *ser* do homem eclodem as dicotomias que perfazem seu cotidiano. No confronto dinâmico entre exterioridade *versus* interioridade identifica-se a essência desse infortúnio, sendo no processo dialético entre essas esferas desvelado o “eu” original e a identidade própria do homem. Segundo Merton, no contato com o outro sua força vital adquire consistência para o enfrentamento da realidade secularizada por meio da experiência mística e religiosa. Ou seja, pela via que ascende do fenômeno à essência as “realidades” do homem podem ser coadunadas para que desse princípio atue integralmente sobre o horizonte coletivo que denominamos “mundo”.

REFERÊNCIAS

MERTON, Thomas. Diário secular de Thomas Merton. Petrópolis: Vozes, 1961.

_____. O homem novo. Tradução: Religiosas do Priorado da Virgem, Rio de Janeiro: Agir, 1966.

_____. Reflexões de um espectador culpado. Petrópolis: Vozes, [1970a].

_____. Montanha dos sete patamares. Tradução: VIEIRA, José Geraldo. São Paulo: Itatiaia, 1970b.

_____. Contemplation in a world of action. New York: Doubleday & Company, 1971.

_____. (1964) A vida silenciosa. Tradução: Companhia da Virgem. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. (1957) Homem algum é uma ilha. Tradução: ANASTÁCIO, Timóteo Amoroso. Campinas, SP: Versus, 2003.

_____. (2003). A experiência interior: notas sobre a contemplação. Tradução: NETO, Luiz Gonzaga de Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

O caráter público dos textos sagrados enquanto trajetórias de diálogo e superação.

José Romaldo Klering¹

RESUMO

A presente proposta de Comunicação tem como objetivo apresentar um ensaio sobre o caráter público dos textos sagrados enquanto trajetórias de diálogo e superação, valendo-se, para isso, de pesquisa bibliográfica em vista da elaboração de estudo analítico-sintético-comparativo. Vivemos uma época de profundas e rápidas transformações. De diversas maneiras, dos meios de transporte às novas tecnologias da comunicação, o mundo está cada vez mais ao alcance de todos. As diferenças se tornam conhecidas. As tendências hegemônicas tentam se impor, enquanto regionalismos e identidades grupais acirram suas diferenças. Ao mesmo tempo em que há um fechamento dos indivíduos em si mesmos, recolhidos na sua subjetividade, percebe-se uma grande necessidade de afirmar-se perante outros, exteriorizando pensamentos e posições, frequentemente de forma aleatória e assistemática, por vezes, com violência. As Religiões, enquanto caminhos da relação do ser humano ao fundamento de sua própria natureza, existência e sentido, propõem a partir das suas experiências fundantes, escalas valorativas de referência, hierarquias de prioridades e referenciais estruturantes para o desenvolvimento do indivíduo, das relações interpessoais e da organização em sociedade. Uma releitura dos escritos das tradições religiosas, na perspectiva da elaboração histórico-cultural da sua experiência do Transcendente, fornece subsídios importantes para a percepção do engajamento na vida social, política, econômica e cultural dos povos entre os quais esses textos foram elaborados e transmitidos, assim como relidos, ensinados e traduzidos em ações transformadoras.

Palavras-Chave: Textos sagrados. Diálogo. Experiência. Transcendente. Releitura.

INTRODUÇÃO

Do Paleolítico Médio aos nossos dias, ao que até o presente é possível saber, todos os povos foram religiosos, de muitos modos diferentes, não obstante a existência de semelhanças e elementos comuns. (ULLMANN, 1983, p. 172-173)

As sepulturas escassas do Paleolítico médio dão indício de culto aos mortos. [...] Do Paleolítico inferior nada pode ser afirmado sobre religião. O único argumento a que se recorre, no caso, é o “argumento do silêncio” (argumen-

1 Doutor. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. E-mail: jose.klering@pucrs.br

tum e silêncio). Imediatamente antes do Neolítico, a consciência religiosa se projetava, primordialmente, em objetos simbólicos, como sucedeu com a arte rupestre de função religiosa. Ademais, figuras femininas, ligadas ao princípio da fecundidade, denotam, ao que se supõe, sentido religioso. Não falta, evidentemente, culto aos mortos, o qual se apresenta mais intenso, como o indicam os materiais arqueológicos do Paleolítico Superior.

Os mitos, os ritos, os altares e os templos retratam a experiência do Mistério, do Transcendente em linguagem adaptada ao dia a dia do grupo, traduzida e atualizada pelos reconhecidos como detentores legítimos do acesso ao sagrado e porta-vozes autorizados da sua mensagem. Segundo (ZILLES, 2015, p. 7):

Quando falamos de experiência religiosa, referimo-nos ao que o homem interior percebe, de maneira imediata, e vive antes de qualquer análise e antes de toda a formulação conceptual. É a resposta dada na interioridade frente ao mistério ou frente a um poder misterioso. Na verdade, há múltiplas experiências religiosas. Cada religião favorece um ou vários tipos de experiência religiosa.

Ao longo do seu processo de elaboração, as Tradições Religiosas são construídas em meio às grandezas e as misérias da tribo, do clã ou do povo em que se originam. Retratam valores, conhecimentos, expectativas, as vicissitudes do cotidiano, os sonhos e as ilusões.

Fazem parte dessa elaboração, igualmente, as limitações, os vícios, as fragilidades, inseguranças, injustiças, guerras, lutas pelo poder e pela sobrevivência, assim como os esforços pela paz, pela inclusão, pela justiça, enfim, pela superação de todas as mazelas.

1 O DESENVOLVIMENTO DAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS

Uma constante nas Tradições Orais e nos Escritos Sagrados das Tradições Religiosas, em geral, são os processos de interação nos quais as convicções fundantes são construídas, elaboradas, transmitidas e vividas. Não se trata, em primeiro lugar, de estágios diferentes, mas de desdobramentos simultâneos e complementares, o que não elimina o fato de, em determinados momentos, haver a incidência maior de um ou de outro desses elementos.

Do mesmo modo, faz-se necessário recordar que também as influências

externas aos povos nos quais estas Tradições se desenvolvem, frequentemente, são amalgamadas, fundidas, relidas no horizonte da experiência *fundante*, a partir da qual determinada Tradição Religiosa se desenvolve. É mister reconhecer que os textos sagrados traduzem o cadinho religioso-cultural das contribuições históricas, políticas, econômicas, dentre outras, como concepções de mundo, relação com a natureza, o macrocosmos, as relações humanas e, inclusive, na concepção de divindade mesmo quando, com o passar do tempo, vai se diferenciando ou até mesmo se tornando única.

Decorre desta observação, como consequência geral, que não é justificável a uma determinada tradição, oral ou escrita, se pretender pura, sem influências, literal ou textualmente fiel à revelação do Transcendente, em qualquer modalidade, forma ou manifestação em que possa ser concebido.

Em outras palavras, revelação, inspiração e processo sociohistórico-cultural são componentes inseparáveis na construção das Tradições Religiosas, para compreender sua especificidade, alcançar a originalidade da mensagem que querem transmitir, bem como para perscrutar os horizontes que podem apontar aos homens e às mulheres em cada época e lugar.

No aferimento da autenticidade da experiência religiosa fundante, apresentada como revelação ou iniciativa de releitura estão, dentre outros, os valores, a recepção pelas pessoas primeiras destinatárias, a capacidade de agregação ao redor da verdade recebida e que passa a ser anunciada, a mudança de vida engendrada, a conversão pessoal, as transformações nas relações interpessoais, assim como a reconfiguração das estruturas sociais, políticas, econômicas, culturais, religiosas, em vista à coerência com a nova verdade e a resignificação de sentido apontada por ela.

A compreensão e instauração desta novidade pode ser identificada, na maior parte das vezes, como algo que vai acontecendo na história e nos contextos de vida do grupo onde ela se manifestou. Todos os âmbitos da vida participam e são importantes, tanto na configuração, quanto nas expressões posteriores. A nova experiência do Transcendente passa a tecer toda a dinâmica da vida pessoal e comunitária, em todos os níveis e dimensões do humano. Ao mesmo tempo, a concepção de tempo e espaço, a relação com a natureza, a responsabilidade perante ela, os deveres do cuidado e os direitos em usufruí-la também são elaborados no transcorrer da caminhada.

Pode-se auferir, pois, que não se trata de processos lineares, mas complexos, enquanto envolvem indivíduo, grupo, povo e relações, muitas vezes conflituosas. Interesses, disputa de espaço e de poder, liderança, incoerências, revisão e recomeço são algumas das constantes que se apresentam.

2 A ELABORAÇÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A elaboração sistemática das principais convicções em torno da revelação e que se tornarão norteadoras da vida dos indivíduos e da comunidade, assim como critério para a adesão e o estabelecimento do grau de vínculo com a Tradição embrionária fazem parte deste processo. Igualmente, como desdobramentos, serão introduzidos ritos, mitos, orações e cultos, bem como normativas de conduta da vida pessoal e comunitária, a indicar o modo de ser e de portar-se no cotidiano da vida.

Percebe-se, assim, que o surgimento e o posterior processo de desenvolvimento das Tradições Religiosas se dão no dia a dia de determinado contexto humano, enquanto capaz de apresentar algo relevante para as pessoas e o grupo, de conferir significado à existência e possibilitar uma releitura da vida e dos fatos, de modo a renovar, reler ou criar perspectivas e horizontes de esperança.

Em outras palavras, a experiência do Transcendente se desdobra nas diversas interfaces da vida das pessoas e dos grupos que dela participam ou têm acesso a ela, iluminando, questionando concepções, visões e práticas levando, em meio a contradições, tentativas e erros a um redimensionamento da vida, do meio e das estruturas em que esta se desenvolve.

Nenhuma tradição, oral ou escrita, é capaz de traduzir a intensidade e a profundidade da experiência fundante. No esforço de fazer uma aproximação compreensível e crível, o hagiógrafo vale-se dos meios disponíveis em seu contexto e os recursos linguísticos presentes em sua tradição cultural, incluindo diferentes gêneros literários, símbolos e metáforas. (ZILLES, 2015, p. 8): “Constatamos que sempre que o homem religioso entra em contato com o sagrado, o transcendente ou divino, sente os limites da linguagem para expressar tal experiência”.

A leitura desses textos e a audiência desses registros em outra realidade histórico-cultural é acompanhada de grandes exigências para chegar, de fato, ao conteúdo que querem transmitir e alcançar a mensagem subjacente.

Uma tentação, então, será a leitura dos textos e a oitiva com as lentes e os ouvidos das concepções, das estruturas e da compreensão do ambiente e da época de quem está ouvindo ou lendo o texto.

Um agravante se situará na elaboração desta compreensão de acordo com as concepções e os critérios de valor em uma determinada época, estabelecendo-a como a única verdadeira leitura, transformando-a em norma e critério aferidor da autêntica adesão e seguimento da experiência fundante.

Verdades de fé dogmatizadas desta forma misturam a Tradição com a cultura, os valores, as perspectivas e miopias da visão de mundo em determinado período

da história que resultará na dificuldade posterior de separar o invólucro histórico-cultural do conteúdo que pretendia preservar. Além do que, não poucas vezes, só a muito custo e demora serão aceitas leituras, ainda que parciais dessas verdades nas perspectivas e compreensão de outro contexto histórico-cultural, encapsulando a Verdade da experiência Transcendente na verdade da autoridade que legitima determinada percepção e leitura. Comentando a interpretação bíblica no medievo, (FLORES, 2014, p. 350), observa:

Ao longo da Idade Média, a interpretação da Bíblia era monopólio do clero, especialmente aqueles sacerdotes ligados mais diretamente à cúpula da Igreja. Do ponto de vista hermenêutico, a leitura medieval possuía virtudes, em função de sua visão plural do sentido do texto; virtudes, porém, que ficaram subordinadas ao problema fundamental: a subordinação da significação textual ao dogma eclesiástico.

3 RELEITURAS AO LONGO DO TEMPO

De outro modo, o fundamentalismo, que se apegava à letra do texto ou a limitação do uso do texto para exercícios de piedade e oração, sem querer saber nada sobre ele, o contexto e as circunstâncias em que foi elaborado, são alternativas simples, talvez, confortáveis, porém, reducionistas e insuficientes para alcançar a mensagem de revelação ou de inspiração supostas e cridas na Tradição. A advertência de (SILVA, 2007, p. 15) lembra que:

O fundamentalista... prefere crer que a tradução que tem em mãos está livre de erros e imprecisões, e que os tradutores, sob a ação do Espírito Santo, foram capazes de traduzir com absoluta clareza o texto sagrado, com palavras perfeitamente adequadas e não condicionadas pelas diferenças entre a língua original e a língua de chegada.

Pode-se dizer que o texto sagrado tirado da dinâmica da vida cotidiana, lido numa ótica reducionista, engessado em fórmulas de momento e local determinado, vai perdendo viço e vigor. Já não moverá nem mentes, nem corações, nem mãos. Com o passar do tempo, vai se transformando numa bela e bem organizada peça de museu, basicamente admirada pelos curadores e seus subordinados, que devem tentar convencer outros da perfeição da obra e persuadi-los de que vale a pena se interessar por ela. (RABUSKE, 2014, p. 18) comenta em relação ao texto bíblico:

Tal como é de fundamental importância o conhecimento do contexto bíblico, igualmente é indispensável que o leitor tenha consciência do seu contexto atual, também em suas dimensões sociais, políticas, econômicas e culturais.

4 CRISTIANISMO

Numa perspectiva cristã, quando se quer delimitar ou enquadrar a ação do Espírito Santo, que sopra onde quer, sobra letra morta, incapaz de se converter em vida e gerar transformação. Talvez, aí resida uma das razões do drama de Igrejas históricas que veem seus seguidores fluidos e indiferentes, reduzidos em número e em elã, num estágio em que punições e ameaças já não assustam nem suscitam remorso, apenas reforçam a convicção de que se trata de anacronismos e obtusidade de quem não quer se convencer que os tempos são outros e que o entendimento da vida e da realidade mudou.

Não poucas vezes, ao longo da história cristã, a atenção aos desígnios e às manifestações de Deus nos “sinais dos tempos” (GS 11) e a fidelidade às novidades do Espírito produziram transformações profundas e renovadoras, mas também, não poucas vezes, foram sufocadas em nome da defesa da sã doutrina, quando não vistas e silenciadas como heresias. O zelo pelo conteúdo da fé não pode ser maior que o zelo pela sintonia com a revelação atualizada e vivenciada no decurso da história. É, sem dúvida, grande o desafio de separar a poeira acumulada ao longo do tempo a tal ponto de se confundir com o conteúdo mesmo da fé e voltar ao anúncio do essencial.

De maneira análoga, estruturas de poder e de organização passaram a ser identificadas como fruto do plano divino e a Santíssima Trindade entendida como modelo de hierarquia reproduzindo, inclusive extemporaneamente, uma estrutura piramidal, monárquica ou feudal, até os nossos dias, contrariando, pela prática, as próprias formulações cristológicas e trinitárias.

Ainda que neste particular tenham sido propostas releituras, substituindo a pirâmide pela comunidade, na prática pouco mudou pelo fato de o modelo anterior estar profundamente arraigado nas mentalidades e por ter sido defendido como expressão da vontade de Deus, por muito tempo. Afinal, o poder como serviço, ensinado por Jesus (Mc 10, 41-45), talvez seja mais exigente e desafiador, à medida que remete à colegialidade, onde se faz necessário aceitar a plausibilidade do diferente, obrigando a levá-lo em conta para a construção conjunta. Somente a partir da Trindade como modelo de comunhão é possível uma Igreja comunidade.

CONCLUSÃO

Deveria ser capaz de conduzir a profundos e desarmados questionamentos o fato de na Igreja Católica se perceber há muito tempo que algo não está bem, do ponto de vista vivencial e se ter tentado renovações e *aggiornamenti* e, mesmo assim, o

testemunho pessoal e comunitário dos que ainda se dizem católicos se distanciar das convicções e anseios da Igreja institucional, por sua vez com dificuldades para superar as próprias contradições. (FERNANDES, 2013, p. 113) observa que

O índice de 64,6% da população que se declara católica no Brasil conforme o último Censo brasileiro (2010) resulta de uma persistente tendência que ameaça a hegemonia da Igreja Católica em um cenário de diversificação sociocultural e mudança nos modos de representar, aderir e/ou abandonar uma determinada religião.

Se não aprendermos a dialogar com as pessoas de um modo significativo para a sua vida, em uma linguagem que entendam e se não nos dispusermos mais a ouvir do que a falar e se a misericórdia não for maior que a justiça, a Boa Nova da Salvação anunciada e realizada em Jesus de Nazaré, soará distante e incapaz de fecundar e mobilizar transformações na vida das pessoas e da sociedade.

Pode-se dizer que o texto sagrado tirado da dinâmica da vida cotidiana, lido numa ótica reducionista, ideologicamente endereçada a corroborar interesses secundários ou engessado em fórmulas de momento e local determinado, vai perdendo viço e vigor. Já não moverá nem mentes, nem corações, nem mãos.

REFERÊNCIAS

- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 30. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Os números de católicos no Brasil – Mobilidades, experimentação e propostas não redutivistas na análise do Censo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs). *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FLORES, Josué Soares. “Lentes” Hermenêuticas de Meister Eckart. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 44, n. 3, p. 307-448, set.-dez. 2014.
- RABUSKE, Irineu José. Texto-Contexto-Pré-texto. In: KLERING, José Romaldo (Org). *Bíblia: texto, pré-texto, con-texto*. Porto Alegre: Editora fi, 2014.
- SILVA, Cássio Murilo Dias. *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Antropologia Cultural*. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1983.
- ZILLES, Urbano. *A Experiência Religiosa e Mística*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015.

Pensar teologicamente o religioso do ponto de vista da crise de unanimidade violenta.

Marcos Antônio Bezerra Uchôa ¹

RESUMO

*O tema desenvolvido na comunicação versa sobre o diálogo interdisciplinar suscitado pela teoria do desejo mimético, segundo René GIRARD. O objetivo é contribuir para a pesquisa no campo da antropologia teológica. Faz-se, metodologicamente, uma leitura histórico-crítica da forma de se tratar temáticas como rito, mito e sacrifício na religião e fora dela. Especificamente analisaremos a segunda parte da terceira obra da trilogia do autor: *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. (GIRARD, 1978). Esta será, portanto, a nossa principal ferramenta de trabalho. Veremos a concepção do referido autor no enfrentamento da questão da superação do conceito ambíguo de violência a partir da própria violência. Procura-se mostrar sua resposta à pergunta de fundo para a religião, sobre a relação entre religioso e violência: Como o sacrifício de Cristo na Cruz dissimula e neutraliza o mecanismo vitimário de uma vez por todas? Por último, responde-se à pergunta sobre a necessidade do religioso na vida humana de todos os tempos, fazendo uma síntese conclusiva no que se refere à expiação sacrificial.*

=

Palavras-chave: Desejo, mimese, violência, sagrado, bode expiatório.

INTRODUÇÃO

Esta breve comunicação será especificamente realizada a partir de: *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (GIRARD, 1978). Terceira obra fundamental para uma maior aproximação do arrojado e abrangente pensamento do “último antropólogo de gabinete” (ANDRADE, 2011).

Uma boa parte da teoria de Girard já se encontra no seu primeiro livro: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. (1961). Nesse livro, basicamente, Girard descreve como ele chegou a evidência de sua fenomenologia do desejo humano. Lendo as principais obras dos principais autores da literatura universal da modernidade, no Ocidente, em diferentes contextos culturais e séculos diferentes, encontra fundamentalmente, um mesmo mecanismo básico que ele denomina de desejo mimético. Cujas intuições básicas são: nós não desejamos diretamente por nós mesmos, isto é, o desejo humano não parte, em si, do sujeito desejante para o objeto desejado. Portanto, a primeira obra de Girard procura mostrar esse mecanismo do desejo e suas consequências.

Esta sua primeira obra terá continuidade em *A Violência e o Sagrado* (1972). Duas obras que expressam o desenvolvimento metódico de como Girard foi

¹ Graduação em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza

formulando sua teoria, ou seja, as suas intuições. As intuições do desejo mimético e seu desenvolvimento anunciam uma característica básica da sua hipótese: que ela funciona de forma espiral. Possui uma matriz fundamental: a de que o desejo do ser humano não é fruto de si mesmo, pelo contrário, é fruto do esquecimento de si, num primeiro momento, e por isso mesmo depende necessariamente de um modelo que o ensine na orientação do seu desejo.

1. GÊNESE DE UMA TEORIA

Objetivamente constatamos que a Teoria Mimética é a condição de possibilidade para sua ampla compreensão da realidade, pela sua característica desmistificadora e, por conseguinte, pela sua contribuição numa maior consciência da vivência do ser cristão à luz dos Evangelhos. Também intuímos ser a violência componente natural do ser humano e, por sua vez, das sociedades e das religiões. Portanto, o desejo humano como inauguração da violência entre os seres humanos e, ao mesmo tempo, da possibilidade de se acabar com o ciclo mimético da mesma.

Podemos dizer, com nosso autor, que é a força do desejo que move o mundo, a vida, a história dos homens. A força do desejo é tão potente que move até a nossa faculdade da vontade. A vontade é livre, sim, para decidir, mas não para deixar de ser influenciável e influenciada pelo outro. Esta é uma das características da pessoa humana, na qual se percebe o aspecto metafísico e psicológico do desejo.

A hipótese girardiana nos leva a intuir que o desejo violento não só é um componente natural do ser humano, mas é também gerador de sociedade, de cultura e religião. Por conseguinte, constata-se que o desejo humano em sua ambivalência, inaugura a violência entre os seres humanos e, ao mesmo tempo é portador de seu antídoto, a saber, o bode expiatório. O desejo violento é fármaco, é catártico, trás consigo o apocalipse, ou seja, a grande revelação: o desejo é violência maléfica, mas é também violência benéfica, sacra.

Ele quer saber qual o mecanismo fundante e gerador que desencadeou o processo civilizatório de todos os povos que sobreviveram à luta violenta e dizimante de todos contra todos. Ele quer saber, portanto, qual o mecanismo encontrado pelos diferentes povos, que possibilitou o controle da violência mortal do desejo mimético. Para chegar às suas conclusões, dialogará, em questões da violência do sacrifício, com seu maior interlocutor, Marcel Mauss, não esquecendo Joseph de Maistre, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, dentre outros. Para o diálogo sobre as questões do incesto e do parricídio, se dirigirá nada mais nada menos que à grande pirâmide da psicanálise de Freud e, também, fazendo sua crítica ao estruturalismo de Claude Lévi-Strauss. Contudo, é de mãos dadas com Sófocles, Eurípedes, com

a Sagrada Escritura e, ainda, com Dostoievski, Kafka, Camus e Shakespeare que Girard desvendará o mundo submerso que a razão moderna fez questão de manter fechado, mas que a força do espírito romanesco fez eclodir na descoberta fascinante e reveladora de um Dupuy (2002) quando publica: *Girard: o tempo das catástrofes, quando o impossível é uma certeza*.

O tema sobre o sacrifício é de fundamental importância nas obras de Girard. O que é o sacrifício? É considerado algo muito sagrado. A problemática também foi levantada e está claramente presente, no que se refere ao sacrifício e ao assassinato, nas tragédias gregas que falam de uma substituição recíproca. Contudo, para Girard, o que precisa ser desvendado é a relação entre sacrifício e desejo violento.

2. COMO CONCEITUAR O DESEJO MIMÉTICO?

O esboço de uma teoria psicológica centrada no desejo é um tema que, tradicionalmente, faz parte das disciplinas: psicologia e psiquiatria. Segundo Girard, até hoje, a palavra desejo incomoda o ser humano. Precisamos nos libertar da concepção psicanalítica do desejo. Existe uma especificidade no desejo humano que o difere do desejo animal. Na sua hermenêutica do desejo, Girard, recorda o duplo na categoria dos desejos humanos, ou seja, existem os inimigos e os amigos do desejo. Ambos condenam-se mutuamente por desejarem mimeticamente. Ambos querem libertar-se desta condição específica do desejo humano que é mimético. Mas o problema está no como o fazem. Os inimigos do desejo querem libertar-se do desejo pela via do rigorismo das proibições e interditos, enquanto que os amigos do desejo querem libertar-se destas proibições rigorosas na intenção de libertar o desejo do mimetismo, contudo, caindo na falsa ilusão libertária, ou seja, caindo no mesmo mecanismo vitimário e sacrificial que condenam.

Não podemos cair nessa tentação. O desejo não pode tentar nos fazer acreditar que ele domina a situação. Nós é que precisamos dominar o desejo. Não é assim tão fácil. É rara uma pessoa que consegue desmistificar seus próprios ressentimentos e não apenas os dos outros. Esta atitude de conversão Girard chama de uma postura ética religiosa que deixa os críticos furiosos, hostis a todo tipo de pensamento religioso, principalmente, que provenha do mundo bíblico judaico-cristão. Esta hostilidade se dá pela dificuldade de se distinguir a violência legítima da violência ilegítima. A hostilidade se dá pelo fato de se alimentar a leitura sacrificial tanto da Bíblia, quanto da história, da cultura, dos mitos, ritos e religiões.

Somente se vence o desejo mimético quem consegue vencer o desconhecimento vitimário na experiência pessoal do EU, da nossa PERSONALIDADE, do nosso TEMPERAMENTO. Esta conversão epistemológica é muito semelhante às

conversões que acontecem nas experiências religiosas. Trata-se de passar do desejo mimético e de suas infindáveis crises, sair dos duplos para uma violência legítima e sacrificial. Portanto, este saber cognoscível do desejo mimético só se alcança por meio da “conversão religiosa”, de uma passagem de um universo mental a outro, fazer uma experiência mística. O processo de conversão vai também provocar um maior conhecimento sobre este próprio saber sobre a natureza do desejo e sobre a gênese da cultura.

Infelizmente, o saber moderno que nega o saber religioso cai na armadilha do desejo mimético. Ao negar ou excluir está automaticamente preso ao mecanismo mimético do desejo sacrificial. Para sair desta prisão mimética deve-se passar por um processo de libertação do próprio mecanismo mimético e às suas ilusões e tentações. Esta experiência se dá pela dessacralização dos textos evangélicos e de certos mitos culturais. Dessacralizar significa não mais revoltar-se ou vingar-se e até mesmo deixar de culpabilizar a Deus por todos os males físicos e morais da humanidade.

Assim resume o psiquiatra francês Guy Lefort, sobre o que Girard está sugerindo:

Que a ruptura absoluta entre os deuses sacrificiais e o Deus não sacrificial, esse Pai ainda desconhecido de todos os homens, que Cristo nos faz conhecer, não exclui absolutamente, do lado do homem, certa continuidade entre as religiões sacrificiais e essa renúncia universal à violência à qual a humanidade toda é convocada”. (GIRARD, 1978, p. 453)

A boa nova evangélica revela que a humanidade caminha historicamente para a renúncia de toda e qualquer violência, pois esta humanidade, cada vez mais vai compreendendo que se assim não for, se autodestruirá e desaparecerá. O Deus de Jesus desmascara todos os falsos deuses baseados na violência sacrificial e ao mesmo tempo declara que chegou o fim do reinado da violência. Este Deus revela que até mesmo as opções que os seres humanos fizeram, fazem e continuarão fazendo em alimentar a violência e seu reinado, por meio de atitudes institucionalizadas em forma de religião e cultura, mesmo assim, a humanidade está caminhando e avançando, querendo ou não querendo, sempre mais para seu desfecho final que é a não violência.

Diz Girard que o desejo plenamente livre não se verifica, pois o desejo humano não é espontâneo do sujeito, ele é sempre despertado pelo o outro. Precisamos denunciar esta mentira ilusória de que nos livrando do outro modelo dos nossos desejos, seremos verdadeiramente livres para desejar unicamente a partir de nós mesmos. Na verdade, o que temos de admitir é que o desejo humano é paradoxal. Se nós expulsamos, negamos, ou matamos o nosso modelo do desejo, ele metamorfoseia-se em nosso rival. O desejo humano está diante de duas situações: imite-me (mimeses de aprendizagem, de educação) e não me imite (mimeses de rivalidade)! Deseje e

não deseje! Entrar nesta lógica dos contrários do desejo não é fácil dentro de uma estrutura mental excludente, faz-se necessário entrar no campo da lógica metafísica, ou na metafísica do desejo, para compreendermos a natureza do desejo humano e recusarmos a todos os bodes expiatórios das teorias libertárias propostas por Marx, Nietzsche e Freud.

Na verdade, o desejo mimético humano revela a onipresença do desejo violento. Ao pretender expulsar ou matar esta verdade do desejo, excluindo ou ‘matando’ tudo o que é proibição e interdito, geralmente ritualmente perpetuado pela religião e pelos mitos culturais, o homem moderno está negando ou matando o que poderia ajudá-lo a compreender e conceituar o desejo mimético e por sua vez libertar-se de seu mecanismo mortal e destruidor. É melhor aceitar a finalidade dos interditos e das proibições dos desejos – mesmo correndo o risco de sermos chamados de ingênuos e submissos - para evitar o mal maior da violência generalizada, da unanimidade violenta, que o desejo provoca.

Na concepção moderna, o desejo, desde a tenra idade, é deixado sem condutores, levando-o à todas as direções dos comportamentos humanos, sem diferenças ou proibições. Alimenta-se a visão mítica do desejo espontâneo. Consequentemente, gerações crescem suprimindo todas as barreiras à “liberdade” do desejo e, por sua vez, pessoas “incapazes de interpretar o duplo imperativo dos contrários do imite-me e do não me imite”. Assim, reafirma-se sempre mais a tese mimética do desejo violento que é insaciável na passagem da rivalidade de objeto ao desejo metafísico, este se torna sempre mais real por escapar a todos os limites e a qualquer controle, indo sempre em busca de um modelo novo e, por sua vez, de um objeto novo, revelando assim, sua característica ontológica.

Perguntamo-nos então, quem poderá nos salvar da prisão do mimetismo? Girard responde que a primeira atitude é de aceitação e acolhida desta verdade de que o ser humano é assim, mimético, ou seja, ele imita os desejos dos outros, ele não possui o desejo em si mesmo. O segundo passo está relacionado ao primeiro, a partir daí não alimentar a rivalidade, posso optar pela estrada da não violência, em reconhecer o outro como meu parceiro diferente de mim, mas não meu inimigo, pelo contrário, que me ajudará e juntos descobriremos a nossa diferença como condição de possibilidade e fonte de unidade justamente na diferença. Esta atitude, fruto da conversão, possui uma força potente geradora de uma nova ordem social, cultural e religiosa.

3. CRÍTICA À GIRARD

A modernidade afirma, em sua crítica a toda pretensão de verdade absoluta, que não há lugar existencial e privilegiado para ela (a verdade absoluta), em linguagem alguma. A partir dessa também pretensão de verdade, foi lançada a questão sobre ‘de onde Girard está falando?’.

Girard reafirma a inexistência deste lugar pelo fato de que a Verdade sempre foi expulsa de entre os seres humanos. Por isso, pelo fato de ser sempre expulsa, ela só pode ser ouvida ou vista a partir da vítima e não dos sacrificadores. Este desconhecimento da Verdade ocorre para uma boa parte dos seres humanos, mas no decorrer dos séculos, ela vai sendo desvelada, de forma sempre mais universal, ou seja, para todos e ao mesmo tempo.

Em verdade, Girard não diz nada de novo. Esta revelação já está dita nos textos evangélicos. Basta apenas, para usar as palavras evangélicas, que tenhamos um coração de criança para captá-la. A partir desta revelação Girard foi tratando de sistematizar a sua antropologia e sua teoria do desejo mimético. Nosso autor chega a afirmar que é a própria força da Palavra que está forjando e conduzindo esta revelação adiante na história mesmo tendo que ‘aturar’ a inevitável leitura sacrificial das antropologias anteriores e as tantas crises miméticas resultantes dessa leitura.

A identificação ou revelação da vítima fundadora se dá a conhecer por esta força do texto evangélico no decorrer da história conduzida por ela mesma, ajudando-nos a não só identifica-la, mas fazendo-nos ver de verdade, ou sermos curados da cegueira provocada pela leitura sacrificial. A verdade é que quanto mais a excluímos ou a negamos ela alimenta sua força de revelação, impondo-se violentamente para dizer de que lado está a verdade sobre a violência, de onde ela surge, a saber, do ser humano e não da divindade, seja ela qual for.

Girard apresenta-se, então, como o “alguém” que tem a árdua tarefa de dar um “empurrãozinho” à antropologia fundamental na sua sistematização e aproximação dos três textos – evangélico, etnológico e histórico – e, assim ela possa caminhar também na direção da luz que a ajudaria a enxergar tudo a partir do sentido não sacrificial.

“O homem é ao mesmo tempo objeto e sujeito do saber”. Ele sabe que sabe. Esta frase resume a crítica filosófica às metodologias filosóficas nas ciências humanas feita desde Michel Foucault, relembra Girard. A ciência da modernidade não quer saber do ditado: triste cego é aquele que não quer ver sua própria cegueira. Como podemos afirmar ou negar uma hipótese sem antes abrir-nos à verificação da mesma? Pelo menos a levantar a pergunta sobre a possibilidade de essa teoria funcionar ou não! Para isso, diz Girard, faz-se necessário destruir a camisa de força da ‘metafísica da presença’. Chegamos historicamente na fase unânime da crise da filosofia ou da morte da filosofia e na crise das diferenças culturais. Então, como

pensar a partir de fora das metodologias dogmáticas até então reinantes? Para Girard aqui se abre a possibilidade de se pensar uma verdadeira ciência no domínio humano que trás de volta a figura imprescindível do religioso à mesa das discursões. Deixar que o texto cristão seja a luz sobre a mesa a iluminar todos os saberes da vida humana, do seu gênese ao seu sentido último.

4. A LEITURA NÃO SACRIFICIAL DA PAIXÃO DE CRISTO

O que dizer da Paixão e Morte de Jesus como o Sacrifício Pascal de Cristo, por excelência? Se compreendemos bem a hipótese girardiana, seria uma leitura equivocada e, no mínimo, cega, continuarmos a defender um “paradoxal e mais colossal mal-entendido” de toda a história do cristianismo e da história das civilizações e religiões da humanidade. A paixão de Cristo deve ser vista como o ato de salvação da humanidade por amor-gratuidade e não como um sacrifício.

Para seguirmos seu raciocínio faz-se mister recordar que para Girard as formas mitológicas de todas as culturas são filhas do único mecanismo que ele chama de sacrifício expiatório. Até mesmo a cultura religiosa cristã que chamamos de cristandade foi fundada a partir deste mecanismo. *“Cultura fundada, como todas as culturas, pelo menos até certo ponto, em formas mitológicas produzidas pelo mecanismo fundador”*. (Girard, 1987, p. 226)

A boa notícia chamada de Evangelho é dupla, pois, justamente ela, ao reforçar o que pareceria mais um mito a ser perpetuado está desmascarando este mecanismo vitimário fundador ao combater sua visão sacrificial. Com o desenrolar dos fatos e da institucionalização do cristianismo, de duas uma: ou se perpetuaria a visão sempre existente de se alimentar a necessidade de sacrifícios expiatórios, mesmo que fossem em substituição ao primeiro assassinato fundador, ou a humanidade trilharia por uma nova era nunca vivida antes.

O que de fato a paixão de Cristo revela, segundo Girard? A Paixão de Cristo tem como função subverter o sacrifício. E toda e qualquer leitura da Paixão contrária a esta subversão seria uma dissimulação de seu real e verdadeiro sentido de ser, a saber, seria continuar escondendo o mecanismo vitimário e deixando que continue funcionando. É, preciso, antes, desmascarar esta mentira, mãe de todas as mentiras. Para isso Girard convida a aprofundar textos bíblicos sem tirar ou acrescentar nada deles.

A tese medieval à luz da carta aos hebreus de que Deus exigia uma nova vítima que seria seu próprio Filho para vingar sua honra ferida pelos pecados da humanidade, não pode se mais defendida. Ela foi, em parte, a mãe do ateísmo

moderno. Ela contradiz o que o Evangelho quer negar, ou seja, a concepção vingativa ou retaliativa de Deus como era a concepção veterotestamentária. Temos nos Evangelhos este novo direcionamento que desmente a tese de um Deus vingativo:

Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; desse modo sereis filhos de vosso Pai que está nos céus porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. (Mt 5,44-45)

Deus ou o diabo não é o culpado de todos os males da humanidade e muito menos da morte. Esta afirmação poderia ser fonte para um ateísmo prático ou, segundo, o autor uruguaio, Juan Luis Segundo (1997), o princípio de vida dos ateus em potencial. Esta era a função atribuída à divindade primitiva, ou seja, absolver sobre si tudo o que os seres humanos não conseguiam controlar: *“Deus precisava vingar sua honra comprometida pelos pecados da humanidade”*. (Girard, 1978, p. 227) Contudo, o que é novidade e absurdamente não compreendido até hoje é a revelação de que Deus não precisa de sacrifícios para se relacionar e se reconciliar com os seres humanos. *“Ide, pois, e aprendei o que significa: É a misericórdia que desejo, e não o sacrifício”*. (Mt 9,13)

Para continuar defendendo sua hipótese, Girard faz uma belíssima exposição interpretativa da relação entre a literatura apocalíptica e a literatura metafórica das parábolas. A leitura feita até então do apocalipse reforça ainda mais a concepção de um Deus violento, aspecto que causa certo descompasso quando contemplamos o rosto e as ações sobre Deus e seu Reino, descritos nos discursos parabólicos. O problema é que muitas imagens apocalípticas atribuídas a Deus são retomadas do Antigo Testamento marcado pela concepção divina violenta.

Outra argumentação belíssima é sobre a doutrina paulina do aparente fracasso de Jesus ao ser crucificado que, segundo Girard, não tem nada a ver com o sacrifício, mas que infelizmente, esta doutrina foi abafada por causa da leitura sacrificial que se sobrepôs até hoje cujas correntes a teologia ainda não se libertou. Precisamos resgatá-la, pois ela é crucial para a revelação do mecanismo fundador. A pregação do Reinado de Deus se dirige àqueles que compreenderam que a violência se combate com a não violência e se preciso for é preferível morrer a matar. Seria então um convite à renúncia, na concepção moderna, do direito às represálias, à legítima defesa. A recusa ao Reino e de sua mensagem é um sim à violência de todos contra todos. Continuar recusando a proposta do reino, para Girard, significa continuar optando pela violência sacrificial e seus objetivos. Jesus se coloca como vítima e a mais inocente de todas para desvelar a verdadeira natureza da violência. E o responsável da sua morte nem é Deus e nem o ser humano, mas o mal que é sujeito,

o que a teologia chama do Adversário da instauração do Reino, o diabo citado pela tradição. Não existe outra causa para a morte de Jesus senão o princípio que norteou toda sua pregação e sua vida, a saber, *“Não há maior prova de amor do que morrer por seus amigos”* (Jo 15,13).

Girard ajuda-nos a esclarecer ainda hoje que uma leitura sacrificial da Bíblia em geral e, da Teologia da Cruz, de modo específico, afasta aos homens e mulheres de todos os tempos a possibilidade de realização plena da vocação universal à qual a humanidade é chamada, a saber, sua divinização. Portanto, é pela via não-sacrificial – diríamos da não violência – que se dá a leitura tanto da Paixão quanto da anterior Encarnação.

O problema central da leitura sacrificial da paixão e da redenção baseia-se na culpabilidade de Deus, por sua característica violenta expressa pelas exigências da antiga lei e agora pela sua culpabilidade na morte de seu Filho e, por conseguinte, pela ausência da responsabilidade universal dos seres humanos diante da morte fundadora da vítima expiatória. Daí a justificativa de que a morte violenta da vítima produz o sagrado, sacrificar é tornar sagrado, e “quando a violência sagrada apodera-se da vítima é a morte que ela produz, como a vida produz a morte”. Para resolvermos esta problemática faz-se urgente encontramos a “chave da ciência” perdida pelos fariseus, ou seja, a solução estaria numa outra leitura, a não sacrificial. Esta chave de leitura estaria baseada na diferença e não na semelhança a ser percebida entre os Evangelhos e o sacrifício antigo explicitado na figura do Servo Sofredor de Isaías, entre o Antigo e o Novo Testamento, entre os Evangelhos e os mitos universais da humanidade.

A morte de Cristo, nesta interpretação feita por Girard, revela não um sacrifício – Deus considera abominável qualquer sacrifício – mas o dom total de si mesmo, como ato único e exclusivo do seu amor pela humanidade. A morte de Cristo na cruz revela plenamente quem é e quem não é Deus. Deus é amor e manifesta seu Poder amando, enquanto que o deus falso seria o que se alimenta do mecanismo dito sagrado e violento, maléfico e benéfico. Portanto, Jesus desmistifica a transcendência poderosa da violência para revelar a força e a glória da transcendência de Deus Amor. Poderíamos dizer, parafraseando o apóstolo Paulo, que Deus manifesta seu poder através do seu “ponto fraco”, ou melhor dizendo, ele toma partido do que é fraco para revelar que a fraqueza, o desprezível, o que é considerado insignificante é consequência, é condição de possibilidade para conhecer sua essência, quem ele é, e não a causa de sua divindade.

A consequência mais terrível da leitura sacrificial na modernidade chama-se ateísmo e a assim, declarada morte de Deus. Não se pode defender a transcendência de Deus conservando a doutrina sacrificial. Devemos matar sim, diz Girard, este

deus falso, fruto de uma terminologia sacrificial, como também matar o cristianismo histórico que não é o Deus de Jesus, muito menos o Deus revelado particularmente pelos Evangelhos e pelo Novo Testamento em geral. Precisamos matar a concepção de que a moral cristã e antropológica está fundada num tipo de religião do sacrifício do outro ou de si mesmo – tendo o Cristo como modelo.

CONCLUSÃO

Para Girard aqui se abre a possibilidade de se pensar uma verdadeira ciência no domínio humano que trás de volta a figura imprescindível do religioso à mesa das discursões. Deixar que o texto cristão seja a luz sobre a mesa a iluminar todos os saberes da vida humana, do seu gênese ao seu sentido último.

Portanto, a leitura não sacrificial revela o que está oculto e o que dificulta a visão de quem critica e exclui o sentido revelador dos textos mitológicos que desmistificam todos os mitos anteriores e ao mesmo tempo reforçam a tese do mimetismo violento através de textos de perseguição posteriores aos mitos. Para Girard, um dos pensadores cristãos contemporâneos que faz a ponte entre as rupturas do cristianismo e todo o resto e o mostrar os meios da existência desta ruptura percebendo sua verdadeira natureza é Paul Ricoeur no seu belíssimo trabalho sobre a Simbólica do Mal.

Girard não é um profeta da catástrofe apocalíptica na compreensão histórica de fim de mundo, mas o autor contemporâneo que à luz da leitura não sacrificial revela como que apocalipticamente a verdade da crise atual que não é menos temível, mas que adquire uma dimensão de futuro extraordinária, ou seja, um sentido realmente humano que em suas palavras pode ser resumida na seguinte frase:

Uma humanidade nova está em gestação, ao mesmo tempo muito semelhante e muito diferente daquela com a qual nossas utopias agonizantes sonharam. Não compreendíamos de modo algum e durante muito tempo ainda compreenderemos mal do quê a humanidade sofre, e o que é necessário para libertá-la. Ao menos já enxergamos que de nada vale nos condenarmos uns aos outros ou maldizer nosso passado. (Girard, 1978, p. 500)

A presente comunicação teve o caráter de suscitar um maior conhecimento e debate sobre a Teoria do desejo mimético de René Girard como também uma tentativa de explicitação dos mecanismos que estão por trás dos conflitos, rivalidades, brigas, guerras que desde os primórdios até hoje levam pessoas, famílias, povos e civilizações a se auto dizimarem.

Descobrir a gênese deste processo não para ficar presos ou para culpabilizar o passado. Mas percebendo como se dá o processo da mimese do desejo violento

partir para soluções de convivência digna de seres humanos livres e sábios a partir do Ressuscitado que passou pela cruz, como aquele que rompe definitivamente o mecanismo da escalada de violência do gênero humano.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM – Nova edição, revisada. Paulus, São Paulo, 1996.

GIRARD, René. A Violência e o Sagrado. Universidade Estadual Paulista. Direitos adquiridos pela Paz e Terra. São Paulo, 2008.

_____. Mentira Romântica e Verdade Romanesca. São Paulo: É Realizações, 2009.

_____. Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a relação destruidora do mecanismo vitimário. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

ANDRADE, Gabriel. René Girard: um retrato intelectual. São Paulo: É Realizações, 2011.

RICOEUR, P. La Symbolique du Mal. Paris: Aubier, 1976.

SEGUNDO, J. Luis. A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré. São Paulo: Paulus, 1997.

Teologia de fronteira: Diálogo entre pensamento complexo, método transdisciplinar e teologia pública

Carlos Alberto Motta Cunha¹

RESUMO

A crise nas esferas da sociedade, da religião e do conhecimento assinala para a mudança de paradigma. A pós-modernidade pede um referencial modelar que abarque a complexidade do mundo e do humano que, por sua vez, apela para um método transdisciplinar capaz de estabelecer convergências e divergências entre os saberes. O objetivo da presente comunicação consiste em estabelecer um diálogo entre o pensamento complexo de Edgar Morin, o método transdisciplinar de Basarab Nicolescu e a teologia pública. Pela via do pensamento complexo e do método transdisciplinar, a teologia poderá oferecer a sua compreensão do mundo e do humano, numa contribuição para a reconstituição do sentido que tanto falta ao mundo pós-moderno. Assim, será teologia pública. O espaço público é o húmus ideal para que a teologia esteja com as suas fronteiras abertas e livres do isolamento disciplinar. A inconclusividade da teologia dá condições de trazer a teologia do exílio para a praça pública da contemporaneidade. Os espaços fronteiriços entre saberes e possibilidades permitem colocar a teologia ao lado das outras ciências, com poder de dizer sua palavra específica. É o momento propício para que a teologia se redescubra com uma teologia de fronteira, isto é, inacabada, inconclusa, aberta a se reestruturar diante o diálogo com a cultura.

Palavras-chave: Teologia pública. Pensamento complexo. Transdisciplinaridade.

INTRODUÇÃO

Vivemos em uma época cheia de possibilidades. Os avanços tecno-científicos deram ao mundo e ao humano um novo sentido. As sociedades contemporâneas são regidas pelas novas responsabilidades criadas pelo avanço do conhecimento. O novo tempo impõe enormes desafios a uma teologia que busca adaptar-se ao contexto cultural sem que para isso perca a sua natureza. A lógica e a referência racionalistas, que dominaram por séculos o conhecimento do sujeito moderno, não respondem satisfatoriamente à complexidade das culturas plurais. É preciso repensar os paradigmas que modelam o nosso modo de pensar e agir. Isso não significa que o referencial da modernidade tenha entrado em colapso. A crise da pós-modernidade

¹ Titulação: Mestre e doutorando em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. CAPES.
E-mail: carlosamc04@gmail.com

ainda não foi capaz de superar totalmente o paradigma da simplificação.

A evolução do conhecimento científico não é apenas de crescimento do saber, mas também de rupturas e passagens de uma teoria para outra. As teorias resistem até se mostrarem insuficientes diante do novo e do diferente. Quando isto acontece, o paradigma, princípio maior que controla as visões do mundo, desaba dando lugar a um novo referencial. Assim “na crise dos fundamentos e diante do desafio da complexidade do real, todo conhecimento hoje necessita refletir sobre si mesmo, reconhecer-se, situar-se, problematizar-se” (MORIN, 2008, p.34).

Para Thomas Kuhn, paradigma “indica toda a constelação de crenças, valores e técnicas etc., partilhada pelos membros de uma comunidade determinada” (KUHN, 2011, p.220) universalmente reconhecida que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência. A mudança “de um paradigma a outro, por meio de uma revolução, é o padrão usual de desenvolvimento da ciência amadurecida” (Idem, p.32). Quando um novo referencial vem a substituir o antigo, ocorre aquilo que Kuhn chama de revolução científica.

A crise paradigmática demonstra que os alicerces sobre os quais a ciência moderna construiu sua estrutura com a pretensão de emancipar a humanidade como um todo, foram inconsistentes e ao mesmo tempo devastadores. Os efeitos desta autonomia do sujeito em relação à criação produziram sérias consequências. As crises ecológica, social, de gênero, da educação e outras estão vinculadas a uma visão científica extremamente coisificada das relações a partir de um paradigma mecanicista composto por ideias e valores entrincheirados.

No caso da teologia, os conteúdos revelados da fé são transmitidos por sujeitos contextualizados. Não existe teologia não inculturada. Ela é sempre um produto humano, inevitavelmente ligado ao paradigma de uma época. A consciência de uma crise é o ponto de partida para mudanças profundas e a irrupção de um novo referencial que dê conta das demandas dos novos tempos. Em tempos de mudança, a inteligência da fé adquire uma nova configuração. A história da teologia cristã mostra como mudanças paradigmáticas se fazem necessárias em favor de um discurso da fé que tenha o que dizer ao seu tempo. Assim, como a teologia se insere no cenário de um novo paradigma e como ela pode dizer a sua palavra no mundo complexo?

1 O PENSAMENTO COMPLEXO

A modernidade se construiu sobre a razão instrumental, cujo paradigma, racionalista e objetivista, perdeu o sentido de totalidade, fragmentando a realidade para melhor conhecê-la e dominá-la. A ideia obsessiva da modernidade: o progresso,

entendido como crescimento material ilimitado, enlouqueceu a razão, porque foi absolutizada e feita como o único critério de validade e aceitação social.

Conhecimento, no paradigma da simplificação, significa reduzir o complexo à simplicidade de suas determinações, dividindo e classificando para poder estabelecer relações sistemáticas entre aquilo que foi separado. Este método, apoiado na observação sistemática das partes, acreditava ter um conhecimento profundo do real. Excluía-se o pensador de seu próprio pensar em um modelo científico determinista. Essa visão fixista do mundo decorre basicamente da filosofia analítica cartesiana e da física newtoniana, que, somadas, reforçam a concepção mecânica do Universo. A loucura do racionalismo progressista perdurou até meados do século XX, quando ressurge uma nova compreensão do mundo e do humano.

A própria palavra “uni-verso” sugere uma unidade a partir do diverso, não em um mecanismo rigidamente determinado, desencantado e sem vida, mas algo cheio de criatividade e de virtualidades. O universo não é fabricação de coisas prontas, mas um campo aberto com dinamismo interno e com potencialidades imanentes de criatividade.

Na complexidade do universo nada está isolado e desconectado com o todo. Tudo está em relação, formando uma intrincada rede que possibilita a interdependência entre todos, não uma única vez, mas continuamente, na medida em que novos tipos de relação entre as duas forças de atração e de expansão se concretizam. É essa expansão constante do universo, sempre criando, se auto-organizando, originando ordens cada vez mais complexas e evoluídas que marcam o “princípio cosmogênico” do universo. Sem complexidade, interiorização e inter-relacionalidade, o universo não teria o dinamismo das singularidades.

O paradigma da complexidade tem como um dos seus maiores expoentes o pesquisador francês Edgar Morin (1921-). Antropólogo, sociólogo e filósofo, Morin desenvolveu a ideia da complexidade ao questionar o fechamento paradigmático das ciências e sugerir uma transformação epistemológica a partir da concepção de paradigma em Thomas Kuhn. Morin afirma que diante dos problemas complexos das sociedades contemporâneas, apenas estudos de caráter transdisciplinar poderiam produzir análises satisfatórias de tais complexidades. Somos seres complexos inseridos em um ambiente complexo. Logo, o conhecimento que daí surge não está limitado à ciência, pois há em outras dimensões da vida um profundo conhecimento que não pode ser descartado. “O conhecimento é, portanto, um fenômeno multidimensional, de maneira inseparável, simultaneamente físico, biológico, cerebral, mental, psicológico, cultural, social” (MORIN, 2008, p.18).

Morin chama paradigma de complexidade ao “conjunto dos princípios de inteligibilidade que, ligados uns aos outros, poderiam determinar as condições de

uma visão complexa do universo” (MORIN, 2008, p.122). Neste tipo de pensamento, o todo não é a soma das partes. As propriedades de um sistema vivo são propriedades do todo, que nenhuma das partes possui. Elas surgem quando há interações e relações entre as partes. Dissecar tal sistema é provocar o isolamento de todo o sistema gerando a sua destruição e conseqüentemente a sua morte.

A compreensão de que os sistemas são totalidades integradas em constante conexão provocou mudanças não só na física e na biologia, mas em todas as áreas do saber, inclusive, na teologia. A composição entre os campos do saber e a integração entre o conjuntos de seus próprios sistemas permitem uma visão, não totalizante, mas mais apurada da realidade. Não podemos decompor o mundo em unidades elementares a fim de compreender um todo unificado que é fruto de relações complexas entre as partes.

2 A TRANSDISCIPLINARIDADE

O pensamento complexo pede uma transdisciplinaridade. O paradigma da simplificação se conteve na fragmentação das disciplinas. A disciplinaridade, fruto da fragmentação do saber, não atende à complexidade da ciência contemporânea que, por sua vez, não atende à teologia também. A visão do todo como um mundo dinâmico e de múltiplas relações anseia por um caminho capaz de possibilitar diálogos disciplinares mais abrangentes, mais transdisciplinares.

Acolhemos a transdisciplinaridade, como propõe o físico romeno Basarab Nicolescu (1942-). Para ele, o prefixo “trans” diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre, através e além de qualquer disciplina. “Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento” (NICOLESCU, 1999, p.35). O transdisciplinar multiplica os ângulos de aproximação que complexificam o objeto, religa conhecimentos, problematiza o contexto, articula a ciência à sapiência, fundando uma nova maneira de ser-aí-no-mundo. Para isso, é preciso liberdade para transitar entre os saberes e coragem para assegurar a identidade diante do diálogo.

A transdisciplinaridade reconhece que há níveis da realidade regidos por lógicas distintas e que seria reducionismo um único olhar para o real. A constatação disso desemboca em diálogos entre os campos do saber em que a abordagem transdisciplinar emerge como um elemento complementar da disciplinaridade, e não como superação. Nesse processo, nega-se toda redução, simplificação, fixação e exclusão entre o observador e o observado. Antes, há interação e abertura para relações dinâmicas e construtivas entre os saberes, inclusive aqueles vindos da subjetividade.

A metodologia transdisciplinar faz parte de um processo que inclui os ganhos da inter e da multidisciplinaridade fazendo dela uma referência multirreferencial e multidimensional. Sem pretensões de ser uma ciência da ciência, uma nova filosofia ou uma religião, a transdisciplinaridade conduz a uma atitude dialógica, aberta, sensível às várias esferas da realidade humana importantes no processo educacional. A sua ética se insere no mundo plural em que o reconhecimento respeitoso pela alteridade funda comportamentos de tolerância em prol de um *ethos* melhor. Abertura e tolerância permitem condutas de humildade diante do desconhecido e de acatamento diante do diferente.

É com essa imagem em mente que entendemos o quanto a relação transdisciplinar pode ser positiva para a teologia. A consciência do todo e das múltiplas possibilidades de análises e reflexões enriquece a compreensão da realidade. Isto é edificante para qualquer teologia que busca se colocar, de forma atual, diante das grandes discussões contemporâneas. A postura dialógica não só faz a teologia amadurecer internamente como a coloca em posição privilegiada para uma palavra pertinente frente às demandas atuais do mundo e do humano.

3 DIÁLOGO ENTRE O PENSAMENTO COMPLEXO, A TRANSDISCIPLINARIDADE E A TEOLOGIA PÚBLICA

A teologia elaborada no diálogo entre e através dos saberes é possível por causa do dinamismo dos espaços fronteirços. Ali se permitem encontros com o novo. O espaço do “entre-lugares” é um lugar criativo por causa da vivência aberta à interação entre os dialogantes possibilitando assim o deslocamento dos seus próprios lugares enunciativos para um “terceiro espaço” em que emerge a novidade.

Detentora de tantos conceitos e tarefas, a teologia pública, como uma teologia de fronteira, se lança para além da confissão religiosa, sem negá-la, e se coloca no espaço público onde acontecem as grandes discussões da contemporaneidade. Com uma postura lúcida e aberta ao diálogo, a teologia se volta também para assuntos de interesse público. O que interessa ao mundo, a criação e aos seres humanos, interessa à teologia também.

Para Jürgen Moltmann, a teologia cristã é teologia pública por causa do Reino de Deus. Ela deve ser, ao mesmo tempo, conforme a Escritura e contextual, portanto de forma correlativa. Ela torna-se uma teologia pública, que compartilha os sofrimentos desta época e que formula suas esperanças em Deus no lugar em que vivem os seus contemporâneos. A novidade e diversidade do Reino, que não cabem somente nas igrejas, exigem que a teologia seja pública (MOLTMANN, 2004).

Já para David Tracy, que busca relevância da teologia pública na

contemporaneidade, toda teologia é um discurso público. Se se pretende mostrar o caráter público de toda teologia, tornar-se imperativo discernir primeiro os seus “públicos”. Tracy argumenta que o desafio da teologia sistemática, para demonstrar o *publicness* (discurso público) da teologia cristã, consiste em gerar, com base na imaginação analógica, uma nova interpretação do evento Cristo, presente nos clássicos religiosos cristãos, ou seja, os grandes textos da tradição cristã baseados na Bíblia (TRACY, 2006).

A teologia pública mostra uma disposição ao diálogo com outras áreas da realidade na busca pela integração entre os conjuntos dos seus próprios sistemas, permitindo uma visão ampla, não totalizante, da vida e uma participação efetiva no espaço público. A teologia cristã está experimentando uma nova reconfiguração que demanda uma maior participação do teólogo no serviço ao mundo.

A teologia em diálogo com o pensamento complexo reconhece a riqueza da dinâmica gerada pela ação de diversos níveis da realidade ao mesmo tempo e busca encontros com a contemporaneidade para uma melhor compreensão de si mesmo no e para o mundo atual. Ela é portadora de uma inteligência aberta, disposta a refazer os seus próprios conteúdos quando interpelada pelas demandas da sociedade, da universidade e da Igreja.

Não é uma teologia divorciada da vida concreta das pessoas, mas preocupada com a relevância das boas novas de Jesus Cristo na vida dos seres humanos de hoje. Não há lugar nesse tipo de teologia para formulações dogmáticas indispostas a redizer para a atual geração o valor da substância visada nos símbolos da fé e a formulação cultural do dogma e da tradição.

A teologia pública consciente reconhece a sua tarefa e os seus públicos. Ao reconhecê-los, se empenha em se fazer relevante para além da confessionalidade porque entende que a teologia tem o que dizer também no espaço público. Ela se apropria da transdisciplinaridade capaz de revelar as dimensões da subjetividade, da emoção, do contexto e da articulação entre os saberes fundamentais na compreensão e apreensão da realidade. E mesmo assim, há sempre espaços entre os saberes que guardam o mistério da dinâmica da vida e a complexidade do conhecer.

A teologia cristã que assume a complexidade do real e a metodologia transdisciplinar, como possibilidades de abertura ao diferente, carrega as marcas do inacabamento. Trata-se de um saber entre outros saberes. Nesse novo cenário, todos os saberes são inconclusos, limitados, provisórios e complementares. Possibilitar que a teologia esteja inserida ao lado das outras ciências, com o poder de dizer sua palavra específica, pela via transdisciplinar, poderá ser uma contribuição para a reconstituição do sentido que tanto falta ao mundo pós-moderno.

A teologia, como uma atividade humana, reflexiva e falível, não se imagina

de modo exaustivo ou oníabrangente. Os aspectos da vida mudam com o tempo, de modo que o ser humano deve voltar e pensar, de tempos em tempos, quais são as implicações, para o presente, das verdades teológicas percebidas no passado. A teologia é inconclusa porque está sempre a caminho num processo constante de reestruturação diante do dinamismo da vida do humano e do mundo.

Com a revolução paradigmática, a teologia pública se vê numa situação privilegiada capaz de dialogar com a sociedade plural em que inclui-la na transdisciplinaridade dos saberes é ganho para a complexidade do conhecimento. O discurso da fé não trata apenas de Deus e da esfera transcendente. A interpretação teológica estende-se a toda a realidade, a tudo quanto existe.

CONCLUSÃO

Os encontros e diálogos entre a teologia, o pensamento complexo e a pesquisa transdisciplinar produzem uma “teologia com consciência” da sua tarefa e dos seus públicos, uma “teologia inconclusa”, aberta à inconclusividade da realidade humana e, também, uma “teologia criativa”, capaz de se refazer de maneira nova e relevante diante da sociedade, da Igreja e da universidade. Portanto, uma teologia dotada de tensão criativa capaz de se colocar no espaço público, segura da sua especificidade epistemológica e, ao mesmo tempo, disposta ao diálogo fecundo e recíproco com o tempo presente.

A lógica do pensamento complexo e transdisciplinar supera a hiperespecialização, a fragmentação, dos saberes para pensá-los em conjunto e contexto ligando-os a outro conjunto e contexto, e assim por diante. Os espaços que daí advém carregam uma potencialidade criativa capaz de criar a novidade. Na relação entre os saberes, num pensar inclusivo, na percepção das implicações mútuas entre as ideias, a síntese revela a sua força criativa. Diferente do pensar não criativo que opõe, separa e exclui. A teologia cristã de fronteira se insere nesse contexto buscando correlacionar modelos de pensamentos diversos em prol de uma teologia pública relevante.

REFERÊNCIAS

KUHN, Thomas. A estrutura das revoluções científicas. 11.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

MORIN, Edgar. O método 3: o conhecimento do conhecimento. 4.ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.

_____. Ciência com consciência. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

NICOLESCU, Basarab. O manifesto da transdisciplinaridade. São Paulo: TRIOM, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

TRACY, David. A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

Uma breve análise querigmática da iniciação à vida cristã na associação de proteção e assistência aos condenados.

José do Nascimento Lira Júnior¹

RESUMO

A breve análise da iniciação cristã realizada aqui tem como objeto a APAC (Associação de Proteção e Assistência aos Condenados), uma instituição que administra um sistema alternativo de cumprimento de pena. O objetivo aqui é refletir um pouco sobre a iniciação cristã nesse sistema penal, focando não o aspecto sacramental da iniciação, mas o querigmático, ou seja, uma iniciação à iniciação, considerando que é ao receber os sacramentos que o indivíduo é plenamente iniciado. No protestantismo, via-de-regra, esses sacramentos são o batismo e a eucaristia, no catolicismo “Os sacramentos do batismo, da confirmação e da santíssima Eucaristia acham-se de tal forma unidos entre si, que são indispensáveis para a plena iniciação cristã” (Cân. 842, § 2).

Palavras chave: Iniciação Cristã. APAC. Religião. Sistema Penal.

INTRODUÇÃO

A APAC é um método alternativo de reclusão, uma penitenciária, na qual funcionam os três regimes de cumprimento de pena, saber, o fechado, o semiaberto e o aberto, e cuja peculiaridade desperta curiosidades. Considerando os inúmeros desafios à proclamação da mensagem salvífica cristã hoje, seria relevante analisar modelos querigmáticos de *iniciação*, como a APAC, por exemplo? Este artigo pretende realizar, mesmo que de forma breve, uma análise desse tipo, por considerar a *iniciação cristã*, mesmo delimitando-a ao aspecto querigmático, um tema bastante amplo – e complexo num primeiro contato. De maneira objetiva procurar-se-á apresentar a instituição, analisar brevemente alguns desafios à *iniciação* hoje, bem como o seu aspecto querigmático, resumir os elementos do método APAC apontando o 12º elemento do método – A Jornada de Libertação Com Cristo – como um elemento querigmático da *Iniciação à Vida Cristã* na APAC.

1 A ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DA APAC

¹ Doutorando em teologia pela PUC Rio.

A APAC foi instituída em 1974, em São José dos Campos-SP, dois anos depois da iniciativa do advogado e jornalista Mário Ottoboni, a partir de uma experiência mística (em 1972) na qual ele recebeu de Deus uma missão de iniciar um método diferenciado de recuperação de presos. Nas palavras de Ottoboni: “Em 1972 eu tive uma experiência espiritual que mudou a minha vida: uma luz me fez perceber que eu deveria iniciar um método de trabalho e assistência aos presos diferente do que existe; um método com Deus”. No mesmo ano, sob a sua liderança, um grupo de cristãos voluntários, inexperientes na área prisional, iniciou um trabalho de evangelização e apoio aos presos do Presídio Humaitá, localizado no centro de São José dos Campos. Nesse interim a pastoral carcerária naquela localidade acompanhava de perto o trabalho. Até hoje, “No aspecto religioso, a APAC apresenta-se como uma alternativa de pastoral penitenciária.” (FERREIRA, 2004, p. 17).

Em 1974, então: “...foi instituída a APAC – Associação de Proteção e Assistência aos Condenados, uma entidade jurídica sem fins lucrativos, com o objetivo de auxiliar a justiça na execução da pena, na recuperação do preso, na proteção à sociedade e no socorro à vítima, promovendo a justiça.” (FERREIRA, op.cit.). Assim a APAC se apresenta no cenário social não apenas como um método alternativo de reclusão, mas também como mais uma ferramenta evangelizadora na pastoral. Com o apoio de várias pessoas, a resistência ao método por parte de alguns e as críticas por parte de outros, ao longo de sua existência, a instituição ultrapassou as fronteiras de São José dos Campos e do Brasil. Hoje existem 43 unidades no Brasil e 25 em pavilhões prisionais no Chile. Há 01 iniciativa na Colômbia, além de iniciativas de implantação em vários países da Europa, como Portugal e Espanha².

2 OS DESAFIOS À IVC HOJE E SEU ASPECTO QUERIGMÁTICO

A anunciação do evangelho sempre foi um desafio para as suas agências e para os seus agentes num mundo em transformação constante. *O maior incentivador (antes, capacitador) dessa proclamação, Jesus Cristo*, não disse que seria uma tarefa fácil (Mt. 10,5-15). Assim, é também tarefa do teólogo observar quais são os desafios da sua época à proclamação do evangelho e empreender esforços para que o legado de Cristo, a saber, o anúncio de uma mensagem salvífica, continue, pela convicção que se tem de se tratar de uma mensagem relevante para todas as épocas.

Alguns teólogos se esforçam por encontrar nesses desafios atuais verdadeiras oportunidades de proclamação. Joel Portela Amado, por exemplo, convida seus

2 Dados informados pelo secretário da FBAC (Fraternidade Brasileira de Assistência aos Condenados) – entidade que congrega, fiscaliza e dá suporte a todas as APACs do país – em novembro de 2014.

leitores a recordar o fato de que os valores ressaltados pela sociedade atual não se distanciam do evangelho: pensando a *individualização*, recorda-se a maneira pessoal como Cristo lidava com o outro (Mc. 5,25); a *escolha*, é uma oportunidade para se pensar a responsabilidade humana em resposta ao “Vem e segue-me” (Mt. 11.1-6); a *transitoriedade* faz o homem pensar na cidadania celeste (Fp. 3.20); a *mobilidade* recorda a peregrinação do Filho do homem (Lc. 9.58); a *estética*, tão em alta, faz o leitor recordar que Cristo mandou reparar na beleza das aves do céu e dos lírios do campo (Mt. 6.28). “Aproveitemos, portanto, esta mudança de época e mergulhemos de cheio no explícito anúncio de Jesus Cristo” (AMADO, 2009, p. 6).

As práticas, aspectos e conceitos relativos à *iniciação* tem despertado o interesse pastoral desde os primeiros séculos da era cristã, como se constata em registros como os de Hipólito Romano. Seu aspecto querigmático, por exemplo, era bastante valorizado pelo catecumenato antigo, lembrado pelo professor Abimar Oliveira de Moraes, na aula de 13 de novembro de 2014, na PUC-Rio: “A preparação remota durava cerca de 3 anos e era composta de: escuta da Escritura, educação ao agir cristão (moral), prática da oração pessoal e comunitária. Em alguns lugares, era possível participar da liturgia da Palavra, nunca da Ceia”³. Mas, é a partir de documentos como os do Vaticano II e de Aparecida que tais conceitos são observados à luz dos novos desafios evangelizadores, contribuindo, com mais subsídios teológicos, para o avanço do tema. Há, de uns anos para cá, quem seja capaz de analisar, separadamente, dois termos tão intimamente relacionados, como a *iniciação* e o *catecumenato*, porquanto o primeiro termo está relacionado aos sacramentos e o segundo, à catequese (FLORISTÁN, 1995, p. 30). A iniciação cristã hoje é, como sempre, uma tarefa desafiadora, cujo aspecto evangelizador é urgente, e que assim, como sempre, exige esforço pastoral: “O Documento de Aparecida é enfático ao falar da necessidade urgente de assumir o processo iniciático na evangelização: ‘Ou educamos na fé, colocando as pessoas realmente em contato com Jesus Cristo e convidando-as para seu seguimento, ou não cumprimos nossa missão evangelizadora’ (no 287; cf. 286-294)” (LIMA, p. 8). É nesse aspecto que a breve análise da iniciação, em agências como a APAC, também merece atenção. O querigma constitui a primeira fase da iniciação cristã e é, hoje, uma real iniciativa de vários grupos.

3 ELEMENTOS DO MÉTODO APAC

3 Relacionar a IVC no catecumenato antigo – que não se restringia a um curto espaço de tempo, muito menos a um momento – com a IVC hoje constitui uma temática relevante, diante da exigência do imediatismo presente na atualidade.

O agir evangelizador requer métodos próprios às culturas alvos. Tais metodologias são aperfeiçoadas pelas próprias agências e agentes evangelizadores na medida em que as necessidades socioculturais vão exigindo-as. No decorrer da sua história, a APAC desenvolveu elementos que, na ótica e experiência da própria instituição, em sua lida com o recuperando⁴, facilitam o seu trabalho e fundamentam a sua estrutura. São doze os elementos, que constituem a peculiaridade do sistema APAC, a saber: 1 - A participação da comunidade, 2 - O recuperando ajudando o recuperando, 3 - O trabalho, 4 - A religião (Espiritualidade), 5 - A assistência jurídica, 6 - Assistência à saúde, 7 - A valorização humana, 8 - A família, pois, na ótica apaqueana a família desestruturada, à margem da religião, da ética, da moral, da cultura, etc., torna-se fonte geradora da delinquência de onde emergem 98% dos recuperandos (OTTOBONI, 2001), 9 - O voluntariado, 10 - O CRS – Centro de Reintegração Social, 11 – Mérito, 12 – A Jornada de Libertação com Cristo.

É possível perceber que esses elementos, bem como a rotina apaqueana, objetivam não apenas a manutenção da ordem, do envolvimento da sociedade, da assistência jurídica, como acontece também no sistema penitenciário comum, mas, principalmente, a prática de princípios cristãos. No dia a dia apaqueano existem, por exemplo, momentos de oração, principalmente antes das refeições. Os iniciados no método APAC, portanto, são iniciados num estilo de vida com hábitos religiosos cristãos. Em que medida essa *iniciação cristã* é uma realidade ou uma conveniência para os recuperandos (detentos apaqueanos) não se sabe, pois se trata de fórum íntimo – uma questão presente na *iniciação* independente do local e da agência. O que se percebe é que, de maneira querigmática, há uma *iniciação à vida cristã* ali. Como afirma Francisco Taborda: “O conceito de iniciação tem [...] a vantagem de sublinhar o *caráter eclesial da fé*, pois iniciação significa ser introduzido num determinado grupo humano e aprender a viver a partir da tradição desse grupo” (2001, p. 39).

Em que medida essa IVC é espontânea, vai depender do ângulo de quem analisa. Se por um lado o detento está ali porque antes assinou um termo de adesão concordando em aderir ao método, por outro, uma vez ingressado ele não pode optar por não se submeter a rotina, sob pena maior de regressar ao sistema comum.

4 A JLC COMO UM ELEMENTO QUERIGMÁTICO DA IVC NA APAC

A *Religião* (4º elemento do método) é, obviamente, a base para a *Jornada de Libertação com Cristo* (12º elemento). Percebe-se, então, ser a religião um aspecto

4 Termo apaqueano utilizado para se referir ao condenado que cumpre pena em suas dependências.

extremamente importante no método, apesar de ser, segundo a direção da APAC, a *valorização humana* a sua base e não a *religião*⁵. Para a APAC a religião por si não é capaz de recuperar o preso – isso vale para todos os elementos –, mas não deixa de enxergá-la como fator primordial nessa recuperação. Nas palavras do seu fundador: “O método APAC proclama, pois, a necessidade impetuosa de o recuperando ter uma religião, crer em Deus, amar e ser amado, não impondo este ou aquele credo, e muito menos sufocando ou asfixiando o recuperando com chamamentos que o angustiam, em vez de fazê-lo refletir.” (Ottoboni, 79-80).

Um dos primeiros contatos interativos do preso com o método APAC, e com a *iniciação*, ou *re-iniciação*⁶, cristã ali, se dá na *Jornada de Libertação com Cristo*, que constitui o ápice da metodologia apaqueana. É ali que muitos indivíduos tem o seu primeiro contato com a anunciação do Evangelho, e muitos outros a reencontram: “...é, incontestavelmente, o ponto alto, o ápice do Método APAC. Aliás, não se deve falar em Método APAC sem a aplicação deste complemento fundamental, porque ele estabelece o marco divisor, o antes e o depois na vida do *jornadeiro*” (FERREIRA, p. 31).

Trata-se de três dias de reflexão cristã com os *recuperandos* que, nesse período são chamados de “*jornadeiros*”, seguindo um roteiro exaustivamente testado ao longo de vinte anos de experiência. Portanto, um roteiro cujo conteúdo é cuidadosa e detalhadamente programado, lançando mão de ferramentas psicológicas, sociológicas e, essencialmente, religiosas, para, de acordo com os críticos, alcançar a mente do recuperando: “Não há praticamente tempo livre durante a jornada [...] Os temas abordados visam sempre fazer com que o preso “rompa com a malandragem”, reconheça seu erro, converta-se do pecado...” (CAMARGO, 1984, p. 60).

Os palestrantes são, de preferência, membros do grupo de voluntários que conhecem o dia a dia do *recuperando* bem como a linguagem que facilitará a compreensão por parte dos *jornadeiros*. Para ser iniciado no método APAC é necessário, além da decisão judicial, a adesão do método por parte do condenado, o que inclui o comprometimento em participar da *JLC* pelo menos uma vez durante o período de cumprimento de pena na instituição⁷. Ele não terá que professar a

5 Nesse exato momento está ocorrendo uma mudança no termo do 4º elemento. O termo *Religião* será substituído por *Espiritualidade*.

6 “Hoje um dos desafios de nossa pastoral é a transmissão da fé às novas gerações (suscitar a fé), incorporar as pessoas na comunidade cristã, celebrar consciente e profundamente os sacramentos e manter e alimentar a fé recebida e professada. Para os batizados mas não evangelizados, apresenta-se o desafio de uma *re-iniciação* na comunidade e na vida cristã, já que o batismo os iniciou ‘sacramentalmente’ na fé.” (LIMA, p. 3).

7 Ao ingressar na instituição ele precisa assinar um termo de compromisso concordando com as regras do regime fechado – no caso daqueles que entram para cumprir pena a partir desse regime, que é o caso da maioria – e um termo de adesão, ao passar de um regime para o outro após o ingresso, se comprometendo em não usar drogas impedindo que outros as usem e em falar a verdade um com o outro, etc..

fé cristã – nesse sentido não seria ainda uma iniciação cristã plena –, mas deverá se comprometer em estar presente nos ritos religiosos, pois estes fazem parte dos cronogramas de atividades. Ele não será obrigado, como não será em nenhum outro lugar, a abrir a boca para fazer as orações, mas deverá participar dos ritos respeitando o momento das preces com silêncio. Tal estilo de vida, observadas as devidas proporções e contextos⁸, é semelhante à imersão cultural religiosa proporcionada pelos corpos eclesiais cristãos aos seus iniciandos: “Iniciação cristã é, pois, a introdução de uma pessoa numa nova história que tem sua fonte e seu ápice no ministério pascal, na morte e na ressurreição de Jesus Cristo [...] O iniciado é agregado a uma comunidade que tem como seu chefe e Senhor o próprio Jesus Cristo”. (SZENTMÁRTONI, pp. 39-40).

À reflexão, portanto, são chamados todos aqueles que se envolvem com o método apaqueano, especialmente os “recuperandos”. Durante os três dias da JLC há proclamação do evangelho, cânticos religiosos, testemunhos pessoais dos recuperados pelo método, etc. Tudo pautado, claro, na religião cristã. Sem esse elemento (a religião/espiritualidade) confessionalmente cristã, não seria possível falar de *iniciação cristã* na APAC, ao menos no que se refere ao seu aspecto querigmático.

CONCLUSÃO

Procurou-se aqui observar, por um breve momento, o aspecto de um tema antigo, porém, pastoralmente desafiador hoje: o aspecto querigmático da *iniciação*. Esta *iniciação*, ou *reiniciação* à vida cristã, na APAC, não é plena, no sentido de não ser sacramental, mas querigmática, na medida em que se apresenta por meio da inserção num *modus vivendi* com ritos religiosos cristãos que incluem a proclamação do evangelho. Não se tratará de uma iniciação numa instituição eclesiástica, mas numa fé. Como acontece nas Pastorais Carcerárias (Católicas e Protestantes), o iniciado apenas apaqueano (que chega à fase sacramental), é inserido na vida eclesial pela ponte chamada capelania⁹, uma vez que, mesmo estando no regime aberto, ele não terá oportunidade de vida eclesial fora do presídio, pois, neste regime, ele só pode sair das dependências físicas da APAC para trabalhar¹⁰. Ainda há muito a ser analisado sobre o assunto. Espera-se que, apesar das limitações, essas poucas

8 No método APAC o não comparecimento às reuniões religiosas é considerado uma falta, embora leve.

9 A *iniciação cristã* nos cárceres brasileiros é um tema valorizado pela pastoral. Em dezembro de 2013, por exemplo, a Pastoral Carcerária lançou o Manual de Formação Cristã auxiliando assim o trabalho dos agentes pastorais.

10 Como no regime comum de cumprimento de pena o preso (recuperando) da APAC sai às 06h retornando às 19h, devendo permanecer no mesmo nos finais de semana e feriados.

laudas possam se tornar uma introdução à continuação do tema, pois, é empolgante para o teólogo pastoral abordar temas relacionados à salvação cristã. Como afirma SZENTMÁRTONI: “A Teologia Pastoral é a ciência teológica da cooperação ministerial da Igreja com o plano divino da salvação” (p. 12).

REFERÊNCIAS

AMADO, Joel Portela. Catequese num mundo em transformação. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/component/docman/doc_view/176-catequese-num-mundo-em-transformacao-pe-joel-portella>. Acesso em: 02 de Dez. 2014.

HORTAL, Jesús S.J. O Código de direito Canônico e o Ecumenismo: Implicações Ecumênicas da atual legislação Canônica. 2 Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

CAMARGO, Maria Soares. Terapia Penal e Sociedade. Campinas: Papirus, 1984.

COMPÊNDIO do Vaticano II: Constituições decretos declarações. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1968.

FLORISTÁN, Casiano. Catecumenato: História e Pastoral da Iniciação. Petrópolis, Vozes, 1995.

LIMA, Luiz Alves de. A Iniciação Cristã Ontem e Hoje: História e documentação atual sobre a Iniciação Cristã. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/component/docman/doc_view/175-a-iniciacao-crista-ontem-e-hoje-luiz-alves>. Acesso em 03 de Dez. 2014.

OTTOBONI, Mário. Vamos Matar o Criminoso? Método APAC. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____; FERREIRA, Valdecir Antônio. Parceiros da Ressurreição. São Paulo: Paulinas, 2004.

SZENTMÁRTONI, Mihály. Introdução à Teologia Pastoral. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

TABORDA, Francisco. Nas Fontes da Vida Cristã. São Paulo: Loyola, 2001

GT 6 Religião e Educação

GT6. Religião e Educação

Coordenadores: Prof. Dr. Afonso Maria Ligorio Soares - PUC/SP, SP; Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira - PUC/PR, PR

Ementa: Este GT organiza os estudos e pesquisas da relação entre educação, cultura e religião, campo este que se abre sistematicamente aos pesquisadores de Teologia e de Ciências da Religião, assim como de áreas afins. Com perspectiva interdisciplinar, sua intenção é compreender os diferentes processos de ensino e aprendizagem nos espaços escolarizados e comunitários. Esse núcleo abrange temas como ensino religioso, pastoral da educação, educação em diferentes espaços confessionais, diversidade, formação inicial e continuada, catequese, formação de lideranças para movimentos e estudo dos diferentes segmentos escolares, entre outros. Tais elementos estão relacionados à compreensão e à transformação das práticas e conduções da vida e políticas educacionais apresentadas como plataformas para a ordenação e a direção das relações da humanidade com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade).

A Formação do Professor: contribuições da ética teonômica.

Célia Smarjassi¹

A maior necessidade do mundo é a de homens — homens que se não comprem nem se vendam; homens que no íntimo da alma sejam verdadeiros e honestos; homens que não temam chamar o pecado pelo seu nome exato; homem, cuja consciência seja tão fiel ao dever como a bússola o é ao pólo; homens que permaneçam firmes pelo que é reto, ainda que caiam os céus (WHITE, 1977, 57).

RESUMO

A prática docente reclama por essência e vocação uma atuação eminentemente ética, porque ele, o professor, dá a forma humana aos valores, daí a importância da formação ética do professor, pois desse profissional se espera uma postura singular de ser e estar no mundo. Desenvolvemos nossa reflexão sobre ética na formação do professor pelo caminho da Teonomia, sistema de ética estritamente bíblica que aponta para a lei de Deus como padrão da verdade e da justiça e a Bíblia como única fonte para nos orientar em todos os aspectos da vida. Sendo assim, a ação humana deve orientar-se pelo amor a Deus e ao próximo tendo como propósito a glória de Deus. Também integra nossa reflexão uma releitura de temas relacionados à formação ética do professor que serão analisadas a partir do pensamento ético de Paul Ricoeur, pois entendemos que esse autor, além de recorrer ao pensamento de Aristóteles e Kant desenvolveu sua pequena ética a partir da leitura filosófica que fez da Parábola do Bom Samaritano. Some-se a isso seu importante ensaio sobre o tema amor e justiça. Seu pensamento acerca do viver ético aponta para um viver pautado por uma conduta em que o sujeito seja guiado por uma atitude baseada no equilíbrio refletido do amor e da justiça.

Palavras-chave: Formação do professor. Ética Teonômica. Ricoeur.

INTRODUÇÃO

A ética compreende um dos braços da filosofia. É a filosofia da moral e da conduta. Como ramo da filosofia, a compreensão do seu conteúdo resultará muito mais das perguntas do que respostas. Por isso, provocar reflexões acerca do que, enquanto docentes cristãos, devemos fazer ou como devemos agir, o que é uma boa conduta são algumas interrogações que soam mais profundas se pensarmos que,

¹ Doutorado em Educação Escolar-UNESP/ Ar, Doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Atualmente é professora da Faculdade Adventista de Hortolândia/UNASP.

do meio das trevas somos chamados a brilhar nossa luz (II Cor. 4), que somos cartas abertas, escritas, reconhecidas e lidas por todos os homens (II Cor. 3:2), porque somos chamados a ser o “sal da terra” (Mt. 5:13), Enfim, sobretudo porque “Quer comamos, quer bebamos ou façamos qualquer outra coisa, façamos para glória de Deus!” (1co.10.31). Em outras palavras, “tudo quanto fizermos por palavras, por atos devemos fazê-lo em nome do Senhor Jesus dando por Ele graças a Deus Pai” (Col. 3: 5-17), porque, assim como Jesus nos interrogará sobre o que fizemos com os filhos que nos confiou, também poderá nos inquirir sobre o destino dos muitos alunos que nos permitiu interagir em nosso ministério.

Por isso, se a ética, de modo geral interpreta o que é moralmente certo ou errado, enquanto professores devemos observar o que é moralmente certo ou errado para os cristãos. Logo, é na Bíblia que devemos buscar inspiração, pois nela encerra toda a autoridade da Palavra de Deus revelada.

Assim, desenvolveremos nossa reflexão sobre ética na formação do professor cristão pelo caminho da Teonomia, sistema de ética estritamente bíblica que aponta para a lei de Deus como padrão da verdade e da justiça e a Bíblia como única fonte para nos orientar em todos os aspectos da vida. Sendo assim, a ação humana deve orientar-se pelo amor a Deus e ao próximo tendo como propósito a glória de Deus. Porém, antes vamos nos embrenhar sobre a importância da ética na formação do professor. Posteriormente faremos uma incursão pela ética cristã.

Também integra nossa investigação uma releitura de temas relacionados à formação ética do professor que serão analisadas à luz do pensamento ético de Paul Ricoeur, pois entendemos que esse autor, além de recorrer ao pensamento de Aristóteles e Kant desenvolveu sua pequena ética a partir da leitura filosófica que fez da Parábola do Bom Samaritano. Seu pensamento acerca do viver ético aponta para um viver pautado por uma conduta em que o sujeito seja guiado por uma atitude baseada no equilíbrio refletido do amor e da justiça.

1 A IMPORTÂNCIA DA ÉTICA NA FORMAÇÃO DO PROFESSOR

Em estudos de doutoramento em Educação Escolar vimos que há, no domínio dos documentos oficiais (PCNs. , DCNFPEB e DCNCP) sobre formação docente, uma tímida, e muitas vezes, confusa e contraditória presença de orientação sobre ética, no que se refere à formação dos professores. A presença da ética é imprescindível à ação docente, portanto deve contemplar a formação do professor. Contudo, até hoje, em nossa percepção, isso não vem ocorrendo de maneira completamente satisfatória, o que nos remete ao alerta de Rios (2008, p. 80):

É preciso, no entanto, estarmos atentos para o fato de que, muitas vezes,

o apelo à ética se faz apenas no discurso e está ausente na prática das relações cotidianas. Daí a necessidade de fazermos constantemente o exercício da crítica, para identificar os limites e explorar as possibilidades de uma efetiva presença.

Sobre a efetiva presença da ética na educação, Sangalli (2005, p. 191) também argumenta sobre “o déficit ético na educação” assinalando que geralmente “há um *déficit* de ética na proporção inversa ao enfoque cognoscitivo-epistemológico de produção de conhecimento e habilitação de profissionais especialistas para atender ao mercado”. Nessa linha de pensamento, é impossível não se questionar sobre os valores, os fins educacionais, a visão de mundo que permeia nosso trabalho enquanto docente cristão.

Comungamos com a idéia desse pensador ao afirmar que “formar bem uma pessoa não se reduz ao desenvolvimento de habilidades e competências para resolver os problemas o mais cientificamente possível” (SANGALLI, 2005, p. 191), pois “Antes de ocuparmos o espaço acadêmico-profissional, estamos e ocupamos um espaço constituído de relações interpessoais” (Ibid., p. 191).

É preciso lembrar que viver bem, em todos os sentidos, ou seja, com o outro, dentro das instituições sociais, não se restringe a sucesso profissional e financeiro. A existência humana precisa estar atrelada ao âmbito de princípios, valores morais e políticos maiores. Em poucas palavras, precisamos através de nossas atitudes “responder pelo sentido humano” (Ibid., p. 191).

Porém, a compreensão quanto ao papel e o alcance da ética na formação do homem, muitas vezes, além de distorcida, é considerado desnecessária e inútil para grande parcela das pessoas de todos os níveis educacionais. Tende a prevalecer a confusão entre ética, moral e código de ética profissional cujos interesses ficam centrados “no ter e não no como ser” (Ibid., p. 193).

Ser professor exige uma postura singular de ser e de estar no mundo já que a prática docente reclama por essência e vocação uma atuação eminentemente ética, daí porque essa importante dimensão da formação do professor não pode ser omitida, tampouco negligenciada.

Desse modo, é mister uma análise aprofundada sobre a ação educativa. Ou seja, é preciso deixar patente que o professor além da formação técnica, cognitiva e pedagógica necessita possuir uma força moral refletida pela ética, e defendemos que seja pela ética cristã para conduzir o trabalho docente, porque essa ética ressalta a importância do amor ao próximo. Essa dimensão ética deve estar presente na competência do educador de modo a refletir na sua maneira de fazer educação, sobretudo porque vivemos um momento em que impera a descartabilidade da vida, o individualismo e um acelerado processo de desumanização da humanidade em que nos “tornamos predadores de nós mesmos” (FERNANDES, 2011, p. 62).

Milton Santos (2000, p. 46) nos adverte a pensar sobre as consequências de tal fenômeno social, político e econômico com as seguintes palavras:

Neste mundo globalizado, a competitividade, o consumo, a confusão dos espíritos constituem baluartes do presente estado de coisas. A competitividade comanda nossas formas de ação. O consumo comanda nossas formas de inação. E a confusão dos espíritos impede o nosso entendimento do mundo, do país, do lugar, da sociedade, de nós mesmos.

A prática pedagógica é uma prática social, e como tal deve estar aberta para encarar desafios que não foram cogitados. Daí a impreterível importância que a universidade deve atribuir aos valores de “dignidade humana que é a referência nuclear e central da ação adequada à humanidade, a única base para nosso agir consequente” (Severino apud FERNANDES, 2011, p. 68). Nesse sentido não podemos ignorar que Cristo é modelo de referência para se buscar resgatar, valorizar a dignidade do homem caído.

Nesse momento em que acreditamos não se poder mais adiar a reflexão sobre tais valores, sobretudo na formação do professor é preciso fazer escolhas:

A escolha será entre uma modernidade técnica, cuja eficiência independe da ética ou uma modernidade ética, na qual o conhecimento técnico estará subordinado aos valores éticos, dos quais um dos principais é a manutenção da semelhança entre os seres humanos (Buarque apud FERNANDES, 2011, p. 69).

Como professores cristãos não podemos esquecer nosso compromisso de sermos vozes que clamam no deserto (Is. 40:3) anunciando o caminho da restauração, redenção e salvação da humanidade para Cristo. Apostamos em uma urgente tarefa de reflexão movida por possibilidades pelas quais havemos de lutar em favor de um trabalho comprometido em formar cidadãos futuramente, mas, sobretudo formar cidadãos celestiais.

Desse modo, longe de alimentar uma visão ingênua, romântica e piegas, mas acreditando e defendendo a tese de que numa sociedade em cujo seio as contradições se aprofundam é preciso acreditar e apostar na “possibilidade do surgimento de uma nova consciência que a educação escolar pode ajudar a desenvolver” (Ibid., p. 81).

A formação ética do professor torna-se urgente. A todo o momento somos surpreendidos, levanta-se, pois o problema do inesperado, desafios que não foram cogitados e, se não possuímos uma sólida formação ética fundamentada na Teonomia onde a virtude, o respeito, o reconhecimento, o cuidado, sobretudo a solidariedade são traços dessa ética. O inesperado poderá surgir revestido, por exemplo, de inclusão.

Sobre inclusão, Mantovan (2014, p. 1) nos alerta que “sendo relacional e dialógico e ao mesmo tempo singular, o ser humano se constrói no encontro com o outro e nos embates com as diferenças”. A autora salienta que “é preciso no convívio

com o outro, reconhecer e valorizar as diferenças como uma experiência primordial à nossa existência". Contudo, faz-se necessário "igualmente questionar e definir a natureza dessa experiência, para que não se confundam o estar *com* o outro com o estar *junto* ao outro". Nesse sentido, ressalta que "Estar *junto* ao outro tem a ver com *o que o outro é* – um ser que não é como eu sou que não sou eu. Essa relação forja uma identidade, imposta e rotulada pelo outro" (Ibid. p. 3). A autora esclarece:

Estar *com* o outro tem a ver com *quem é o outro*, esse desconhecido, esse enigma, que tenho de decifrar, para saber quem ele é e que vai sendo desvelado, reconhecido na medida em que se constrói entre nós uma relação, um vínculo responsável por nossa constituição como seres que não se repetem e pela construção de identidades móveis, voláteis, não fixadas, nem de fora e nem de dentro de nós mesmos" (MANTOVAN, 2014, p. 3).

Nesse sentido, cabe questionar que princípios éticos orientam as nossas ações, quanto à inclusão escolar de modo a não transformar a inclusão em exclusão mediante ações docentes, por exemplo, que tendem a homogeneizar a tarefa pedagógica nivelando o ensino para a maioria. Cristo nos revela com seus atos a possibilidade da inclusão de diferentes homens, com capacidades diversas para compor o elenco de discípulos, ao parar para atender a mulher do fluxo contínuo de sangue (Mc. 5,24-34), quando foi ao encontro da mulher samaritana (João 4), ao olhar com misericórdia para Zaqueu, ao contar a parábola do bom samaritano, ao curar tantos necessitados, dentre muitas outras situações. "Em cada ser humano Ele divisava infinitas possibilidades. Via os homens como poderiam ser, transfigurados por sua graça – 'Na graça do Senhor nosso Deus'. (WHITE, 1977, p.80).

Outra problemática que merece destaque nesse momento da análise é a questão da diversidade, pois na teoria deparamos com acalorados discursos sobre o tema, no entanto quantos momentos têm sido dedicados para reflexões éticas com nossos alunos, para conviver em paz com as diferenças culturais, sociais, religiosas, étnicas. Somos guiados pela desconfiança, descrédito que sinalizam muito mais o desrespeito do que a imparcialidade, a compreensão. Ora Cristo veio rasgar o véu que separava os povos acolhendo o gentil (Mt.27,50-51).

Todos os itens elencados acima têm a ver com avaliação. Esse é outro aspecto que, por natureza solicita profunda reflexão ética em torno de questões como: O que avaliamos? Como avaliamos? Por que avaliamos? Por que quase nunca nos incluímos no processo de avaliação? Por que, na maioria das vezes, priorizamos o produto da avaliação ou, na pior das hipóteses priorizamos o produto da verificação normalmente eximindo a instituição de responsabilidade em assumir parte da culpa dos resultados da avaliação? O que desejamos com a avaliação é um questionamento que não pode ser ignorado, mas deve ser refletido pela ética. A avaliação de Jesus

baseava-se na ótica da possibilidade para todos. Morreu por todos.

Ainda, torna-se oportuno trazer para o debate a importância da reflexão ética na gestão de conflitos e processos de mediação dos conflitos. Conforme afirma Chrispino (2007, p. 12) “a sequência de episódios violentos envolvendo o espaço escolar não deixa dúvidas quanto à necessidade de se trazer este tema à grande arena dos debates da educação brasileira”.

Os conflitos estão presentes na vida social. A escola não se exclui desse todo social, e no seu interior assistimos diversos tipos de conflitos. Para o autor, a situação vem à tona com a massificação da educação que, “se, por um lado garantiu o acesso dos alunos à escola, por outro, expôs a escola a um contingente de alunos cujo perfil ela- a escola- não estava preparada para absorver” (CHRISPINO, 2007, p. 16). Na gestão de Conflitos o Mestre alcançava a consciência das pessoas na sua profundidade, com palavras do tipo: Quem não tem pecado que atire a primeira pedra (Jo. 8,1-11), ou, Dai a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus (Mc 12,17), além de nos deliciar com suas parábolas. No entanto, quando era preciso ser mais incisivo Ele o era, por ex. quando expulsou aqueles faziam do templo casa de comércio (Mt.21), ou quando foi enfático com o jovem rico (Mt. 19:16-22) em plena crise existencial/ espiritual.

Os aspectos levantados até aqui nos remetem à necessidade da reflexão ética sobre relacionamento interpessoal, a relação pessoa a pessoa alicerçada no respeito, no reconhecimento, no cuidado, na solidariedade com vistas ao acesso à cultura, mas, novamente reafirmamos ao acesso à salvação.

Porque os professores lidam com pessoas, seu saber profissional comporta um forte componente ético e emocional [...] valorizar a trama das relações interpessoais [...] uma relação calorosa, autêntica, relação que lhes permita desenvolverem-se como pessoas que vão se relacionar com pessoas [...] desenvolvendo em si mesmo e nos futuros professores [...] determinadas habilidades, atitudes, sentimentos que são o sustentáculo da atuação relacional: olhar, falar, ouvir, prezar (ALMEIDA,2012, p.70).

Essas atitudes terão mais chance de existir se a ética estiver permeando todo o viver e o fazer do professor. Essas atitudes também eram marcas da ética vivida por Jesus. A missão educativa na perspectiva cristã deve nos inquietar nos sentido de responder a outras questões ainda mais importantes, mas sem cair no legalismo ou no antinomianismo.

Diante de exemplos citados, mediante os quais buscamos aceder a algumas das questões que põem em xeque mate nosso existir como docente podemos inferir que é preciso refletir mais sobre o alcance de nossas escolhas no exercício da prática docente de modo a se desenvolverem como empreendimentos éticos. Sabemos que não é fácil conciliar a prática docente (com todas as suas atribuições que são

legítimas e as que são agregadas de forma arbitrária) com uma postura ética que, muitas vezes, aparentemente parece caminhar na contra mão. Nesse caminhar, somos levados a “aprender os significados de nossas escolhas” (ARROYO, 2002, p. 151) e nos responsabilizarmos por elas. Vale ressaltar: Escolhemos ser professores cristãos. Em que medida somos, na prática, coerentes com essa escolha, sobretudo em conciliar a integração fé/ ensino, mas sem perder a qualidade?

Até aqui, apresentamos apenas alguns exemplos de situações com as quais o professor poderá se deparar e que exigem reflexão ética sobre normas, comportamentos, costumes, encampados, muitas vezes de forma distorcida no imaginário de professores e que não podem ser escamoteados, negligenciados, tampouco administrados com base em opinião (*doxa*).

São problemas relevantes com que o professor irá se deparar, e que não poderá enfrentar com receitas passadas. Respostas às grandes questões como o que desejo? O que devo fazer? Posso fazer? Implicam em como agir, o que é certo ou errado em determinadas situações, pois “cada ato da vida é uma revelação do caráter” (WHITE, 1977, P. 60). Logo, não podemos negligenciar em nos respaldarmos na ética cristã.

Certamente, em muitas ocasiões que o inesperado acontece, em uma leitura ricoeuriana, faz-se necessário a saída pela sabedoria prática. Contudo, a sabedoria prática é uma virtude a ser desenvolvida no processo de formação docente.

Nesse sentido, consideramos que a reflexão sobre a ética cristã apresenta-se como um excelente caminho não só para professores cristãos, mas para todos que almejem restaurar a lucidez e a paz quando se tem à volta o grande conflito.

2 TEONOMIA: A ÉTICA CRISTÃ

Sabemos que existem muitas teorias cujas propostas éticas variam sobre o que deva ser uma ação moralmente correta. Não vamos nos prender nessas diferentes abordagens, pois o que nos interessa é pôr em relevo a singularidade da ética cristã. Isso nos impele a pensar nas consequências de nossa negligência ou omissão. Knight (2007, p. 30) adverte:

Como sociedade e indivíduos vivemos em um mundo em que decisões éticas significativas não podem ser ignoradas. Devido a este fato, é impossível escapar do ensino de conceitos éticos na escola [...] Conceitos éticos irão adentrar a sala de aula de um jeito ou de outro.

A instituição confessional defende uma bandeira, uma verdade. E o maior desafio que se impõe talvez se assente na conciliação de nossa postura enquanto

professores, humanos que somos com os valores e a verdade que acreditamos e estabelecer naturalmente a integração fé/ensino. Esse nos parece ser o maior desafio. Isso envolve moral, justiça, amor, ingredientes que só podem ser harmoniosamente equilibrados através da ética.

Geisler (2010) discorre, sobre algumas características da ética cristã. A primeira afirma que a ética cristã fundamenta-se na vontade de Deus, logo se revela como uma prescrição divina cujos imperativos éticos postulados por Deus estão “alinhados com seu caráter moral imutável” (Ibid., p. 16). Daí o imperativo “Sede santos, porque Eu sou santo” (Lv. 11: 45); ou ainda, “Sede, pois, perfeitos, assim como perfeito é o vosso Pai Celestial” (MT. 5:48). Como o caráter de Deus é imutável, Jesus o corrobora quando adverte aos seus discípulos quanto ao pecado da mentira: “É impossível que Deus minta” (Hb. 6: 18), portanto, também nós não devemos mentir. Outro princípio valioso que marca a vontade de Deus refere-se ao amor, pois “Deus é amor” (1ª. Jo. 4: 16). Jesus aprofunda a questão do amor afirmando: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. O amor ao próximo é amplamente defendido por Jesus como princípio fundamental para a formação de um viver ético cristão. O amor ao próximo revela a medida de nosso amor a Deus.

O tema do amor ao próximo no AT é contemplado 5 vezes, sendo 2 vezes ressaltando o amor a Deus (Dt.6:5, 10:12); 1 vez relacionando ao compatriota judeu; e mais 2 vezes salientando o dever de amar o estrangeiro pobre e excluído (Lev. 19:34, Dt.10:19). A palavra é clara ao afirmar que Deus despreza os louvores do seu povo se eles não estiverem atendendo as necessidades dos excluídos e sofredores (AM.5:21-24; 1ª. Sam.15:22; Os. 6:6).

Ser Absoluta caracteriza o segundo aspecto da ética cristã, dada a imutabilidade do caráter de Deus (MT. 3:6; Tg 1:17). Assim, “qualquer coisa que se relaciona com o caráter moral imutável de Deus constitui-se em um absoluto moral. Isso inclui obrigações morais tais como: santidade, justiça, amor, honestidade e misericórdia” (GEISLER, 2010, p. 16).

A terceira característica afirma que a ética cristã decorre da revelação de Deus. Ou seja, através dos mandamentos de Deus, em sua revelação, que é tanto geral (Rm. 1: 19-20; 2: 12-15) quanto especial (Rm. 2:18; 3:2). Deus revela-se através das escrituras (Sl. 19:7, 14) quanto mediante a natureza (Sl. 19:1-6). Na compreensão de Geisler (ibid.,p.17) “a revelação geral de Deus contém mandamentos para todas as pessoas; e a revelação especial declara a vontade divina específica para cristãos. Entretanto, nos dois casos, a base da responsabilidade ética humana é a revelação divina” conforme podemos observar em Rm. 2:14 -15.

A quarta característica aponta para o aspecto prescritivo da ética cristã. Nossos pressupostos éticos só podem ser encontrados na Bíblia. Daí o desprezo pela

moral dos costumes.

Finalmente, caminhamos para o caráter deontológico da ética cristã. Existem duas grandes abordagens que norteiam os sistemas éticos. O aspecto deontológico que aponta para o dever e o aspecto teleológico que enfatiza a finalidade.

Partindo da premissa deontológica da ética, devemos ponderar e avaliar sobre os possíveis efeitos que nossas palavras e ações podem provocar em outras pessoas (alunos, pais, sociedade). Somos cartas abertas. Por isso, “aqueles que desejam comunicar a verdade devem por sua vez praticar seus princípios. Apenas refletindo o caráter de Deus na retidão, nobreza e abnegação de sua vida, poderão eles impressionar os outros” (WHITE, 1977, P. 40).

Na ética cristã, dado seu caráter deontológico a regra é base do ato, portanto, determinante do resultado. Mas, lembremos que essas regras encontram na Bíblia a fonte primária e a mais pura autoridade epistemológica.

Nós vimos algumas características da ética cristã. Mas, em resumo, comungamos com Knight (2007, p. 185) que “a ética é essência e antítese do pecado”. Pecado chamado orgulho que inspira e desenvolve outros tantos comportamentos culminando na rebelião contra a autoridade de Deus. Daí a necessidade de um nascer de novo, do desejo de uma vida de submissão à vontade de Deus. “O ideal ético não é um melhoramento de si mesmo através de um modelo secular de autodesenvolvimento. É, no entanto, uma ética inter-relacionada com o fator de conversão do Espírito Santo” (Ibid., p. 186). Daí sim uma vida de amor e serviço.

Como vimos até aqui, a ética teonômica postula que o caráter de Deus é a base para a ética cristã. Ainda, “os maiores atributos de Deus, como demonstrados em ambos os Testamentos são o amor e a justiça (EX. 34:6-7; I Jo. 5:8; Ap. 16:17; 19:2), aspectos imprescindíveis para o excelente desempenho do professor. “O amor pode ser visto como o resumo da Lei, enquanto a justiça seu conteúdo” (Ibid., p. 186). O amor de Ágape busca doar, enquanto o amor Eros busca receber. O magistério tem em seu âmago a peculiaridade do doar-se, do servir. Por isso a característica mais fecunda da ética cristã se resume nos dois grandes mandamentos: Amar a Deus sobre todas as coisas e amar ao próximo como a si mesmo. Daí porque o amor é a palavra chave para se cumprir a Lei (Rm. 13:9; Gl. 5:14). Esse amor não tem limites, é desinteressado. Por isso é o parâmetro para o julgamento final (Mt. 25: 31-46; Tg. 1:27).

Professores (ministros), assim como Jesus investiga e busca salvar ovelhas perdidas sem senso de direção, moedas esquecidas, filhos pródigos e não pródigos, o professor com senso de ética cristã “é aquele que busca alternativas para ajudar os perdidos e presos pelo pecado” (KNIGHT, 2007, p. 211), que muitas vezes é a causa principal das dificuldades de aprendizagem de muitos alunos. Por isso,

na perspectiva ética cristã “Ensinar deve ser mais que apenas transmissão de informação e preenchimento das cabeças dos alunos com conhecimento” (Ibid., p. 211), pois “antes que um homem de Deus possa ser perfeito, tem de haver um homem de Deus para (ajudá-lo a) aperfeiçoá-lo; sem um novo nascimento não há homem de Deus” (Ibid., p. 213).

É certo que em alguns momentos ficamos confusos frente à tensão legalismo e antinomianismo. Para Knight (2007, p. 189) “uma das áreas mais difíceis para muitos cristãos no espectro da ética é viver a vida cristã sem sucumbir às armadilhas polares da ética cristã- legalismo e antinomianismo”. Se observarmos atentamente, a vida e obra de Jesus testemunharam que “pessoas são mais importantes que as regras e que certas situações tornam permissível quebrar a letra da lei” (Ibid., p. 189). Vejamos, por ex, o caso do bom samaritano, o sábado, etc.

Na leitura de Ricoeur, Jesus não destruiu a lei, apenas foi ético, pois a ética é uma hermenêutica da moral. Jesus viveu de forma a equilibrar os extremos polares do absolutismo ilimitado e do relativismo ilimitado. Na compreensão de Ricoeur isso se denomina equilíbrio refletido entre amor e justiça.

Ao falarmos de educação como instituição ideal de promoção da ética, da justiça, do amor vale resgatar uma importante reflexão de Ricoeur na obra *Amor e Justiça*, pois, entendemos que trabalhar com educação exige vocação e vocação requer amor e justiça. Estes aspectos são imprescindíveis para a formação ética do professor. Então, sobre amor e justiça Ricoeur nos diz:

Falar de amor é demasiado fácil, ou demasiado difícil. Como não cair na exaltação, ou nas banalidades emocionais? Uma maneira de abrir caminho entre estes dois extremos é tomarmos por guia de pensamento que medita a dialética entre amor e justiça. (RICOEUR, 2010b, p. 13).

No discurso ético que desenvolvemos no decorrer de nossa investigação, implicitamente apresentamos o amor como um estatuto normativo, porém, cuidando para não cair na armadilha de priorizar a exaltação ou a banalidade, o sentimentalismo irracional na relação amorosa o que torna o amor algo obsessivo e imperativo oposto à justiça. Assim entendido o amor resiste aos imperativos éticos. Com isso, corre-se o risco de cair no extremo oposto à dialética amor-justiça quando recorro ao uso da força cujas circunstâncias, canais e argumentos contradizem o amor.

Na justiça, o conflito dos argumentos racionais, portanto objetivos flui para a pesada responsabilidade de tomada de decisão. Daí, que o professor, sujeito a assumir decisões, sobretudo quando se dão em situações de conflito, corrobora o fato de que não poderá se omitir em refletir sobre a dialética amor e justiça

como virtude da instituição que, em todas as situações, deve escolher promover a equidade. Assim, na formação docente torna-se relevante primar pela justiça sem prescindir de algumas ideias, tais como:

Ideia de mutualidade, de se elevar ao nível de um reconhecimento verdadeiro e de uma solidariedade tal que cada um se sinta devedor de cada um dos outros [...]. Estas ideias de solidariedade, de endividamento mútuo só podem ser apercebidas como ponto de equilíbrio instável no horizonte da dialética do amor e da justiça (Ibid., p.29).

Como vemos, amor e justiça são recíprocos e guiam a ação. A dialética entre os dois termos está presente no Mandamento Novo de amar os inimigos, registrado em Lc. 6,27, 6,31 e na Regra de Ouro. Nestes textos, vemos enunciados a regra de justiça e o louvor ao amor. O Mandamento Novo chama o homem para a ação ética, ao mesmo tempo em que a economia da dádiva transborda à ética. É importante lembrar que o Mandamento Novo não abole a Regra de Ouro, apenas a reinterpreta no sentido da generosidade, com os devidos cuidados para que a supramoral não dê lugar ao imoral. Daí a necessidade do equilíbrio refletido.

O equilíbrio refletido possibilita à justiça o *médium* necessário do amor; precisamente porque o amor é supramoral, só sob a égide da justiça entra na esfera prática e ética. [...]. Em certo sentido, o mandamento do amor, enquanto supramoral é uma maneira de suspensão da ética. Esta só é reorientada ao preço do retomar e da retificação da regra de justiça, contrariando a sua inclinação utilitária (RICOEUR, 2007, p. 38).

Assim, a dialética entre amor e justiça fundamentada no equilíbrio refletido supera o dever pelo dever e a justiça pela justiça e contribui para a formação de uma consciência ampliada de nós mesmos. No exercício do equilíbrio a dialética amor/justiça mostra que o amor pode ser o braço forte da justiça quando a ação dela, meramente pautada na lei, gera a injustiça, tal como o amor desmedido leva a situações de injustiça. Ricoeur nos diz:

Cada um destes polos –amor e justiça- abandonados a si próprio comporta consequências inquietantes: o puro amor pode justificar a destruição da reciprocidade e cair na imoralidade, e a simples reciprocidade da troca pode conduzir, diretamente, a instrumentalização utilitarista (RICOEUR, 1991, p. 292).

Dessa breve reflexão podemos inferir que, no juízo moral em situação, poderá ser alcançado um equilíbrio que se instaura evitando os excessos da lógica de superabundância (amor) e da lógica de equivalência (justiça). Esse equilíbrio torna-se praticável ao incorporar um grau suplementar de compaixão e de generosidade nas decisões a serem tomadas em situações de conflito, que apelam para a sabedoria

prática. Sabedoria que é “como a luz da aurora que vai brilhando, brilhando até tornar-se dia perfeito” (Pr. 4:18).

Quando submetidos a situações de conflitos, por exemplo: quando todas as coisas nos são lícitas, mas nem todas nos convêm (1ª. Cor. 10:23-24), que acusam a insuficiência da moral do dever, devemos resgatar a ética e redescobrir, como única alternativa, seu potencial de mais valia alcançada pela dialética amor e justiça latente na sabedoria prática. Nessa situação, a perspectiva ética é renovada e enriquecida, pois essa dialética nos encaminha a um novo patamar que possibilita resolver as contradições inevitáveis, ainda que, para isso, seja necessário elevar-se acima das convenções.

Esse primeiro contato com a ética ricoeuriana mostra a importância do projeto de uma vida boa em sua estrutura triádica (o si, o outro e a instituição) como um valioso recurso para a educação a ser considerado na formação do professor. O exercício de interpretação de nossas próprias ações constitui uma rica oportunidade de favorecer o desenvolvimento da sabedoria prática na nossa formação, exercitando e cultivando a prudência e caminhando para o desenvolvimento do homem sábio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão sobre a ética cristã, ainda é importante frisar que a ética teonômica é endógena e não exógena. Isto é, “ações externas, a partir da visão bíblica, são o resultado das atitudes mentais de uma pessoa. Em relação à moral, o pensamento é o principal. A ética cristã por ser fundamentada biblicamente é assentada nos relacionamentos pessoais com Deus e com as outras pessoas” (Ibid.,p. 191)..

Por tudo isso, devemos querer mais que uma vida boa (no sentido de Aristóteles) devemos desejar o melhor para todas as pessoas. Isso requer uma eficiente lei moral a fim de evitar catástrofes. Daí o apelo do apóstolo Paulo para que o antigo homem morra e surja um novo homem com um novo modo de viver. Por isso, podemos afirmar que a ética cristã é redentora e restauradora. Na queda, a humanidade ficou alienada de Deus, dos seus pares, deles próprios e do ambiente físico. O professor que tem a ética cristã introjetada buscará ser fiel ao propósito para o qual foi chamado, tanto no aspecto acadêmico superando a média de sua profissão estabelecida pelos órgãos superiores, quanto no sentido de ser “indivíduo capaz de comunicar o conteúdo programático de sua especialidade no contexto da cosmovisão cristã” (KNIGHT, 2007, p. 220). Guiado pela ética cristã o professor estimulará o próximo viver de modo a restaurar seus relacionamentos com Deus. Enfim, que “restauem seus relacionamentos e os tornem completos tal qual o

propósito para o qual foram criados” (Ibid., p. 192).

Fica patente a riqueza que a ética cristã pode trazer para a Educação, especialmente para a formação do professor no sentido de aperceberem as reais crenças que carregam se legalista ou antinominianista, se defensores de uma teoria no plano do discurso e praticantes de outras ações na execução da prática, reconhecer a real função social da escola, se mercadológica ou se busca a restauração de pessoas.

A ação docente ética é profundamente formadora. Implica, portanto marcar os alunos de modo positivo, já que uma prática docente contrária também deixará suas marcas, desta feita, negativas.

A relevância da ética cristã na formação do professor nos encaminha novamente ao pensamento de Ricoeur quando esse autor nos incita a pensar nos malefícios que instituições tendem a desenvolver, desencadeando paixões do poder nos homens que se inclinam fortemente para se equipar com os meios de dominação e não de serviço (Cf. RICOEUR, 1950). Atitudes como essas são rechaçadas por Cristo que se despiu de toda a glória dos céus e esteve entre os homens para servir, deixando-nos os mais diferentes exemplos de como podemos servir ao próximo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, L. R. de. O relacionamento interpessoal na coordenação pedagógica. In: ALMEIDA, L. R. de; PLACCO, V. M. N. (Org.). *O coordenador pedagógico e o espaço da mudança*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 67-79.

ARROYO, M. G. *Ofício de Mestre: imagens e auto-imagens*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BRASIL. Resolução CNE/CP nº 1, de 15 de maio de 2006. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para o Curso de Graduação em Pedagogia, licenciatura. 2006. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01_06.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2014.

_____. Ministério da Educação. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores da Educação Básica, em nível superior, curso de licenciatura, de graduação plena*. 2001. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/009.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2013.

_____. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais: apresentação dos Temas Transversais, Ética/ Secretaria de Educação Fundamental*. Brasília: MEC/SEE, 1997. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro081.pdf>>. Acesso em: 3 nov. 2013.

CHRISPINO, A. Gestão de Conflito escolar: da classificação aos modelos de

mediação. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, Rio de Janeiro, v.15, n.54, p.11-28, jan./mar. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ensaio/v15n54/a02v1554.pdf>>. Acesso em: 20 mai. 2014.

F

ERNANDES, C. M. B. Formação de Professores, Ética, Solidariedade e Cidadania: em busca da humanidade do humano. In: SEVERINO, F. E. S. (Org.). *Ética e Formação de Professores: política, responsabilidade e autoridade em questão*. São Paulo: Cortez, 2011. p. 58 -77.

GEISLER, N. L. *Ética Cristã*. Opções e questões contemporâneas. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HASHIMOTO, C. I. Dificuldades de aprendizagem: concepções que permeiam a prática de professores e orientadores. In: ALMEIDA, L. R.; PLACCO, V. M. N. S. (Org.). *O coordenador pedagógico e o espaço da mudança*. São Paulo: Editora Loyola, 2012. p. 101-108.

KNIGHT, G.R. *Filosofia & Educação*. Uma introdução da perspectiva cristã. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2007.

MANTOVAN, M. T. E. *O direito à diferença nas escolas: questões sobre a inclusão escolar de pessoas com e sem deficiências*. Disponível em: <<http://www.todosnos.unicamp.br:8080/lab/links-uteis/acessibilidade-e-inclusao/textos/o-direito-a-diferenca-nas-escolas-2013-questoes-sobre-a-inclusao-escolar-de-pessoas-com-e-sem-deficiencias/>>. Acesso em: 10 mai. 2014.

WHITE, H.G. *Educação*. Tatuí: CPB, 1977.

RICOEUR, P. *Amor e Justiça*. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.

RIOS, T. A. *Ética e Competência*. São Paulo: Cortez, 2013.

SANGALLI, I. J. Considerações sobre a ética na Educação. In: KUIAVA, E. A.; PAVIAN, J. (Org.). *Educação, ética e epistemologia*. Caxias do Sul: EDUCS, 2005. p. 191-203.

SANTOS, M. *Por Uma Outra Globalização: do pensamento à consciência universal*.

São Paulo: Record, 2000.

SMARJASSI, C.M. *A Formação do Professor: um estudo a partir da concepção de ética em Paul Ricoeur*. 2014, 176 f. Tese (Doutorado em Educação Escolar). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho- Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, 2014.

SMARJASSI, C. M. *O Próximo e o Mal: um estudo da parábola do Bom Samaritano* La leitura hermenêutica e filosófica de Paul Ricoeur. 2011. 231 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

A RELEVÂNCIA DO ESTUDO DOS RITOS DE INICIAÇÃO: a abordagem dos ritos nos livros didáticos do Ensino Religioso

Josilene Silva da Cruz ¹

RESUMO

Esta pesquisa buscou analisar como os ritos de iniciação estão sendo abordados nos livros didáticos de Ensino Religioso. Em consonância com os Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso (PCNER) elaborados pelo Fórum Nacional de Ensino Religioso (FONAPER) a temática dos ritos é extremamente relevante, sendo apresentada como um dos eixos temáticos para serem abordados na disciplina do Ensino Religioso. Porém esbarramos em uma questão: será que os ritos como um dos eixos temáticos do PCNER estão sendo contemplados nos livros de Ensino Religioso? Na busca de resposta a este questionamento, construímos o nosso objetivo que se propôs em verificar nas coleções de Ensino Religioso mais utilizadas nas escolas de João Pessoa (PB), como e quais são as abordagens deste tema nestes livros utilizados no Ensino Fundamental II. Para atingir tal objetivo realizamos por meio de pesquisa bibliográfica com abordagem qualitativa, um estudo comparativo das duas referidas coleções. Apresentando como o resultado um quadro quantitativo dos conteúdos trazidos nas obras acessadas que apresentem esta temática, verificando sua presença e relevância, assim como sua aplicabilidade nos ciclos desta disciplina. Assim, concluímos que há necessidade de maior apreciação ao tema no que se refere às obras utilizadas.

Palavras-chave: Ritos. Iniciação. Ensino Religioso. Livro Didático.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

De acordo com os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER) a temática dos ritos é de suma importância na abordagem desta disciplina. Essa valorização do tema se constata pelo fato de encontrarmos nestes parâmetros os ritos como um dos eixos temáticos, nos blocos de conteúdo que fazem parte deste referencial para docentes do ensino religioso. Os PCNER são os indicadores iniciais que dão suporte aos professores deste componente curricular, apontando um caminho de abordagem dos conteúdos desta disciplina, mas, obviamente os

¹ Mestranda em Ciências das Religiões – PPGCR - Universidade Federal da Paraíba - UFPB – Bolsista CAPES - Integrante do Grupo de Estudo e Pesquisa em Antropologia do Imaginário (GEPAI) E-mail: josileneufpb@gmail.com - Orientada pela Prof^a Pós Dr^a Eunice S. L. Gomes – Coordenadora do Grupo de Estudo e Pesquisa em Antropologia do Imaginário (GEPAI).

professores se utilizam de outros recursos para subsidiar suas aulas e certamente um deles é o livro didático.

Neste sentido nos ocupamos em verificar nos livros didáticos das duas principais coleções utilizadas nas escolas do município de João Pessoa (PB), a primeira de Maria Inês Carniato publicada pela Editora Paulinas e a segunda com organização de Adecir Pozzer publicada pela Editora Vozes. Ressaltamos que nossa análise buscou verificar a incidência de atividades e conteúdos vinculados aos ritos, em especial os ritos de iniciação abordando os volumes utilizados no ensino fundamental II (6º ao 9º ano). Assim, por meio de pesquisa bibliográfica com abordagem qualitativa, buscamos atingir estes objetivos.

Deste modo, neste trabalho pretendemos descrever sobre as atividades e abordagens sobre os ritos dentro destas coleções supracitadas com o intuito de verificar se a temática está sendo abordada com a devida relevância. Desse modo, iniciamos a nossa argumentação trazendo um sucinto retrospecto desta disciplina como componente curricular em nosso município para se contextualizar a utilização destas obras e apontando nossa análise comparativa das duas coleções verificando a incidência desta temática.

1. A RELEVÂNCIA DO ESTUDO DOS RITOS E A ABORDAGEM NA DISCIPLINA DO ER²

Nos PCNER encontramos cinco blocos de conteúdo chamados de “Eixos organizadores de conteúdo” que são: **Culturas e tradições religiosas**, que se ocupa em tratar da filosofia da tradição religiosa, história e tradição religiosa, sociologia e tradição religiosa, e psicologia e tradição religiosa; **Escrituras Sagradas e/ou Tradições Oraís**, que tratará dos temas: revelação, história das narrativas sagradas, contexto cultural e exegese; **Teologias**, abordando as divindades, verdades de fé e vida além da morte; **Ritos**, ocupando-se dos rituais (propiciatórios, divinatórios e os de mistérios), símbolos e espiritualidades; **Ethos**, com os conteúdos: alteridade, valores e limites. (PCNER, 2009, p. 50-57)

Os docentes do ER encontram nestes blocos de conteúdo a indicação de quais as abordagens a serem tratadas na disciplina, podendo haver outros desdobramentos destes temas. E por isso, nossa preocupação com a temática dos ritos, pois conforme verificamos na exposição de Vilhena (2005, p. 21) “O rito refere-se, pois, à ordem prescrita, à ordem do cosmo, à ordem das relações entre deuses e seres humanos e dos seres humanos entre si. [...] à harmonia restauradora, à junção, às relações

2 A partir deste trecho utilizaremos a sigla ER para nos referir à disciplina Ensino Religioso.

entre as partes e o todo, ao fluir, ao movimento, à vida acontecendo. [...]” e por isso devemos dar aos ritos a devida importância como portadores de sentido e veículo de ordenação.

Neste sentido consideramos relevante o estudo dos ritos e vemos no ER este espaço de valorização desta instância nos estudos das religiões. Nas ciências das religiões consideramos a tríade: mito, rito e símbolo, como elementos fundamentais para a abordagem do fenômeno religioso. E nesta perspectiva valorizamos o estudo dos ritos e rituais, por isso ressaltamos sua presença em diversos sistemas religiosos e sua prática transcende a instância do religioso podendo ser um mecanismo de integração e por isso a possibilidade de se trabalhar também com os “sem religião”. Além disso, os ritos também promovem mudanças de comportamento mesmo que seja momentâneo como, por exemplo, no momento de execução dos ritos cívicos.

Nesta perspectiva percebemos que a disciplina do ER oportuniza esta possibilidade de integração e formação cidadã como se propõe na legislação atual³ (Lei nº 9.394/96) que fundamenta esta disciplina. O ER se constitui como um componente curricular nas escolas do município de João Pessoa (PB) desde o ano de 2006, conforme nos indica Holmes (2010)

A implantação desse Componente Curricular para o Sistema de Ensino da Rede Municipal da cidade de João Pessoa – PB no ano de 2006 [...] Considerando ser o Ensino Religioso uma área de conhecimento e, por este motivo, não poderia ficar excluída dos Sistemas de Ensino. [...] Em fevereiro de 2006 por ocasião do I Colóquio Municipal de Educação (I COMED), aconteceu a implantação do Ensino Religioso através de um Seminário de Sensibilização com uma carga horária de oito (08) horas. [...] Em seguida houve um Curso de Capacitação com 120 horas/aula, com certificação oferecida pela SEDEC [...] Atualmente a formação continuada prossegue, com mais profundidade pelos professores da UFPB e acompanhamento da coordenação do ER. Ao final de 2006 fizemos a escolha do livro didático com a participação dos professores [...] (HOLMES, 2010, p. 94-97)

Na citação acima Holmes (2010) aponta uma sucinta apresentação da história da implantação da disciplina no município de João Pessoa, que apresentamos para justificar desde qual período temos a presença deste componente curricular nas escolas. Ressaltamos que em função de sua “recente” inclusão se compararmos com outras disciplinas o ER encontra-se em processo de construção principalmente no que se refere à sua epistemologia.

Na prática são diversas as dificuldades e desafios que os docentes do ER enfrentam em seu cotidiano como: falta de formação de alguns professores (que utilizam a disciplina como complemento de carga horária), falta de material didático

3 § 6º O Ensino Religioso, de matrícula facultativa ao aluno, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui componente curricular dos horários normais das escolas públicas de Ensino Fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil e vedadas quaisquer formas de proselitismo, conforme o art. 33 da Lei nº 9.394/96. Fonte: Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb007_10.pdf (Acesso em: 02/07/2015)

para os alunos, e os próprios PCN'S que não são oficialmente adotados pelo MEC, e sim de forma “extra-oficial” são utilizados pelos professores. Neste sentido ressaltamos ainda o livro didático e a abordagem dos conteúdos de acordo com os PCNER que é outro problema enfrentado por estes docentes.

Deste modo, buscando reduzir estas dificuldades e intencionamos contribuir com nossa pesquisa valorizando esta instância dos estudos das religiões porque os ritos são uma forma visível e prática de realizar uma transposição didática do conhecimento adquirido nas ciências das religiões. Com o estudo dos ritos podemos abordar diversos sistemas religiosos buscando abranger uma diversidade religiosa, já que não se tem conhecimento de algum sistema religioso, seja ele simples ou complexo, que não tenha nenhum rito pertencente ao seu escopo, assim como também nas religiões sem a presença de uma divindade.

Os ritos sempre se fizeram presentes nas relações humanas em várias instâncias diferentes, mas no contexto religioso ele ganhou força e visibilidade. Foi-se constituindo como uma maneira prática de se comunicar com o transcendente, isto no que se refere às tradições religiosas que reverenciam um deus ou uma divindade. Os ritos têm a função de colocar uma ordem aos encontros ou cerimônias realizadas no contexto das religiões sem a presença de um deus, conforme iremos constatar na exposição de Durkheim (2008)

[...] no interior das religiões deístas encontramos grande número de ritos que são completamente independentes de qualquer ideia de deuses ou de seres espirituais. [...] Assim, há ritos sem deuses, e há até ritos dos quais derivam deuses. Todas as virtudes religiosas não emanam de personalidades divinas e há relações culturais que têm objetivo diferente do de unir o homem a uma divindade. [...] Os fenômenos religiosos ordenam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados. (DURKHEIM, 2008, p. 65-67)

De acordo com explicitação do autor supracitado, os ritos assim como a religião, não dependem ou não coexistem mediante a existência de uma divindade e para sustentar tal tese ele exemplifica com o Budismo e também com o Jainismo, nas quais não se reverencia a figura de um deus, porém os ritos se fazem presentes. Ele acrescenta que “os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas” (DURKHEIM, 2008, p. 72) e ainda, baseando-se nos estudos de Tylor, indica que os primeiros ritos registrados estão associados aos ritos fúnebres, assim como também os sacrifícios.

2. OS RITOS NOS LIVROS DIDÁTICOS: ANÁLISE COMPARATIVA

De acordo com nossa exposição inicial propomos uma análise comparativa

das duas coleções mais utilizadas nesta disciplina em nosso município deste modo sintetizamos no quadro abaixo as referências sobre a temática dos ritos nos livros didáticos utilizados no ER. Ressaltamos que as obras analisadas foram as do 6º ao 9º anos nas duas coleções (Editora Paulinas e Editora Vozes), totalizando oito volumes e a incidência de utilização do termo rito(s) ou ritual(ais) nas obras estão descritas de acordo com o quadro abaixo:

Quadro com a análise comparativa

Incidência de conteúdos/ atividades sobre ritos	Coleção Paulinas (Maria Inês Carniato)	Coleção Vozes (Adecir Pozzer)
Ritos e/ou rituais	- 6º ano = uma menção ao termo “ritos” (p. 60) - 7º ano = duas menções ao termo “ritos ou rituais” sendo uma atividade (p. 22; 57) - 8º ano = nenhum registro - 9º ano = uma atividade: pesquisar sobre ritos de fertilidade (p. 37)	- 6º ano = nove menções ao(s) termo(s) rito(s) ou ritual(ais) dentre elas uma atividade na p. 80 (p. 18; 20; 21; 30; 37; 52; 62; 80; 83) - 7º ano = cinco menções ao(s) termo(s) rito(s) ou ritual(ais) (p. 37; 38; 39; 41; 78) - 8º ano = seis menções ao(s) termo(s) rito(s) ou ritual(ais) (p. 7; 12; 54; 55; 68; 79) - 9º ano = doze menções ao(s) termo(s) rito(s) ou ritual(ais) dentre elas duas sugestões de atividades (p. 26; 29; 41; 42; 44; 68; 72; 73; 74; 75; 90; 98)
Ritos de iniciação e/ ou iniciação	- 6º ano = nenhum registro - 7º ano = três menções ao(s) termo(s) “iniciação(ões)” sendo duas em atividades de pesquisa (p. 16; 17; 18) - 8º ano = nenhum registro - 9º ano = um texto sobre “iniciação” (p. 57)	- 6º ano = duas menções ao(s) termo(s) “iniciação(ões)” (p. 64; 76) - 7º ano = nenhum registro - 8º ano = duas menções ao(s) termo(s) “iniciação(ões)” (p. 56; 80) - 9º ano = nenhum registro

De acordo com o quadro acima encontramos nas duas coleções uma abordagem dos ritos e/ou rituais que necessita ser ampliada, percebemos de certo modo, uma evolução dentre as duas coleções sendo a da Editora Vozes mais diversificada com uma

incidência maior de utilização destes termos. No entanto também constatamos que os ritos de iniciação são quase inexistentes nas duas coleções, considerando que são oito volumes ao todo percebemos que existe uma necessidade de maior apreciação ao tema, visto que o processo de iniciação se faz presente em praticamente todos os sistemas religiosos e fora deles também.

Um outro ponto relevante são as atividades propostas que encontram-se em um número reduzido, equivalendo à um total de sete para um número de oito volumes, sendo quatro pertencentes à coleção da Editora paulinas (duas sobre ritos e duas sobre iniciação) e três na coleção da Editora Vozes (todas equivalentes aos ritos). O que significa que este tema da iniciação praticamente não foi tratado na coleção que foi editada mais recentemente, e daí nossa preocupação corroborando com Eliade (1989, p. 9) afirmando que “uma das características do mundo moderno é o desaparecimento da iniciação”⁴(tradução livre da autora).

Ressaltamos que mediante a análise realizada identificamos na coleção da Editora Paulinas a atividade que encontramos vinculadas aos ritos de iniciação são associadas à tradição indígena. O que ocorre de forma distinta na coleção da Editora Vozes na qual encontramos estas menções ao termo iniciação associados ao espiritismo (6º ano, p. 64); ao islamismo (6º ano, p. 76), ao candomblé (8º ano, p. 56) e novamente ao islamismo (8º ano, p. 80), nos indicando uma abordagem que contempla uma diversidade dos ritos de iniciação.

Em suma, podemos considerar que a análise realizada nos permitiu a constatação de que a temática dos ritos ainda não é devidamente abordada conforme sua relevância. Nas duas coleções encontramos este tema, mas, sem profundidade, apenas menções ao termo e quase nenhuma conceituação e pouquíssimas atividades, tendo em vista que em alguns volumes sua abordagem é inexistente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa buscamos apresentar como os ritos e/ou rituais estão sendo abordados nos livros de ER, especificamente nas obras que constituem as coleções: da Editora Paulinas (Maria Inês Carniato) e da Editora Vozes (Adecir Pozzer), nos anos correspondentes ao Ensino Fundamental II. Neste estudo realizado pudemos apreender que a temática dos ritos ainda está sendo pouco apreciada nos livros indicados para o ER, e isto pode ser constatado mediante a incidência de atividades apresentadas nas duas coleções. Apesar de haver uma incidência maior de utilização dos termos ritos/rituais quando comparamos a primeira e a segunda coleções, o número de atividades são mínimas.

4 “una de las características del mundo moderno es la desaparición de la iniciación” (ELIADE, 1989, p. 9)

Destacamos ainda, que os ritos de iniciação são praticamente inexistentes nas obras analisadas. Neste sentido suscitamos esta discussão para que pesquisadores na área de Ciências das Religiões e docentes do ER possam dar uma maior importância ao tema, buscando uma maior apreciação nas suas pesquisas e na prática de sala de aula. Enfim, nosso intuito foi o de trazer à tona esta valorização que está escassa em nossa área de estudos das religiões.

Portanto, encerramos nossa reflexão com mais uma justificativa de porque estudar e pesquisar sobre os ritos, eles são facilitadores de integração, por meio da ação ritual em diversas situações fazemos juntos o que antes era realizado individualmente, em muitas circunstâncias sendo também promotores de mudança. Além disso, em especial nos ritos de iniciação, essa mudança vista como “ontológica” (ELIADE, 1989) promove uma inserção numa nova realidade, somos modificados internamente, o que também ocorre na educação sendo a proposta da formação cidadã na disciplina do Ensino Religioso.

REFERÊNCIAS

CARNIATO, Maria Inês. **A religião no mundo**. (6º ano), professor. Ed. rev. e ampliada. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____, Maria Inês. **Expressões do sagrado na humanidade**. (7º ano), professor. Ed. rev. e ampliada. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____, Maria Inês. **Diversidade religiosa no mundo atual**. (8º ano), professor. Ed. rev. e ampliada. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____, Maria Inês. **Nossa opção religiosa**. (9º ano), professor. Ed. rev. e ampliada. São Paulo: Paulinas, 2010.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Joaquim Pereira Neto. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2008.

FORUM Nacional Permanente do Ensino Religioso. **Parâmetros Curriculares Nacionais**. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

GILZ, Claudino. **O livro didático na formação do professor de Ensino Religioso**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HOLMES, Maria José Torres. **Ensino religioso**: problemas e desafios. 2010. 186f.

Dissertação. (Mestrado em Ciências das Religiões) – PPGCR – UFPB Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2010.

POZZER, Adecir. (Org.) **Redescobrimdo o universo religioso**: tradição oral, textos sagrados. (6º ano), professor. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____, Adecir. (Org.) **Redescobrimdo o universo religioso**: ética nas tradições religiosas, líderes religiosos. (7º ano), professor. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____, Adecir. (Org.) **Redescobrimdo o universo religioso**: o jovem nas tradições religiosas, coexistência. (8º ano), professor. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____, Adecir. (Org.) **Redescobrimdo o universo religioso**: religião e projeto de vida, após a morte a vida continua?. (9º ano), professor. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito**: antropologia e fenomenologia da ritualidade. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2004.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos**: expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005.

DIVERSIDADE CULTURAL E RELIGIOSA: o ensino religioso e as religiões de matrizes africanas na educação escolar

Elivaldo Serrão Custódio¹

RESUMO

O presente artigo objetiva refletir sobre a diversidade cultural e religiosa na educação escolar enquanto desafio para uma educação inclusiva. A educação escolar, vista pelo viés da diversidade cultural, torna-se um desafio na atualidade brasileira, pois ela será obrigada a fazer o exercício de rever os seus caminhos, refletindo como ensina e o que ensina. O presente trabalho trata do resultado de um estudo exploratório de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica, a análise documental e a entrevista como forma de investigação. Os resultados apontam que na literatura contemporânea as Religiões de Matrizes Africanas (RMA) encontram-se instaladas no espaço brasileiro, apresentando-se como religiões estruturalmente organizadas, com crenças e ritos, portanto, possuidoras de fenômenos religiosos. Acreditamos que sem a valorização e o respeito às RMA na disciplina de Ensino Religioso (ER) e no Ensino da Cultura e História da África e dos Afro-brasileiros não prevalecerá o dispositivo legal na preservação e valorização da cultura. O Brasil é um país rico na sua diversidade cultural e religiosa. É de responsabilidade do Estado a elaboração de diretrizes para definição de uma política pública voltada para a educação na perspectiva da diversidade, assim como uma política educacional voltada para a proteção das RMA como patrimônio cultural. O presente trabalho esboça a educação em diversidade, abordando a religiosidade africana como patrimônio cultural imaterial. Em seguida, o currículo, a diversidade cultural, as relações étnico-raciais e o ensino religioso na educação escolar: desafios e perspectivas. E, por fim, as considerações finais.

Palavras-chave: Diversidade cultural e religiosa. Ensino Religioso. Religiões de matrizes africanas. Educação escolar. Relações étnico-raciais.

INTRODUÇÃO

O Brasil é um país que se constitui em meio à diversidade. Isso significa dizer que a temática da diversidade e da diferença não é um problema inédito nos estudos na área da Educação, de modo que não podemos ignorar as importantes contribuições e teorizações que foram construídas a esse respeito.

Contudo, discutir diversidade cultural implica posicionarmos contra os processos de dominação, pois observamos que a democracia que assegure a igualdade

¹ Mestre em Direito Ambiental e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia (Faculdades EST) em São Leopoldo/RS, Brasil. E-mail: elivaldo.pa@hotmail.com

efetivamente e a cidadania política apresentam-se como a grande contradição do capitalismo contemporâneo. Cabe lembrarmos que a noção de cidadania nos dias atuais, tem ocupado espaços nas justificativas de ações de promoção da desigualdade social.

A cultura adquire formas diversas por meio do tempo e do espaço, que por sua vez, manifestam-se na originalidade e na pluralidade das identidades que caracterizam os grupos e a sociedade que compõem a humanidade. Sendo fonte de intercâmbio, inovação e criatividade, o meio ambiente cultural bem como a diversidade cultural são para o gênero humano tão necessário quanto à diversidade biológica para os organismos vivos.

Diante dessa perspectiva, a educação escolar, vista pelo viés da diversidade cultural, torna-se um desafio na atualidade brasileira. Pois ela será obrigada a fazer o exercício de rever os seus caminhos refletindo como ensina, e o que ensina. E nessa trajetória, cabe, pois à escola, o papel central no processo de construção da realidade social.

Cabe também lembrarmos que falar de diversidade cultural e currículo escolar é um grande desafio para os profissionais da educação da atualidade, pois nos remete para uma discussão de processos de implementação curriculares com a participação efetiva de todos os envolvidos no sistema de ensino, principalmente pelos profissionais de diferentes níveis e modalidades de ensino de forma integrada. Todavia, esta participação em massa, tem sido a grande dificuldade enfrentada no momento de elaboração e/ou organização curricular.

O presente trabalho trata-se do resultado de um estudo exploratório de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica, a análise documental e a entrevista como forma de investigação. O texto é baseado na Dissertação de Mestrado apresentada no ano de 2014 ao Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Assim sendo, o presente trabalho irá esboçar a educação em diversidade, abordando a religiosidade africana como patrimônio cultural imaterial e, por fim, o currículo, a diversidade cultural, as relações étnico raciais e o ensino religioso no espaço escolar; desafios e perspectivas.

1 EDUCAÇÃO EM DIVERSIDADE: A RELIGIOSIDADE AFRICANA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

A questão do reconhecimento das Religiões de Matrizes Africanas (RMA)

como patrimônio cultural imaterial da humanidade não é uma discussão recente. O não reconhecimento da religião dos negros, a intolerância religiosa com relação às religiões de herança africanas, e a crítica/negação das mesmas em oposição à matriz judaico-cristã, vêm dificultando a construção de uma cultura de respeito à diversidade.

Do ponto de vista cultural, a diversidade pode ser entendida como uma “construção histórica, cultural e social das diferenças, ultrapassando as características biológicas, observáveis a olho nu” (GOMES, 2008, p. 17). A urgência em trabalharmos com a diversidade, atualmente implica pensar a maneira como a escola lida com essa questão no seu cotidiano, no seu currículo, nas suas práticas. A diversidade cultural não pode ser desvinculada também da noção de diversidade da vida.

Segundo Fiorillo (2012), um dos primeiros conceitos de patrimônio cultural foi trazido pelo art. 1º do Decreto-Lei nº 25/1937, que terminava constituir patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país. Todavia, a Constituição Federal (CF) de 1988 trouxe em seu artigo 216 o conceito de patrimônio cultural, a saber:

[...] Art. 216 - Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; [...]. (BRASIL, 1988, art. 216).

Ao analisarmos o *caput* do artigo 216 percebemos um avanço significativo em relação ao tratamento do bem cultural, pois na formulação de seu conceito, o aspecto imaterial absorveu os mais variados e modernos significados de imaterialidade.

É nesse plano social que Pelegrini e Funari (2008), afirmam que o patrimônio, antes restrito ao excepcional, aproximou-se, cada vez mais, das ações quotidianas, em sua imensa e riquíssima heterogeneidade. Nossos autores destacam que essa forma de pensar se expandiu com a intensificação dos trabalhos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), ampliando-se não somente aos monumentos suntuosos representativos do ponto de vista dos poderes hegemônicos, mas também as construções mais simples e integradas ao dia a dia das populações e mais recentemente os bens culturais de natureza intangível como, por exemplo, expressões, conhecimentos, práticas e técnicas populares, as comidas, os saberes, fazeres e falares.

Com base nesses fatos, entre outros, podemos afirmar que as RMA, estão

intrinsecamente ligadas e incluídas como patrimônio ambiental cultural da humanidade. As religiões estão presentes na vida do ser humano ao longo de sua história e todas elas são parte importante da memória cultural e do desenvolvimento histórico de toda sociedade. Neste sentido, a religião desempenha ou pode desempenhar um papel importante na sociedade.

A religiosidade é tão antiga quanto o ser humano. E talvez no espaço brasileiro “[...] a diversidade religiosa seja o aspecto mais significativo e que, por isso mesmo, tem merecido atenção, quando tratamos do patrimônio cultural imaterial” (PELEGRINI; FUNARI, 2008, p. 89). Para nossos autores a religiosidade é um termo amplo que procura ultrapassar as definições mais estreitas de religião, crença, magia, culto, ritual ou outros, que estarão abrangidos pelo sentimento difuso associado às práticas religiosas. E esta imaterialidade dos sentimentos religiosos associa-os, de forma muito direta, ao patrimônio cultural imaterial ou intangível.

Sendo assim, do ponto de vista da cultura, a religiosidade pode ser considerada um conjunto de atividades que se articulam com as crenças e os rituais e que o patrimônio cultural imaterial religioso deve ser capaz de expressar a diversidade de interesses sociais em jogo.

As práticas de preservação e reelaboração do patrimônio cultural imaterial afro-brasileiro, em especial, devem ser levadas em consideração, mesmo porque essas maneiras de ser, crer, fazer, viver e conhecer, chamadas de *ethos* de um povo ou grupo social, fundadas em uma cosmovisão africana, traduziram-se em um conjunto de saberes que puderam ser preservados e reelaborados nessas comunidades. Muito do que somos e sabemos devemos ao aporte cultural africano. Portanto, é importante o favorecimento da percepção da riqueza e do valor de um mundo plural e diversificado.

2.CURRÍCULO, DIVERSIDADE CULTURAL, RELAÇÕES ÉTNICAS RACIAIS E ENSINO RELIGIOSO NA EDUCAÇÃO ESCOLAR: DESAFIOS E PERSPECTIVAS

Entendemos que o currículo escolar não se resume somente a documentos escritos e nem aos discursos de gestores, mas acima de tudo, devemos considerar que as políticas educacionais e curriculares envolvem planejamentos vivenciados e reconstruídos no espaço escolar, que vão além da esfera governamental. Na leitura de Onofre (2008, p. 104),

O currículo, pensado em toda a sua dinâmica, não se limita aos conhecimentos relacionados às vivências do educando, mas introduz sempre conhecimentos novos que, de certa forma, contribuem para a formação humana dos sujeitos. Nessa perspectiva, um currículo para a

formação humana é aquele orientado para a inclusão de todos no acesso aos bens culturais e ao conhecimento. Assim, teremos um currículo a serviço da diversidade.

Na perspectiva de Onofre, portanto, permanecem práticas curriculares que perpetuam o saber hegemônico herdado. Observamos que é difícil romper com o saber do grupo dominante que possui estruturas para sua reprodução. Além disso, o currículo não se restringe a sistematizar informações, o que acarretaria uma postura vertical de repassar e reproduzir conteúdo. Assim sendo, é necessário questionar as compreensões hegemônicas de produção de conhecimento que perpassam a vida escolar.

Para atender e solucionar alguns problemas educacionais da disciplina de ER, em 1997, através do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) foi criado os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER) que significou muito mais que um referencial curricular na medida em que determinou a própria constituição da identidade da disciplina escolar. Tornou-se o modelo para a disciplina “Ensino Religioso” na escola pública.

Além dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) e PCNER, podemos ainda encontrar a Lei nº 10.639/2003, bem como diversos trabalhos publicados sobre a referida temática que se encontram disponíveis. Essa medida traz orientações de como a lei deve ser conduzida. A medida também faz parte do rol de ações afirmativas propostas pelo Governo Federal, como signatário de compromissos internacionais no combate ao racismo.

É pertinente ressaltarmos que o Currículo como Narrativa Étnica Racial, possibilita à escola repensar as narrativas hegemônicas que ao longo da história tem sido repassada por meio de livros, lições, conteúdo curricular, datas festivas e comemorativas e outros, os quais contribuíram para formar uma sociedade elitista e preconceituosa.

O currículo como narrativa étnica racial constitui-se numa possibilidade de podermos contar a história silenciada, e de contribuir para a formação de novos cidadãos, que compreendam que as diferenças não provocam em si as oportunidades desiguais. Histórias que pela sua riqueza e detalhes, proporcionarão avançar na compreensão e no conhecimento de uma África desconhecida nos currículos escolares (CUSTÓDIO, 2010, p. 77).

O currículo escolar assume uma importância muito grande na diversidade cultural e principalmente na crítica da educação antirracista. Assim sendo, a diversidade cultural nacional e principalmente regional não pode ser ignorada na

elaboração curricular de cada sistema de ensino. Essa questão é tão significativa que após a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) de 1996, já ocorreram algumas emendas no texto original em relação aos currículos da educação básica. Um grande exemplo disso foi à obrigatoriedade do ensino sobre a história e a cultura afro-brasileira.

Percebemos que o debate sobre o currículo escolar é uma necessidade permanente, principalmente na atualidade devido os grandes problemas que a sociedade vem enfrentando com relação à discriminação e a intolerância religiosa no espaço escolar. Embora o currículo seja um elemento de suma importância dentro da teoria da educação, verificamos que o mesmo vem sendo encarado como um elemento de pouca relevância quando se trata, por exemplo, da implementação de ações afirmativas de inclusão das RMA no currículo da disciplina de ER.

Verificamos que a diversidade cultural religiosa prevista no ER, como política pública de Estado e de Governo, em que se insere o texto disposto na LDBEN, especialmente, em relação ao ensino da Cultura e História da África e dos Afro-brasileiros, previstos no artigo 26-A é de caráter obrigatório e permanente, além da necessidade de manifestação dos diversos segmentos religiosos brasileiros.

A escola no seu currículo “oficial” indica uma educação democrática, crítica e participativa. Um discurso de democracia e de pluralidade que se amplia e se sofisticava. Os PCN são um exemplo claro disso, ao enfatizarem o tema transversal *Pluralidade Cultural* como forma de superação da discriminação racial. No entanto, na experiência vivenciada pelos sujeitos, no cotidiano escolar, apresentam muito mais processos de manutenção sutil do racismo do que práticas que caminhem na direção de sua ultrapassagem (FOSTER, 2004).

É tarefa importante o favorecimento da percepção da riqueza e do valor de um mundo plural e diversificado. As religiões não são apenas genuinamente diferentes, mas também autenticamente preciosas. Neste sentido, acreditamos que a diversidade cultural e religiosa deve ser reconhecida como traço de riqueza e valor, um valor que é irredutível e irrevogável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

São vários os desafios no que tange as políticas educacionais de inclusão de conteúdos referentes à História da África e/ou Cultura Afro-brasileira, na educação escolar. Acreditamos que sem a valorização e o respeito às RMA na disciplina de ER e no Ensino da Cultura e História da África e dos Afro-brasileiros não prevalecerá o dispositivo legal na preservação e valorização da cultura.

O Brasil é um país rico na sua diversidade cultural e religiosa. Sabemos que é

responsabilidade do Estado à elaboração de diretrizes para definição de uma política pública voltada para a educação, na perspectiva da diversidade, assim como, uma política educacional voltada para a proteção das RMA como patrimônio cultural.

No atual contexto educacional, a diversidade nos desafia a repensar, reorganizar e reestruturar a educação para as relações étnico-raciais e educação em direitos humanos. Os Estados brasileiros se constituem em meio à riqueza da diversidade. Porém, percebemos a existência de situações preconceituosas, além de processos discriminatórios de desigualdades, contradições, autoritarismos, dentre outros, os quais são produzidos e reproduzidos nos diferentes espaços educativos.

Sabemos que a tarefa de implementar a Lei nº 10.639/2003 nas escolas de educação básica é difícil e complexa devido os entraves que a sociedade vem enfrentado no processo de reconhecimento de sua identidade cultural. É exatamente diante dessa realidade escolar adversa que reforçamos a importância da referida lei para a educação brasileira. Verificamos na literatura contemporânea que as RMA encontram-se instaladas no espaço brasileiro, apresentando-se como religiões estruturalmente organizadas, com crenças e ritos, portanto, possuidoras de fenômenos religiosos.

Ao tratarmos das RMA na educação escolar, precisamos implementar novos olhares sobre a nossa prática pedagógica, propiciando a construção da identidade do aluno e um espaço escolar capaz de lidar com as diferenças na qual se insere a escola e sua comunidade.

Assim, acreditamos que uma releitura das políticas educacionais excludentes da cultura africana no processo escolar e na formação de docentes capacitados para reconhecer as identidades dentro das diferenças culturais seja pertinente. Mesmo porque a diversidade cultural como patrimônio constitui um direito fundamental de toda a humanidade, pois se trata de uma série de manifestações que congrega variadas formas de saber, fazer e criar.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/sf/legislacao/const/con1988/CON1988_30.06.2004/CON1988.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2011.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. **Instituiu a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana no Currículo da Educação Básica**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/Leis/2003/L10.639.htm>>. Acesso em: 01 out. 2011.

CUSTÓDIO, Rosalda Ivone Oliveira. **A questão racial no âmbito das mudanças curriculares, propostas pela Lei 10.639/03**: concepções, discursos e práticas.

Macapá: 2010. 133f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Federal do Amapá, 2010.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. **Curso de direito ambiental brasileiro**. 13ª ed. ver., atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2012.

FOSTER, Eugénia Luz da Silva. **Racismo e Movimentos Instituintes na Escola**. Niterói: 2004. 398f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Fluminense, Rio de Janeiro, 2004. Disponível em <<http://www.bdttd.ndc.uff.br/tdearquivos/2/TDE-2005-03-15T14:39:57Z70/Publico/Parte%201-Tese-Eugenia%20Foster.pdf>>. Acesso em: 29 out. 2011.

GOMES, Nilma Lino. **Indagações sobre Currículo. Diversidade e Currículo**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2008.

ONOFRE, Joelson Alves. Repensando a questão curricular: caminho para uma educação antirracista. **Práxis Educacional**, Vitória da Conquista, v. 4, nº 4, p. 103-122, jan./jun., 2008.

PELEGRINI, Sandra de Cassia Araújo; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **O que é patrimônio cultural imaterial**. São Paulo: Brasiliense, 2008 (Coleção primeiros passos; 331).

Juventudes e identidade religiosa: desafios pedagógico-pastorais

Cleber de Oliveira Rodrigues¹

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar os resultados parciais de uma investigação sobre o perfil religioso de adolescentes e jovens de uma Unidade Social Marista, em vista do desenvolvimento de uma ação pastoral mais efetiva. Com base numa pesquisa qualitativa realizada in loco, foi possível esboçar o perfil religioso dos adolescentes e jovens bem como sua compreensão e vivência da religião em âmbito familiar e comunitário. A análise de dados e a sistematização das informações são abordadas a partir de considerações sobre juventude, identidade e religião tendo como apoio a proposta explícita na Missão Educativa Marista. Estes conceitos complexos expressos na relação cotidiana da unidade educativa necessitam ser aprofundados e postos em prática de maneira sistemática, para que haja uma sinergia nas ações, o que possibilita avanço e efetividade na metodologia de aproximação e na linguagem, pontos chave no diálogo pastoral com adolescentes e jovens. A partir de informações dadas pelos estudantes, foi possível compreender os reais desafios pedagógico-pastorais no sentido de colocar em prática as prerrogativas da missão institucional. Como ação educativa dentro de um processo de formação integral, essa investigação se propõe a abrir uma discussão na perspectiva do diálogo ecumênico e inter-religioso, sobre a identidade religiosa juvenil e seus desafios pedagógico-pastorais. No que se refere à adolescência e juventude, buscamos apoio teórico em Freitas (2005) e Castro e Abramovay (2005); na abordagem de religião, diálogo inter-religioso e ecumenismo nos embasamos em Küng (1986, 1999 e 2004); por fim, tomamos a Missão Educativa Marista como referência institucional. Do conjunto dos dados foi possível destacar uma forte tendência em reconhecer a importância em ter uma religião; boa parte dos adolescentes e jovens frequenta as igrejas acompanhados de seus responsáveis, sobressaindo a figura feminina nesse acompanhamento; e relatam que já se sentiram discriminados por sua religião. A maioria dos entrevistados acredita que os valores institucionais apresentados os fazem pessoas melhores.

Palavras-chave: Adolescência. Juventude. Educação. Religião. Diálogo Inter-religioso. Ecumenismo.

¹ PUCPR, Especialista em Juventude, Religião e Cidadania. cleberdeoliveirarodrigues@gmail.com

APRESENTAÇÃO

A necessidade dos adolescentes e jovens experimentarem as diferentes religiões para aderir ou negá-las, a descrença e o relativismo, além da diversidade religiosa, têm sido expressa por muitos estudiosos. Para a realização de uma prática pastoral significativa essas características devem ser consideradas nas ações como forma de entender como contribui e influencia no desenvolvimento da diversidade religiosa juvenil. No entanto, deve se destacar que, embora a premissa apontada na literatura corrente seja a de se deparar com um cenário multirreligioso no âmbito das adolescências e juventudes, partimos do pressuposto de que a realidade levantada *in loco* pode nos apresentar outros cenários.

O Centro Educacional Marista São José (CEM-SJ), localizado no Jardim Zanellato, Bairro de Serraria, município de São José/SC, se constitui como um elo com as famílias que passam a ter mais dignidade na busca de cidadania e, durante seus dezenove anos de atuação, vem acompanhando as mudanças e o crescimento da comunidade, que atualmente conta com recursos locais como: transporte coletivo, conselho comunitário, igrejas, posto de saúde e centro de educação infantil.

A Unidade atende a cerca de 1200 educandos, em sua maioria, moradores do entorno da unidade, distribuídos no Ensino Fundamental I, Ensino Fundamental II e Ensino Médio, além do Serviço de Orientação Sociofamiliar e Socioeconomia Solidária. No ano de 2013, em levantamento no território foram identificadas 32 Igrejas de diversas denominações religiosas. Com base nos elementos apontados reconhecemos a necessidade de conhecer o perfil religioso de nossos educandos como forma de analisar e entender a realidade na qual estamos inseridos, para melhor desenvolver projetos e ações pedagógico-pastorais alinhados com a Missão Marista.

Diante do contexto no qual está inserido o Centro Educacional Marista São José, em vista da ação pastoral mais efetiva, faz-se necessário conhecer o perfil religioso dos adolescentes e jovens atendidos. Para tanto, vimos a importância de obter informações oferecidas pelos adolescentes e jovens da unidade educativa, por meio de um instrumental próprio, para melhor compreender os reais desafios pedagógico-pastorais no sentido de desenvolver as prerrogativas da Missão Educativa Marista.

O instrumental baseou-se em um questionário composto de dezessete questões abertas e fechadas, aplicado em 4 turmas, sendo uma turma do 9º ano do Ensino Fundamental e 3 turmas do Ensino Médio, totalizando 104 respondentes, de um total de 702 educandos, abrangendo assim 14,8 % do universo pesquisado. A

aplicação foi realizada em sala de aula, após exposição do motivo da pesquisa e breve orientação de que a participação seria espontânea e a anônima. Os respondentes que participaram têm idade entre 13 e 21 anos, com média de idade de 15,7 anos, sendo 50 do sexo masculino e 54 do sexo feminino.

Na prática pastoral, seja nos grupos da Pastoral Juvenil Marista ou nas ações e intervenções pastorais realizadas com os educandos dos três segmentos (Ensino Fundamental I, Ensino Fundamental II e Ensino Médio) é possível perceber um perfil religioso que, embora basicamente cristão, é bastante heterogêneo. Essa percepção nos desafiou a melhor conhecer essa realidade e, levando em conta os valores e missão institucional, nos questionar “qual o perfil religioso dos adolescentes e jovens atendidos no Centro Social Marista São José?”. As respostas a essa questão auxiliarão na ampliação das ações pastorais e maior eficácia dos projetos desenvolvidos.

Como ação educativa dentro do processo de formação integral, essa investigação se propõe a refletir pontualmente a Missão Educativa Marista a partir de uma análise dos conceitos adolescência e juventude, diálogo ecumênico e inter-religioso na relação como o perfil religioso dos adolescentes e jovens do Centro Educacional Marista São José, desafios pedagógico-pastorais da identidade religiosa juvenil na perspectiva do diálogo ecumênico e inter-religioso.

Para refletir os objetivos propostos nessa investigação, é necessária a compreensão de adolescência e juventude, bem como apropriar-se dos conceitos de religião, ecumenismo e diálogo inter-religiosos. Assim, os conceitos apresentados têm com referencial teórico, compreensões que mais se aproximaram de nosso entendimento.

1. ADOLESCÊNCIA E JUVENTUDE

Atualmente, grande parte da população brasileira é formada por pessoas com idade entre 14 e 29² anos, o que desperta interesse nas diversas áreas do conhecimento sobre a adolescência e a juventude. Nas diversas perspectivas e contextos pergunta-se: “quem são esses jovens de hoje?”, “o que eles esperam da vida?”, “qual o futuro que planejam para si?”, essas e outras questões vêm sendo amplamente discutidas nas diversas áreas conhecimento. Portanto, é necessário considerar mais que atributos físicos e/ou biológicos, os aspectos socioeconômicos e culturais que circunscrevem o que é adolescência e juventude, ou seja, o que é ser adolescente e jovem. É preciso que se reconheça a existência da juventude na realidade cotidiana, e não é possível

2 O Estatuto da Criança e do Adolescente - Lei nº 8069 de 13 de julho de 1990 considera adolescente as pessoas com idade entre 12 e 18 anos. O Estatuto da Juventude - Lei Nº 12.852, de 5 de Agosto de 2013 assim considerada as pessoas entre 15 e 29 anos: “jovens-adolescentes” (15 a 18 anos), “jovens-jovens” (19 a 24 anos) e “jovens-adultos” (25 a 29 anos).

falarmos de uma única adolescência/juventude, como vemos a seguir.

Ao buscarem construir um conceito sobre o que seja a adolescência e a juventude e, mais que isso, o que delinea quem são os adolescentes e jovens, Castro e Abramovay (2005, p. 58) salientam que tais conceitos são, em princípio, provisórios. Geralmente a adolescência e juventude se refere ao corte etário cujo conceito demográfico recebe aportes da psicologia, da antropologia e da sociologia. Soma-se a essa definição os estudos de Freitas (2005, p. 12) que conceitua adolescência como uma construção social que apesar da intensidade das transformações biológicas, universais, características dessa fase da vida, ainda contribuem elementos temporais, sociais, culturais, variáveis num mesmo grupo ou sociedade. É fundamental reconhecer os jovens em sua constituição, sujeitos sociais, dotados de comportamentos e atividades culturais próprios.

A esse enunciado, além das concepções de adolescência e juventude, como uma construção social, histórica e cultural, destacamos que a realidade da adolescência e da juventude necessita ser vista de diferentes perspectivas. E que, embora possam se inscrever num mesmo espaço vital muito próximo, não são as mesmas e necessitam ser consideradas em suas especificidades físicas, afetivas, morais, intelectuais e religiosas.

No contexto contemporâneo, instituições socialmente consolidadas, tais como família, escola e religião, entendidas como referências de identificação no desenvolvimento humano, especialmente entre a infância e a juventude, passam a sofrer influências da conjuntura pós-moderna com reflexões importantes em seus tradicionais arranjos. Assim como os discursos sobre adolescência e juventude, o cenário da religião nos últimos séculos também tem passado por transformações importantes, os quais deixam de serem reprodutores das tradições religiosas, em geral, transferidas em linguagem estranha aos seus anseios e expectativas, para viver suas próprias experiências espirituais.

2.RELIGIÃO, ECUMENISMO E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Num mundo cada vez mais multicultural, o conhecimento e respeito religioso são palavras-chave. A sociedade atual, no aspecto religioso, deve ser vista a partir de uma ótica multifacetada. A busca pela experiência religiosa é complexa, ou seja, transcende a concepção de sagrado e profano. Se, por um lado, fala-se da crise religiosa, do desencanto do mundo, sem referência a Deus ou religião, por outro, há uma sociedade repleta de manifestações religiosas, indicando o reencantamento, com religiosidade intensa e novas expressões do sagrado.

Ao fazer referência ao termo religião, poderíamos nos limitar ao nos valer de

sua origem latina *religio*, que é controversa. Havendo ao menos três alternativas na língua latina: *religare*, *relegere* e *rem ligare*, sendo cada uma delas um conceito de religião. Além disso, no campo da ciência é objeto de estudo da filosofia, sociologia, história, teologia, antropologia entre outras. Com a intenção de apresentar elementos que, sem limitar, possam oferecer conceitos além dos expressos em glossários, bibliografias e/ou estudos, por entendermos que ao tentar definir, podemos limitar o sentido de um termo de amplo entendimento, procuramos uma perspectiva que contemple nossas reflexões e ações. John Hick ressalta que: “Religião é uma coisa para o antropólogo, outra para o sociólogo, outra para o psicólogo (e outra ainda para outro psicólogo!), outra para o marxista, outra para o místico, outra para o zen-budista e outra ainda para o judeu ou o cristão.” (CRAWFORD, *apud* HICK, 2005, p. 14).

Diante do exposto, tomamos a compreensão do teólogo Hans Küng:

Religião é a realização socioindividual (em doutrina, costume, frequentemente ritos) de uma relação do homem com algo que o transcende e a seu mundo, ou que abrange todo o mundo, que se desdobra dentro de uma tradição e de uma comunidade. É a realização de uma relação do homem com uma realidade verdadeira e suprema, seja ela compreendida da maneira que for (Deus, o Absoluto, Nirvana, Shûnyatâ, Tao). Tradição e comunidade são dimensões básicas para todas as grandes religiões: doutrina, costumes e ritos são suas funções básicas; transcendência (para cima ou para dentro, no espaço e/ou no tempo, como salvação, iluminação ou libertação) é sua preocupação básica (KÜNG, 1986, p. 8).

Trata-se de uma concepção onde tradição e comunidade, elementos essenciais da religião, perpassam a relação humanidade, transcendente, mistério e sagrado. A religião deve cumprir um compromisso coletivo e social, ou seja, é comum a toda uma sociedade ou grupo que adere e desenvolve todas as práticas e ritos ligados a ela. São coisas de grupo e constitui sua unidade. Está diretamente ligada à noção de comunidade em torno de uma instituição formando-se, assim, uma comunidade moral constituída pela mesma crença, mesma fé, com fiéis e sacerdotes. (KÜNG, 1999, p. 290) relembra que “nenhuma religião possui toda a verdade. Apenas Deus possui a verdade plena... Só o próprio Deus – qualquer que seja o seu nome – é a verdade”.

Ele também afirma que

[...] todas as religiões devem ser mais sensíveis às exigências do humano. Este patrimônio humano de todos os homens é um critério ético geral, válido para todas elas em seu conjunto. Mas as religiões também devem lembrar-se continuamente [...] de sua essência primitiva, que resplandece em suas origens, em seus escritos canônicos e em suas instituições básicas. Ao mesmo tempo, deverão estar muito atentas a seus críticos e reformadores, profetas e sábios, que lhes lembram constantemente as

infidelidades à sua verdadeira essência ou a sua traição (KÜNG, 1999, p. 280).

Para Küng, a verdadeira humanidade e a verdadeira religião se encontram em uma relação dialética: “A verdadeira humanidade é pressuposto para a verdadeira religião (...). A verdadeira religião é a realização da verdadeira humanidade” (KÜNG, 2004, p. 148). Compreende-se a relevância dos axiomas da humanidade, distintos aos aceitos pelos filósofos, juristas e políticos (KÜNG, 2004, p. 102).

Nessa compreensão, mesmo que separadas, considerar a igualdade na profissão de determinada religião, requerer autocompreensão para conceber relação com as demais. Por essa perspectiva as igrejas cristãs devem dialogar, buscando o ecumenismo em seu sentido original.

Além do limite etimológico da palavra, em sua origem grega, surge de *oikoumene*, que significava “mundo habitado em que coexistem diferentes povos, com diversidade de línguas e costumes” (NAVARRO, 1995, p. 10). Neste sentido, ecumenismo tem a ver com dimensões importantes para existência humana: o espaço onde se vive, onde se dá a relação da pessoa com a natureza, onde se tem consciência do mundo que existe como circunstância da vida humana. Na perspectiva religiosa, representa o diálogo entre as diferentes confissões cristãs, chamadas a dar “testemunho da vida e de fé, criando verdadeiras *koinonias*³ no interior do tecido social” (WOLFF, 2002, p 346).

No movimento ecumênico, busca-se a unidade do cristianismo, com base numa nova organização do catolicismo e sua relação com os irmãos separados, manifesto essencialmente nas virtudes, fé e caridade, condição indispensável ao reconhecimento das semelhanças que unem, sem deixar de considerar na tradição protestante as diferenças sociológicas, psicológicas, culturais e a hermenêutica bíblica.

Na obra *Teologia a caminho*, Küng (1999a) parte do conceito de paradigma entendido como modelo interpretativo ou modelo de compreensão para fazer uma nova leitura da história da teologia cristã e propor uma mudança de paradigma na sua “Teologia Ecumênica Crítica”: uma teologia que tem o presente mundo da experiência como horizonte e o evangelho como norma crítica. É uma teologia que tenta ser ao mesmo tempo católica (universal, e evangélica, e referenciada nas Escrituras), tradicional (com responsabilidade histórica), cristocêntrica, ecumênica e pastoral (preocupada com a vida). A ideia é ampliada mais adiante em sua obra Projeto para um *ethos* mundial, ao falar de uma “Teologia Ecumênica para a Paz”, uma teologia concreta e criativa ao serviço do entendimento entre as religiões e da paz entre os povos. (MUNÔZ, 2014)

3 Palavra grega que significa comunhão.

Enquanto o ecumenismo anseia pelo diálogo com diversidade da própria religião e suas diferentes manifestações, “O diálogo inter-religioso instaura a comunicação e o relacionamento entre fiéis de tradições religiosas diferentes, envolvendo partilha de vida, experiência e conhecimento.” (TEIXEIRA, 2007) Na revisão anterior, você havia sugerido inserir um parágrafo ou frase que indicasse a transição de um termo para outro.

Hans Küng faz pontual reflexão sobre a importância do diálogo inter-religioso como meio de estabelecer um contexto de paz por meio de uma atitude austera. Para ele há um caminho a ser trilhado para a sobrevivência global.

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 haverá de sobreviver, se não houver um ethos global, uma ética para o mundo inteiro. (2004, p. 280)

A convicção de Hans Küng de que não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre elas, é consonante entre teólogos de diversas linhas, o que requer equilibrar suas reais possibilidades de efetivação. Assim, é possível afirmar que a única alternativa entre as religiões é o necessário diálogo.

Há um ideal motivador do diálogo, a defesa da dignidade humana e a preservação da “casa comum”, o planeta, e presente nos valores de todas as tradições religiosas (abraâmicas, asiáticas ou indígenas), o equilíbrio entre o interesse por si mesmo e pelo outro (MUÑOZ 2014, *apud* GUIMARÃES, 2005, p. 17). O diálogo passa a ser um conceito central na reflexão teológica contemporânea. (Idem, p. 91)

O diálogo inter-religioso deve ser compreendido, assim, como um cenário marcado pelo diálogo fraterno entre diferentes crenças com aqueles que não têm uma pauta comum. Para os cristãos, esse diálogo inter-religioso se desenvolve a partir da crença em Jesus Cristo, de sua mensagem e seu projeto, cujos princípios constituem o que existe de mais essencial em todas as religiões: o amor, o respeito, a vida, a dignidade do ser humano.

3. PERFIL RELIGIOSO DOS ADOLESCENTES E JOVENS DO CENTRO EDUCACIONAL MARISTA SÃO JOSÉ E OS DESAFIOS PEDAGÓGICO-PASTORAIS.

Em 2005⁴, quando foram apresentados os primeiros resultados da pesquisa 4 A pesquisa Perfil da Juventude Brasileira, estudo quantitativo, realizado em áreas urbanas e rurais de todo Brasil, foi uma iniciativa do Projeto Juventude/Instituto Cidadania, retomou e ampliou temas e questões investigados pelo Núcleo de Opinião Pública da Fundação Perseu Abramo, relacionando aspectos diferentes da realidade dos jovens como suas práticas, valores e opiniões. Na qual destaca Regina Novaes no início do artigo *Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença?*,

Perfil da juventude brasileira da Fundação Perseu Abramo, que considerou diversidades geográficas e sociais, dentre tantos elementos divulgados, os dados sobre religião saltaram como um indicador importante e que merecia uma atenção especial, pois mostravam o interesse da juventude em discutir religião, para além da família e amigos, com a sociedade. Apontavam, ainda, a inserção da juventude nos grupos, em especial “os grupos da Igreja”, com participação nas celebrações (Missa ou Culto), nos quais os jovens revelam que veem o “temor de Deus”, como um dos mais importantes valores.

Mesmo com um movimento que fez surgir religiões voltadas exclusivamente para a juventude, por exemplo: Bola de Neve Church, Igreja da Comunidade Metropolitana do Brasil (ICM), *En-Hakkore* (Ministério jovem da Igreja Batista da Lagoinha), Universidades Renovadas, na Igreja Católica, além de seitas cristãs e não cristãs, as porcentagens relativas ao pertencimento dos jovens nas religiões acompanha o restante da população. A pesquisa *Perfil da Juventude Brasileira (2005)* ressalta que a população juvenil é composta de maioria de católicos somando 65% dos entrevistados, seguidos por 20% de jovens evangélicos e protestantes, que, juntos, significam menos de um quarto do total da juventude que participou da pesquisa. Os espíritas (kardecistas, umbandistas e candomblecistas) somam 3% do total de jovens. As outras religiões, ainda menos conhecidas, reúnem 2% da juventude.

Já, de acordo com dados do Censo de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população brasileira se declarou respectivamente ser: 64,9% católicos, 22,2% evangélicos, 8,1% sem religião e os adeptos da umbanda e do candomblé eram 0,3%. Destaque para a crescente dos jovens declarados sem religião, ou seja, os que têm fé sem vínculos religiosos institucionais.

Os dados apresentados pelos adolescentes e jovens estudantes do Centro Educacional Marista São José revelam uma diferença acentuada em relação a esses dois referenciais abordados anteriormente, uma vez que em nossa pesquisa dos entrevistados, 27% são católicos, (se considerarmos os que se dizem católicos e também frequentam outra religião ou igreja, temos 33%), os evangélicos são 33% e sem religião ou prática religiosa são 23%. Percebemos, portanto, uma minoria católica, diante da maioria evangélica e um considerável número de adolescentes e

onde analise alguns dados sobre religião presentes na pesquisa. Para ela “Ao lado de outros recortes, a religião pode ser vista como um dos aspectos que compõem o grande mosaico da grande diversidade da juventude brasileira. **Universo:** População de 15 a 24 anos, ambos os sexos e de todos os segmentos sociais, residente no território brasileiro – 34,1 milhões de jovens, ou 20,1% do total da população (Censo 2000 – IBGE). **Amostra:** Total de 3.501 entrevistas, distribuídas em 198 municípios.

jovens sem religião ou prática religiosa, ou seja, cerca de 1/4 dos entrevistados.

Esta realidade apresenta alguns desafios pedagógico-pastorais. Dos quais a ação pastoral deve considerar o cenário ecumênico e inter-religioso, primando pelo diálogo entre diferentes crenças e igrejas, potencializando e ampliando a atenção e defesa da dignidade humana, especialmente frente às ameaças e violências que tem raiz no sectarismo, perseguição étnica e intolerância.

Apresentar uma visão de mundo, aos jovens, ou tentar impor elementos, não é tão eficaz quanto dialogar, com eles, sobre aquilo que nos une e não o que nos afasta. Conhecer e entender a visão de mundo manifesta em sua dinâmica, oferece elementos essenciais a sua condição religiosa. Nessa perspectiva, as referências de valores religiosos são essenciais, pois acompanhados, os jovens, manterão seus raízes, principalmente diante das tensões da pós-modernidade, potencializadas com o maior acesso a informações e conhecimentos, “frequentemente hostil à religião, termina o processo de secularização até o secularismo sem religião.” (LIBANIO, 2004, p. 44)

Dentro de uma proposta educativo-evangelizadora acolhedora, na qual “Educamos pela solidariedade, sobretudo acolhendo, na mesma instituição escolar, crianças e jovens de diferentes contextos sociais e religiosos, assim como educandos desfavorecidos e marginalizados” (INSTITUTO DOS IRMÃOS MARISTAS, 2000, p. 63), necessitamos compreender o papel das religiões e sua influência na vida de nossos atendidos e assim, melhor desenvolver nossa ação pastoral e educativa, dentro de um processo de formação integral, na práxis da Missão Educativa Marista.

Outro elemento importante que nos apresenta a pesquisa é a referência familiar na prática religiosa ou na participação na comunidade de fé. A tradição religiosa daqueles que seguem as práticas religiosas aprendidas na infância, no interior da família, está deixando de ser uma realidade. Tal fato exige ver além das inquietações existenciais de uma vivência da fé persistente na turbulência própria da adolescência, mesmo não afetando diretamente as relações com a religião.

No questionário, foram identificados como *responsável 1* a figura feminina (mãe, avó, tia, irmã) e *responsável 2* a figura masculina (pai, avô, tio, irmão), para que os respondentes apontassem aquele/a que influencia no desenvolvimento da identidade religiosa. Ficou evidente que a maioria reconhece a figura feminina como a que mais influencia na prática religiosa familiar em comparação com a figura masculina, conforme quadro abaixo.

Pratica Religiosa		
Responsável 1		Responsável 2
47%	Católicos	27%
26%	Nenhuma Religião	25%
12%	Assembleia de Deus	5%
4%	Adventista	3%

Fonte: o autor – 2015.

Os dados nos permitem dizer que essa influência, determinada pela presença feminina na vida dos adolescentes e jovens, associada à responsabilidade, é fundamental para outras áreas, certamente sendo referência no processo de desenvolvimento integral do educando. A prática pedagógico-pastoral deve considerar que “o envolvimento da família também está associado à responsabilidade que vem assumindo em relação à vida escolar das crianças [adolescentes e jovens]”. (Grupo Marista, 2012, p. 123)

Os dados revelados pelos adolescentes e jovens nos permitem contrapor algumas análises precedentes em outros estudos, nos quais sobressai a ideia de que a religião não faz diferença para a complexa vida social contemporânea e que os jovens não carregam consigo valores profundos. Sobre a importância da religião, 86% dos entrevistados reconhecem que ela é muito importante, sendo que destes, 72% manifestam haver alguma importância, mesmo havendo 25% declarado sem prática religiosa. Esse resultado parece sinalizar que entre os estudantes existe um senso religioso caracterizado pelo desejo de experimentação. Regina Novaes (2005) afirma que são os jovens os que mais transitam entre vários pertencimentos em busca de vínculos sociais e espirituais. (p. 271).

Ao serem indagados se a Escola Marista os faz pessoas melhores 53% dos respondentes disseram que sim, destacando os valores maristas como principal referência em seu processo de formação. Dado que encontra respaldo na argumentação de Novaes (2005) ao constatar que a religião continua fazendo diferença para a juventude atual, haja vista o fato de que as instituições religiosas ainda produzem espaços de agregação social e de construção de identidades juvenis. Além do fato de serem as instituições religiosas apontadas como as mais confiáveis entre os jovens.

É diante desses contextos e desafios que nos mobilizamos para “ajudar os nossos educandos a viver de maneira positiva essa diversidade crescente nas nossas obras apostólicas, educamo-los para o diálogo e para a tolerância.” (INSTITUTO DOS IRMÃOS MARISTAS, 2000, p. 62) E para que isso se concretize e contemple a formação integral dos de nossos atendidos, é necessário olhar nossa prática a partir

da realidade deles, respeitando e considerando sua singularidade. E é por meio da educação evangelizadora, pautada nos valores cristãos, a essência da missão “Bons cristãos e virtuosos cidadãos”, será desenvolvida num ambiente o qual aceitação, respeito mútuo, fraternidade e espiritualidade marista em sua essência.

No questionário indagamos aos educandos se em algum momento eles se sentiram discriminados pelo fato de terem uma religião e onde sofreram essa discriminação. Dos respondentes, 85% assinalaram que “não”, no entanto, 15% (19 respondentes) assinalaram “sim”. Daqueles que já se sentiram discriminados por sua opção religiosa, nove estudantes, quase metade, sofreram discriminação na escola, inclusive por parte de seus professores. Esse dado nos alerta para necessidade, cada vez maior, de criar espaços legítimos para se discutir a questão religiosa entre adolescentes e jovens, “em se abrir ao diálogo respeitoso e ao acolhimento fraterno da diferença do outro, na qual a diferença é percebida como possibilidade de enriquecimentos dos significados da vida e do mundo”. (Grupo Marista, 2014, p. 75.)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reconhecendo a pluralidade de identidades e modos de ser dos adolescentes e jovens, o Projeto Educativo Marista considera as questões referentes à subjetividade, em especial a religiosidade. Portanto, ao analisar a escola marista sob a ótica dos cenários e teorizações contemporâneos passamos a compreendê-la como espaçotempo de educação evangelizadora, de produção e circulação de culturas, de elaboração/reelaboração de saberes e conhecimentos e de produção de sujeitos pautados nos valores cristãos. (Projeto Educativo do Brasil Marista, 2010, p. 53)

A atual conjuntura nos convoca a debruçar sobre conceitos que, além de nos desafiar, influenciam sobre as formas de ver, pensar e praticar a educação em nossos espaços educativos. A compreensão do perfil religioso de nosso ambiente educativo é fundamental para respeitar e valorizar a liberdade e riqueza das tradições religiosas dos educandos, apontando a necessidade e as possibilidades para abertura de diálogo e respeito entre educandos e comunidade educativa.

É diante desses contextos e desafios que nos mobilizamos em “ajudar os nossos educandos a viver de maneira positiva essa diversidade crescente nas nossas obras apostólicas, educamo-los para o diálogo e para a tolerância.” (INSTITUTO DOS IRMÃOS MARISTAS, 2000, p.62) E para que isso se concretize e contemple a formação integral dos de nossos atendidos, é necessário olhar nossa prática a partir da realidade destes, respeitando e considerando sua singularidade, através da educação, nossa missão, que é essencialmente “Tornar Jesus Cristo conhecido e amado”, será desenvolvida num ambiente de aceitação, respeito mútuo e fraternidade,

expressões concretas da espiritualidade marista em sua essência.

Os elementos destacados e analisados da pesquisa, além fazer refletir a importância de conceber as ações pastorais a partir de um olhar ecumênico e de diálogo inter-religioso, assinalam que nossas atitudes estão fundamentadas na essência da Missão Educativa Marista. No contexto social e frente à diversidade cultural e religiosa que circundam nossas unidades maristas, somos constantemente interpelados a responder, com eficácia, às exigências do agir pastoral desse universo plural. Nos fez perceber que a cada passo dado, se descobre que há muito a caminhar.

Os dados aqui apresentados e os demais apontados pela investigação, apontam desafios que devem ser pautados na multi-culturalidade religiosa, os quais necessitam de discernimento com foco nas tradições e valores, em vista da convivência cidadã dos sujeitos, e nas crenças que permeiam a comunidade como um todo. Compreensão de uma educação para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, que garanta o respeito e aproximação, sem interferência no comportamento ou tradições.

Evidencia, ainda, a necessidade de conhecimento a respeito da cultura religiosa dos agentes envolvidos nos processos pedagógico-pastorais, fundamentado em fontes consistentes, em vista de uma formação qualificada sobre a antropologia das religiões.

Por fim, as reflexões apresentadas nesse artigo não esgotam o entendimento sobre religião, ecumenismo, diálogo inter-religioso e Missão Educativa Marista. Antes, afirmam a necessidade de abordar e aprofundar aspectos centrais, tão importantes quanto os aqui apresentados, na busca de diálogo cada vez mais intenso e autêntico pautado nos valores cristãos e na dignidade humana.

REFERÊNCIAS

ABRAMO, Helena. Wendel. *Condição juvenil no Brasil contemporâneo*. In: ABRAMO, Helena. Wendel; BRANCO, Pedro Paulo. (Orgs.) **Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

ALTEMEYER JR, Fernando. **Ecumenismo em Atos**. In Revista Vida Pastoral, São Paulo: Paulus, p. 17-22, julho-Agosto de 2001. Disponível em: < <http://www.vidapastoral.com.br/artigos/ecumenismo-e-dialogo-interreligioso/ecumenismo-em-atos/> > Acesso em 28 de junho de 2015.

BRASIL. **Estatuto da criança e do adolescente**: Lei federal nº 8069, de 13 de julho de 1990. Brasília, 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/leis/L8069.htm> Acesso em 05 de julho de 2014.

_____. **Estatuto da juventude**: Lei federal nº 12.852, de 05 de agosto de 2013. Brasília, 2013. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-

2014/2013/.../L12852.htm> Acesso em 05 de julho de 2014.

CASTRO, Mary Garcia e ABRAMOVAY, Miriam. **Juventudes no Brasil – Vulnerabilidades negativas e positivas, desafiando enfoques de políticas públicas.** In: Família, sociedade e subjetividades – Uma perspectiva multidisciplinar. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MOURA, Dom José Alberto. CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Comissões Episcopais. **Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso**, Brasília, 2010. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/comissoes-episcopais/ecumenismo/2774-ecumenismo-e-dialogo-interreligioso>> Acesso em 05 de julho de 2014.

CRAWFORD, R. **O que é Religião?** São Paulo: Vozes, 2005.

FREITAS, Maria V. (Org.). **Juventude e adolescência no Brasil: referências conceituais.** São Paulo: Ação Educativa, 2005.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Um mundo novo é possível.** São Leopoldo, Sinodal, 2004.

KÜNG, Hans. **Introdução: o debate sobre o conceito de religião.** *Concilium*, Petrópolis, v. 22, n. 203, p. 5-10, 1986.

_____. **Teologia a caminho: Fundamentação para o diálogo ecumênico.** São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. **Religiões do mundo. Em busca dos pontos comuns.** Campinas: Verus Editora, 2004.

INSTITUTO DOS IRMÃOS MARISTAS. Comissão Interprovincial de Educação Marista (1995-1998). **Missão educativa Marista: um projeto para nosso tempo.** [tradução Manoel Alves, Ricardo Tescarolo]. 3. ed. São Paulo : SIMAR, 2003.

LIBANIO, João Batista. **Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MUÑOZ, Manuel Alfonso Díaz. **Religião e multiculturalidade: o diálogo, categoria central na teologia contemporânea.** In: Revista de Educação do Cogeime – Ano 23 – n. 44 – janeiro/junho 2014. Disponível em DOI: <http://dx.doi.org/10.15599/0104-4834/cogeime.v23n44p85-101>.

NAVARRO, Juan Bosch. **Para compreender o Ecumenismo.** São Paulo: Loyola, 1995.

NOVAES, Regina. **Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença?** In: ABRAMO, Helena Wendel. BRANCO, Pedro Paulo Martoni. Retratos

da juventude brasileira – análise de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania, Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

TEIXEIRA, Faustino. **O diálogo entre as religiões**. In Revista Vida Pastoral, São Paulo: Paulus, p. 3-10, julho-Agosto de 2007. Disponível em: <http://vidapastoral.com.br/edicao/255/o-dialogo-entre-as-religioes/>

WOLFF, Elias. **Caminhos do ecumenismo no Brasil**. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

Mitopoética e Educação em Tolkien

Diego Klautau¹

RESUMO

Este trabalho investiga as relações entre literatura, religião e educação na obra do escritor inglês J.R.R. Tolkien (1892-1973). Mais conhecido pelos romances O Hobbit (1937) e O Senhor dos Anéis (1954), Tolkien foi professor de anglo-saxão na universidade de Oxford de 1925 a 1959, período no qual publicou diversos artigos, ensaios e pesquisas que continham aspectos filológicos, filosóficos, literários e teológicos. O objetivo deste trabalho é demonstrar as relações entre esses aspectos e daí apenas indicar, nos limites adequados a esta comunicação, a presença de uma proposta pedagógica, nos moldes clássicos e medievais (paidéia cristã) subjacente aos estudos do professor inglês. A metodologia é a revisão bibliográfica de três obras do autor, especificando alguns conceitos essenciais para evidenciar essa indicação de uma proposta pedagógica. Em primeiro lugar, a tradução com estudos do poema medieval (século XIV) Sir Gawain and the Green Knight, publicada em 1925, que apresenta uma reflexão da função da imaginação e da narrativa como propedêutica para a investigação filosófica e teológica (a importância da lei moral na cavalaria); em segundo lugar, a tradução com estudos do poema medieval Beowulf, datado do século VIII d.C., publicada em 1936, que apresenta uma hermenêutica em busca dos significados perenes do poema e que trata da experiência do herói virtuoso diante da contingência e da morte; por fim, o ensaio On Fairy-Stories, apresentado em 1939 como conferência, que aborda expressamente as relações entre literatura, filologia, filosofia e teologia, configurando uma sistematização de várias conclusões do autor, inclusive do sucesso de seu primeiro romance (O Hobbit), lançado dois anos antes. Assim, com os resultados obtidos com este trabalho, é possível perceber essa interface entre religião, educação e literatura nas obras de Tolkien, que segue a tradição do cristianismo medieval, que circula ora pela patrística (paidéia), ora pela tradição aristotélica-tomista. De qualquer modo, a originalidade do autor reside em dois aspectos: primeiro, na composição narrativa (mitopoética) como atividade artística que possibilita a descoberta pessoal de valores, conforme as investigações de Alfonso López Quintás (1928), que entende a formação da imaginação como propedêutica para a formação moral como estudo de filosofia; e segundo, na recuperação da concepção narrativa de pessoa, termo cunhado por Alasdair MacIntyre (1929), que exige como fundamento de uma proposta pedagógica com base na lei moral, uma atenção às investigações das experiências pessoais enquanto consciência de uma narrativa que, ainda que singular, está sendo escrita numa tessitura coletiva e contextual, ao mesmo tempo em que busca uma realização que toca nos universais, para além do tempo e do espaço, da natureza humana. Essa tensão entre o particular e o universal é vivida na produção de enredos, na literatura e na mitopoética.

Palavras-chave: Mitopoética, Educação, Tolkien.

¹ Pós-doutorando em Ciências da Religião pela PUC-SP.

INTRODUÇÃO.

Os trabalhos de J.R.R. Tolkien confluem em certa visão de mundo que preserva determinada tradição filosófica que sustenta uma concepção de homem e de educação. Neste texto investigaremos três conceitos fundamentais que são indicações para uma proposta pedagógica alinhada nessa tradição. Em *Sir Gawain and the Green Knight* existe a discussão sobre a lei moral; em *Beowulf* encontramos a teoria, ou dogma, da coragem; e por fim em *On Fairy-Stories* delimitamos a proposta da subcriação. A partir destes três conceitos podemos indicar uma possível sistematização de uma educação aos moldes da filosofia clássica e cristã que dialogam com autores contemporâneos.

1. *SIR GAWAIN E A LEI MORAL.*

O poema *Sir Gawain and the Green Knight* é datado de fins do século XIV, escrito na Inglaterra, de autoria anônima. Pertencente ao ciclo temático arturiano, a narrativa mostra as aventuras de Sir Gawain, ou Dom Galvão, para cumprir uma promessa e defender sua honra e a corte de seu rei. Para tal, o cavaleiro deve enfrentar os perigos da feiticeira Morgana, irmã de Artur, as tentações do amor cortês e adúltero e vencer seu próprio orgulho, assumindo a tradição da Igreja e a fé como únicas armas diante dos jogos, ilusões e máscaras nos quais foi enredado. O então professor da Universidade de Leeds, J.R.R. Tolkien, filólogo e escritor, publicou uma tradução do poema, para o inglês moderno, em 1925. Nessa publicação, Tolkien indica o valor da literatura arturiana na reflexão sobre a moralidade, dentro da perspectiva de formação da nobreza inglesa medieval.

De fato, as relações entre poesia e literatura com a filosofia moral já são expostas por Aristóteles, em seu livro *Arte Poética*, no qual afirma que a produção da imaginação (em grego *phantasia*) em forma de literatura é um acesso mais próximo à filosofia do que a história, porque uma trata dos universais da natureza humana enquanto a outra trata dos acontecimentos de sujeitos particulares. Assim, percebendo a importância das imagens como pontes entre os dados dos sentidos e a formulação de conceitos como descrições definidoras de equivalentes à seres, processos, dimensões ou coisas existentes na realidade, Aristóteles estabelece que as narrativas presentes nas tragédias gregas ou nos épicos clássicos (os mitos), são de fato uma porta de entrada para uma especulação mais exigente dos fundamentos da estrutura da realidade, assim como da natureza humana e sua moralidade.

Durante a idade média, as narrativas dos cavaleiros da tábua redonda retomam essa perspectiva, criando uma cultura cortesã que lentamente estabelece sua independência da produção artística dos temas sacros e religiosos dos mosteiros e catedrais. Nestas jornadas, a cultura cristã é inegável, mas a presença de elementos pagãos e mundanos são nítidos nas travessias dos companheiros guerreiros do Rei Artur. Ao mesmo tempo, a filosofia se desenvolve nas universidades recém-criadas, no ambiente das cidades, onde uma primeira grande expansão do renascimento comercial e urbano promove os burgueses, mercadores e artesãos, numa efervescência que exige uma sistematização de saberes para atividades mercantis e burocráticas.

É neste contexto o poema *Sir Gawain* é escrito. Quando analisa o poema, Tolkien afirma que o autor descreve os dilemas de consciência do cavaleiro usando o conceito de lei moral, pois na narrativa do poema existem: *lines which place the moral law higher than the laws of "courtesy", and explicitly reject, and make Gawain reject, adultery as part of courtesy possible to a perfect knight*". (TOLKIEN, 1997, p. 91).

A discussão sobre a lei moral é elaborada por São Tomás de Aquino no século XIII, na *Suma Teológica*. Para o escolástico, a lei moral é dividida em três partes, sendo a lei natural resultado da racionalidade natural do homem, com a capacidade de discernir a posição do homem na estrutura da realidade e assim estabelecer uma correta moralidade diante de si mesmo, dos outros homens e da transcendência. Além disso, a parte revelada da lei antiga, presente no Antigo Testamento, e da lei nova, trazida por Jesus Cristo e relatada no Novo Testamento, completam a lei moral. Nesse sentido, a lei moral é superior a leis meramente convencionais, porque diz respeito à essência do homem, e por isso é maior do que as leis da cortesia, derivadas dessa cultura dos nobres, que muitas vezes admitia ou mesmo exigia o adultério como elemento necessário para a realização do amor. A noção de virtude, o hábito bom que desenvolve a natureza, deve ser maior do que a convenção social.

Assim, ao avaliar *Sir Gawain* como um poema moral, Tolkien recupera as relações entre literatura e filosofia para estabelecer uma interface na educação, entendida como formação moral do homem conforme o desenvolvimento das virtudes para a realização da sua natureza. O atravessamento dos desafios do cavaleiro reflete os atos virtuosos que são exigidos para a conformidade com a lei moral, sendo a imaginação uma ponte essencial para essa compreensão das virtudes enquanto universais na natureza humana.

2. *BEOWULF* E A TEORIA DA CORAGEM.

Em 1936, já como professor de anglo-saxão na universidade de Oxford, Tolkien publica uma tradução e um longo estudo sobre o poema *Beowulf*. Datado do século VIII d.C., escrito também na Inglaterra, a narrativa sobre o herói que dá o nome ao poema acontece entre os povos da Escandinávia, onde o reino de Hrotgar é atacado por um monstro chamado Grendel. Somente Beowulf consegue eliminar a ameaça e destruir a mãe do inimigo, ainda mais terrível do que o filho, e se tornar herdeiro do rei. Anos depois, já assumida a realeza, o guerreiro nórdico enfrenta um grande dragão despertado pelo roubo de seu covil e, ainda que conseguindo matar a fera, tomba mortalmente em batalha.

Muito diferente do contexto da matéria arturiana, o poema possui uma ambientação das terras geladas e das navegações terríveis dos vikings. Ainda mantendo uma estrutura que dialoga com a imaginação bíblica, pois traz Grendel como descendente amaldiçoado de Caim e faz de Hrotgar um rei monoteísta ao estilo dos reis do Antigo Testamento, o poema exulta as virtudes guerreiras ainda sem o refinamento da ética da cavalaria cristã. Um mundo muito seco e frio cujo herói é o explicitamente mais forte, que se impõe pela brutalidade e pela jactância. É neste ambiente que a mistura de elementos bíblicos com o ideal de guerreiro viking se apresenta como o diferencial que Tolkien estuda. É nesta perspectiva que encontramos o segundo conceito importante em nossa investigação: a teoria da coragem.

So regarded Beowulf is, of course, an historical document of the first order for the study of the mood and thought of the period and one perhaps too little used for the purpose by professed historians. But it is the mood of the author, the essential cast of his imaginative apprehension of the world, that is my concern, not history for its own sake; I am interested in that time of fusion only as it may help us to understand the poem. And in the poem I think we may observe not confusion, a half-hearted or a muddled business, but a fusion that has occurred at a given point of contact between old and new, a product of thought and deep emotion. One of the most potent elements in that fusion is the Northern courage: the theory of courage, which is the great contribution of early Northern literature (TOLKIEN, 1997, p. 20)

É justamente esse ponto de contato, essa fusão entre o novo e o velho, que interessa a Tolkien, que entende esse processo não como resultado de uma confusão de um autor dividido entre o paganismo e o cristianismo, ou mesmo uma tentativa leviana de colocar sob a égide da bíblia uma narrativa pagã, mas sim como uma descrição verdadeira de uma apreensão imaginativa do mundo, esse espírito que

tenta preservar elementos válidos da cultura viking ao mesmo tempo que exulta com a consonância de uma prefiguração de Cristo aos moldes dos reis e juízes do Antigo Testamento.

Em termos de educação, essa forma de leitura que possibilita a compreensão do espírito da narrativa como fundamento para uma descoberta pessoal de valores é desenvolvida por Alfonso López Quintás. Em sua obra *Inteligência Criativa*, o educador e filósofo espanhol contemporâneo destaca o conceito de experiências reversíveis, que são situações, cenas, diálogos descritos nas obras literárias que servem como ponto de partida para que o leitor possa se colocar no lugar do protagonista em questão, simulando em sua imaginação os mesmos dilemas, contradições, sentimentos e motivações que estão presentes na literatura.

É a partir daí que os valores, entendidos como realidades objetivas compostas por um conceito (descrição da realidade) juntamente com uma vivência que traz consigo uma carga afetiva, podem ser investigados tanto na narrativa quanto na experiência do leitor, estabelecendo assim uma investigação livre e autônoma acerca da moralidade e das possibilidades universais da natureza humana. Este processo faz parte do chamado método lúdico-ambital.

Assim, no caso específico da leitura que Tolkien faz de *Beowulf*, encontramos a teoria da coragem nórdica, que faz referência às virtudes² clássicas, presentes tanto em Aristóteles quanto na lei moral tomista, sendo uma das virtudes cardeais, conhecida também como fortaleza ou perseverança. Segundo Tolkien, o poema viking revela a característica da cultura pagã nórdica, que entende a realização plena do homem quando este sustenta a defesa de seu valor diante da morte inescapável. É somente quando enfrenta o fim inevitável, como o rei Beowulf fez ao enfrentar o dragão, um monstro que o herói não poderia vencer, que o homem pode encontrar sua verdadeira grandeza, especialmente quando deve proteger seu reino.

Já no mito das valquírias, as filhas de Odin, rei dos deuses, que recolhem os guerreiros honrados tombados em batalha para que se juntem no *Valhalla*, o palácio dos deuses, podemos perceber a valorização da resistência final, assim como nos traços mitológicos do *Ragnarok*, o crepúsculo dos deuses, que revelam que nem mesmo os deuses resistirão ao fim dos tempos, e os homens honrados poderão cair ao lado de seus protetores na destruição derradeira. Tal experiência reversível, como ápice da virtude cardinal da coragem, pode ser encontrada em chave analógica no drama de Cristo ao enfrentar a cruz, na crença da Ilha dos bem-aventurados gregos ou dos campos elísios romanos.

2 As relações entre valor e virtude variam entre os especialistas. Neste momento, adotamos as terminologias como equivalentes em termos conceituais e afetivos, fazendo uma distinção operativa do valor como conteúdo presente na consciência e virtude como o hábito, a prática concreta e constante do valor.

3. ON FAIRY-STORIES E A FANTASIA

Finalmente, para encerrarmos esta investigação sobre indícios de uma proposta pedagógica subjacente ao pensamento de Tolkien, analisamos o conceito de subcriação proposto no ensaio de 1939, *On Fairy-Stories*, onde o autor demonstra as relações históricas, literárias, filosóficas e teológicas das chamadas histórias de fadas³.

Tolkien define histórias de fadas como uma subcriação, uma narrativa ficcional que faz referência analógica ao mundo, ao cosmos e as coisas existentes como a Criação divina. Mesmo permeada de lendas e criaturas sobrenaturais, a subcriação é o meio pelo qual os homens podem exercitar a arte poética, essa capacidade de construir mundos secundários que ficam no imaginário da humanidade, se propagando através das narrativas fantásticas, míticas, religiosas e nos contos populares. Independente de uma possível origem real, histórica e factual, as narrativas fantásticas trazem elementos universais da natureza humana que possibilitam uma contemplação da moralidade, da ordem no mundo e das realizações do homem, a partir da adesão da vontade e da inteligência do homem à essa narrativa, processo o qual Tolkien denomina de crença secundária. Dessa, a subcriação, também chamada de mitopoética (fabricação de mitos), é uma forma de reflexão sobre o significado da vida humana, do seu lugar na estrutura da realidade e os limites morais de sua natureza.

Em termos de educação, essa concepção dialoga com as definições aristotélicas e com o método de López Quintás, postulando uma interface entre literatura, filosofia, história e teologia. De fato, Tolkien afirma que a motivação da prática da mitopoética é a necessidade do homem de explorar os confins do tempo e do espaço e o desejo de comunhão com os seres vivos, sendo esta motivação um pilar tanto para a inteligência e a ciência quanto para a ética e a política. São justamente estes dois pontos, conhecer a realidade e a comunhão os outros, que o filósofo Alasdair MacIntyre estabelece como base para sua proposta de filosofia moral que se insere na tradição aristotélica. Em seu livro *Depois da Virtude*, MacIntyre apresenta a concepção narrativa da pessoa, que serve para uma recuperação dos significados da ética no mundo contemporâneo.

Em primeiro lugar, somente com a compreensão da natureza humana conforme a teoria da essência e finalidade (*télos*), é possível construir o debate ético depois das tentativas frustradas do iluminismo e do emotivismo de fundamentar juízos e valores morais sem a concepção de uma natureza que passe de um estado

3 Como no inglês existe a diferença entre *tale*, *story* e *history* (literalmente conto, história e história) preferimos manter a tradução como história, mesmo a palavra estando em desuso no Brasil.

bruto de moralidade (em potência) para um estado de aperfeiçoamento contínuo (em ato), através da prática das virtudes morais. Assim, discutir a estrutura da realidade é procurar a posição do homem, os limites de seu conhecimento e o propósito (*télos*) de sua natureza.

Em segundo lugar, a concepção de narrativa engendra a dimensão contextual (histórica e social), na qual a preocupação com o coletivo, com o bem comum, é um dado essencial da natureza humana. Com efeito, a concepção narrativa de pessoa como base para a filosofia moral subjacente a uma proposta pedagógica entende que a presença de uma estrutura de finalidade nas narrativas (onde sempre existe uma composição de começo, meio e fim) nas diversas culturas humanas, mitologias, tradições religiosas, revela algo acerca da compreensão do homem dos confins do tempo e do espaço, da mesma forma que a constatação de que ninguém vive uma narrativa sozinho, sendo a comunhão com os outros seres vivos uma inescapável característica do homem. Esta perspectiva é consonante com a teoria mitopoética tolkieniana.

CONCLUSÃO

A partir dos limites desta comunicação, o objetivo é evidente nos indícios de lei moral, teoria da coragem e subcriação, pois estes conceitos refletem a presença de uma proposta pedagógica espalhadas nas obras de Tolkien. Ao avaliar seus escritos científicos e teóricos em filologia, literatura, filosofia e teologia, podemos encontrar no escritor britânico uma possibilidade de sistematização de uma educação que se insere na tradição aristotélica-tomista e que dialoga com os autores contemporâneos MacIntyre e López Quintás.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução e notas SOUSA, Eudoro de. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1986.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Bauru: EDUSC, 2001.

QUINTÁS, Afonso López. **Inteligência criativa: descoberta pessoal de valores**. São Paulo: Paulinas, 2004.

TOLKIEN, J.R.R. **The Monsters & the Critics and other Essays**. London: Harper Collins Publishers, 1997.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2002.

O Ensino Religioso para além da legislação: uma defesa acadêmica.

Fábio Ferreira dos Santos da Silva¹

RESUMO

Este trabalho está inserido no âmbito das discussões acadêmicas acerca do Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil. Busca lançar argumentos de caráter acadêmico, através dos quais fiquem evidentes algumas razões que legitimam esta disciplina como um componente curricular indispensável para o processo educativo dos brasileiros. Tal defesa diz respeito a um Ensino Religioso que apresente três características essenciais e inegociáveis: conteúdos e métodos de base acadêmico-científica; não confessionalidade; não proselitismo. Ou seja, trata-se de uma tentativa de equiparar este componente curricular aos demais que formam a base nacional comum do Ensino Fundamental, sem recorrer aos já conhecidos dispositivos legais que norteiam e, de certa forma, desnorteiam as diferentes ações dos sistemas de ensino pelo país. Assim, este artigo quer dar conta da seguinte pergunta: Dispensados os dispositivos legais, que argumentos podem ser usados pela academia para avalizar a inclusão do Ensino Religioso ao lado dos outros componentes curriculares do Ensino Fundamental? Ver-se-á, ao final, que a contribuição das religiões para a formação cultural e política do país, a convivência histórica entre os pensamentos religioso e científico e a diversidade religiosa brasileira, legitimam, ao lado de outras razões, a inclusão do Ensino Religioso nas redes públicas do Brasil.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Diversidade Religiosa; Defesa Acadêmica.

INTRODUÇÃO

Em meio aos impasses em torno da legitimidade do Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil, pesquisadores de diferentes áreas se debruçaram sobre tais questões e elaboraram diversos diagnósticos e pareceres, nos quais expuseram também as suas teses.² Este texto é uma tentativa de contribuição para esse esforço acadêmico que vem sendo feito já há algum tempo, e toma como tripé essencial ao ER os conteúdos e métodos de base acadêmico-científica, a não confessionalidade e

1 Mestre em Ciências das Religiões pela UFPB. Professor na Rede Municipal de Maceió. (E-mail: brahza@hotmail.com)

2 Exemplo disso é a obra *Religião & educação: da ciência da religião ao ensino religioso*, de Afonso Maria Ligorio Soares.

o não proselitismo.

Buscando evidenciar a legitimidade da supracitada disciplina no ensino público, serão evocados respectivamente os seguintes argumentos: implausibilidade da alegação de foro íntimo; convivência histórica entre os pensamentos religioso e científico; participação das religiões na formação da cultura brasileira; diversidade religiosa do Brasil; relações entre o Estado Brasileiro e as religiões; a contribuição das religiões na elaboração de visões de mundo; a maioria absoluta dos brasileiros declara ter alguma religião.

1. IMPLAUSIBILIDADE DO ARGUMENTO DE FORO ÍNTIMO

Segundo um dizer popular, religião não se discute, pois é uma questão de foro íntimo. No entanto, se foro íntimo for entendido como algo localizado “no íntimo da consciência de cada um” (FISCHMANN, 2006), certamente a religião não estará aí incluída completamente. Tanto é assim que para se estudar academicamente as religiões, é necessário partir-se “das objetivações da experiência religiosa (os mitos, os símbolos, os ritos etc.), para poder remontar destas à consciência que as produz” (GRECO, 2009, p.30). Se assim não fosse, se tivéssemos que, de alguma forma, tentar estudar o dado religioso na consciência dos religiosos, seria uma batalha fadada à derrota. Por isso é que “o Sagrado nas religiões é sempre um sagrado-vivido” (GRECO, 2009, p.29), não apenas no âmbito interno, mas, também, externo ao praticante.

Assim, não é de todo correto se afirmar que o catolicismo ou o candomblé são realidades internas a seus adeptos. E por que não é correto? Porque quando um judeu está diante de um crucifixo numa repartição pública ou no pescoço de uma freira que caminha pela rua, e quando um evangélico vê os fios de conta de um babalorixá vestido de branco que está ao seu lado num transporte coletivo, aquilo que principiou como uma convicção, passa ao estágio de linguagem simbólica, evocando visões de mundo e suscitando naquele que observa, um sem número de reações, desde as preconceituosas e violentas até as acolhedoras.

E no espaço público brasileiro, onde quer que estejamos, os símbolos religiosos estão aos bocados sendo lançados sobre nós, independente do que pensemos a respeito. Então, é dever do Estado zelar para que as novas gerações aprendam a lidar com a diversidade e a pluralidade simbólica do campo religioso de nosso país. Portanto, é, sim, atribuição do Ensino Religioso, possibilitar aos estudantes o desenvolvimento de pensamentos e atitudes críticas e democráticas diante do arcabouço simbólico das religiões, que é exposto por seus adeptos no

viver cotidiano, junto aos demais cidadãos de sua escola, rua e cidade.

2. A CONVIVÊNCIA HISTÓRICA ENTRE O PENSAMENTO RELIGIOSO E O CIENTÍFICO

Já vai longe o contexto em que Sigmund Freud escreveu *O futuro de uma ilusão*, onde expôs sua tese de que a religião e o pensar religioso seriam superados pelo pensamento científico, como se as duas formas de pensar fossem antagônicas e irreconciliáveis, como se o fato de ser um “católico convicto” (LARA, 1986, p.35) tivesse impedido René Descartes de se tornar um dos pioneiros do pensamento científico moderno. Hoje, depois de amplamente disseminadas pelo mundo a racionalidade científica e as obras que a ciência é capaz de gerar, continuamos a ver, simultaneamente, multidões de pessoas com pensamentos e práticas religiosas.

Embora haja, de fato, um movimento neoateísta, antirreligioso e antissobrenaturalista liderado por cientistas como Richard Dawkins, parece ponto consensual que em nada o cenário religioso ocidental se parece com a paisagem racionalista e antirreligiosa que previu ou profetizou o famoso psicanalista. Ou seja, o mesmo dedo que desliza no iPad, faz o sinal da cruz, os mesmos olhos que leem com rigor textos de epistemologia, se lançam devotamente sobre o Tripitaka.

3. PARTICIPAÇÃO DAS RELIGIÕES NA FORMAÇÃO DA CULTURA BRASILEIRA

Entende-se aqui por cultura, uma forma particular de um povo se vê e se comportar diante de si mesmo e do mundo. As religiões, como espaços de formação moral, ética e estética, educam seus adeptos para assumirem determinados comportamentos na sociedade, diante de situações como morte, casamento, doença, acidentes, pobreza, diferença étnica, concentração de riqueza, estupro, aborto, determinados dias do ano e da semana. Assim, cada brasileiro e brasileira, ao lado das regras de convivência de origem constitucional, dão vida a práticas sociais religiosamente orientadas.

Entre nós a religião católica tem uma hegemonia nessa questão cultural. Atestam isso a língua que falamos – ensinada primordialmente durante a catequese –, a presença marcante e massiva de edificações religiosas e civis da Igreja Católica por todo o país, o calendário civil cheio de feriados e datas comemorativas de

origem católica, além de a maioria dos brasileiros que se declaram adeptos dessa denominação cristã e, portanto, de sua visão de mundo.

Por seu turno, sabe-se que tanto a capoeira, como o samba e algumas comidas a exemplo do acarajé e do abará, tiveram nas religiões de matriz africana seus espaços originais de criação e/ou difusão. No que se refere aos chamados evangélicos e protestantes, estes têm aumentado sua influência no mercado midiático, fonográfico e literário, para atender a uma demanda que vem aumentando a cada dia.

Outro fato cultural marcante em todo o Brasil são os mais diversos sincretismos religiosos.

4. DIVERSIDADE RELIGIOSA DO BRASIL

O campo religioso brasileiro é diversificado, a despeito das grandes discrepâncias entre o número de adeptos de cada grupo religioso³. Essa diversificação se deve aos distintos grupos populacionais que deram origem ao nosso povo – vindos e trazidos primordialmente da Europa e da África, depois do Norte da própria América e ainda da Ásia – que trouxeram consigo suas práticas religiosas.

Não se pode entender suficientemente bem os conflitos que aqui foram vivenciados entre indígenas, africanos e portugueses, e depois entre imigrantes estadunidenses e uma parcela dos brasileiros, sem levar em conta a questão da diversidade religiosa. Do mesmo modo, nos dias de hoje, isto que SANCHEZ (2010, p.103) chama acertadamente de “riqueza da diversidade”, é a origem de diversos conflitos entre brasileiros que não reconhecem tal diversidade como “riqueza”, mas como algo ruim, pernicioso, que precisa ser superado por uma situação posterior, na qual só um credo permaneça ou todos desapareçam.

5. RELAÇÕES ENTRE O ESTADO BRASILEIRO E AS RELIGIÕES

Quando estudantes do Fundamental I são apresentados pela primeira vez aos conteúdos sobre os primórdios do Brasil, uma das gravuras do livro didático que mais chama a atenção deles é a que retrata a vela dos navios portugueses, marcada pelo símbolo da cruz. *Por que a cruz está ali?*, perguntam as crianças, curiosas. E desde então esses estudantes veem o passo a passo da relação do estado brasileiro – não mais o português – com a Igreja Católica, com as religiões dos povos conquistados – indígenas e africanos –, e com os agentes religiosos das instituições protestantes que chegam durante o século XIX.

³ Ver Censo Demográfico de 2010.

Hoje em dia, mais de 85% dos brasileiros se declararam cristãos⁴ – entre católicos e evangélicos –, demonstrando a ampla maioria numérica da religiosidade cristã sobre as demais. Assim, caso não haja uma atitude de zelo do Estado, para com a defesa da laicidade constitucional nos espaços públicos – como o ensino público –, é possível que, de maneira inconstitucional e antiética, essa maioria numérica se converta em imposição política e religiosa, em detrimento dos direitos daquele que adota uma prática religiosa numericamente inexpressiva diante da prática cristã. É o caso do acordo bilateral entre o estado brasileiro e o Vaticano, que tem gerado muitos debates e uma ADI ainda não julgada.

6. CONTRIBUIÇÃO DAS RELIGIÕES NA ELABORAÇÃO DE VISÕES DE MUNDO

Embora o conhecimento científico esteja aumentando a cada dia, os saberes das religiões ainda continuam a formar as visões de mundo de muitas pessoas. Na busca por explicações sobre o mundo e a existência, ainda hoje as crenças religiosas não ficam atrás dos conhecimentos científicos. Se isso será uma realidade amanhã, não nos compete organizar o ensino público em função dessa perspectiva ou, por que não dizer, profecia científicista.

Daí que ajudar o jovem estudante “em sua tarefa de desvendar o mundo” (MENEGETTI, 2003 p.92) é instrumentalizá-lo teoricamente para que seja capaz de identificar as motivações e os interesses religiosos que por ventura subjazem às mais diversas ações de grupos políticos e da sociedade civil em nosso país. Pois as visões de mundo de origem religiosa têm patrocinado muitas ações intolerantes frente ao diferente, ao tempo em que influenciam também gestos de solidariedade e tolerância.

Portanto, o fato de existir visões de mundo de caráter religioso presentes em nosso país, gerando conflitos de interesses e influenciando a dinâmica social como um todo, exige que o ensino público dê uma resposta a altura desse desafio. É preciso se dizer claramente que são os livros sagrados, os ritos e os mitos religiosos que orientam, em grande medida, as ações cotidianas de milhões de brasileiros, e não os livros científicos sobre genética, economia e arquitetura. Não levar isso em conta é um déficit epistemológico na busca acadêmica pelo desvendamento do que seja o Brasil de hoje.

7. A MAIORIA ABSOLUTA DOS BRASILEIROS DECLARA TER ALGUMA

⁴ Ibidem.

RELIGIÃO

Se uma maioria religiosa não deve, de fato, impor suas visões de mundo sobre uma minoria não religiosa, esta não deve, por sua vez, pretender que o estado brasileiro desconsidere as estatísticas populacionais acerca da religião dos brasileiros e suas respectivas implicações.

Ora, diante de um quadro em que mais de 90% da população se declara portadora de alguma religião⁵, é dever dos gestores públicos criar mecanismos jurídicos e políticos, não para beneficiar ou difundir uma ou outra crença religiosa, mas para assegurar a justiça na relação entre as diversas religiões e o estado nacional, para consolidar a liberdade de religião e para garantir que aquilo que a maioria do povo considera como um valor, não seja desvalorizado pelo estado que integra e gere esse mesmo povo.

CONCLUSÃO

Pelo que foi exposto, buscou-se evidenciar um caminho de justificação do Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil, sem passar necessariamente pela seara legal. Pois como bem já o afirmou Passos (2007, p.75): “A solução puramente legal já demonstrou sua incapacidade em superar as contradições e implantar o *inédito viável*, para utilizar a bela expressão de Paulo Freire”. Resta à comunidade acadêmica envolvida nesta questão, se fazer ouvir nos órgãos públicos nos quais são decididos os rumos do Ensino Religioso em nosso país, levando seus argumentos e oferecendo alternativas que não se distanciem do tripé laicidade, cientificidade e não proselitismo.

REFERÊNCIAS

BELLOTTI, Karina Kosicki. **“Delas é o Reino dos Céus”**: Mídia Evangélica Infantil e o Supermercado Cultural Religioso no Brasil (Anos 1950 A 2000). Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v28n1/22.pdf>> Acesso em: 20 Jun. 2015.

DINIZ, Debora; LIONÇO, Tatiana. Educação e laicidade. In: DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e Ensino Religioso no Brasil**. –Brasília:

UNESCO: Letras Livres: EdUnB, 2010, pp. 11-36.

⁵ Ibid.

FISCHMANN, Roseli. **Ainda o ensino religioso em escolas públicas**: subsídios para a elaboração de memória sobre o tema. Revista Contemporânea de Educação. v. 1, n. 2 (2006) Disponível em: <<http://revistas.ufrj.br/index.php/contempeduc/article/view/1506/1355>> Acesso em 10 Jun. 2015.

GRECO, Carlo. **A experiência religiosa**: essência, valor, verdade – Um roteiro de Filosofia da Religião. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

IBGE. **Censo Demográfico 2010** – Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf> Acesso em: 08 Jun. 2015.

LARA, Tiago Adão. **Caminhos da razão no Ocidente**: a filosofia ocidental, do Renascimento aos nossos dias. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

MENEGHETTI, Rosa Gitana Krob. A pertinência pedagógica da inclusão do Ensino Religioso no currículo escolar (conforme a nova Legislação Brasileira). In: GUERREIRO, Silas (Org.). **O estudo das religiões**: desafios contemporâneos. – São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 89-99.

PASSOS, João Décio. **Ensino religioso**: construção de uma proposta. – São Paulo: Paulinas, 2007.

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo religioso**: as religiões no mundo atual. 2. ed. – São Paulo: Paulinas, 2010.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. **Religião & educação**: da ciência da religião ao ensino religioso. São Paulo: Paulinas, 2010.

Proposta de Parâmetro Curricular Nacional para o Ensino Religioso através da Ciência da Religião.

Matheus Oliva da Costa¹

RESUMO

Uma busca sobre o tema Ensino Religioso (ER) no Brasil revela uma quantidade significativa de estudos sobre o tema, com ênfase para propostas sobre a natureza dessa disciplina. Contudo, faltam trabalhos que apontem para possíveis estruturas curriculares de conteúdos a serem trabalhados e quais habilidades os estudantes devem desenvolver, sendo basicamente lembrada a proposta da FONAPER. Lembramos que o ER é única disciplina escolar que não tem um Parâmetro Curricular Nacional (PCN) oficial pelo MEC, e faltam documentos reguladores também na maioria dos estados. Visando suprir essa lacuna é que apresentamos aqui nossa proposta de PCN de ER. Defendemos um “Estudo sobre religiões” no ensino fundamental de caráter não-confessional laico, escolarizado e fundamentado numa referência científico-acadêmica, a Ciência da Religião. Apresentamos uma breve justificativa e apresentação, e em seguida apresentamos os parâmetros para o ER em forma de um quadro sistemático. Acreditamos que nossa proposta seja adequada a uma matriz nacional para essa disciplina. Assim, pode servir de modelo para um futuro PCN oficial, já que além de conteúdos, apresentamos também objeto de estudo, objetivo e metodologia específicos para essa área onde são enfocados o desenvolvimento cognitivo e cidadão dos estudantes.

Palavras-chave: Estudo sobre religiões na escola; escolarização; parâmetros; Ciência da Religião.

INTRODUÇÃO

Esta é uma versão resumida da nossa proposta de parâmetro curricular nacional ao Ensino Religioso (ER), visando fornecer uma estrutura curricular com bases científico-acadêmicas a essa disciplina escolar. Como diversos/as autores já mostraram, o ER tem raízes na negociação da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) com o estado brasileiro, sendo que desde a Monarquia (1822-1889) até boa parte do século XX, o ER era uma disciplina confessional com conteúdos e tutela explícita da ICAR. Desde o sacerdote católico Wolfgang Gruen, no final do séc. XX, começou-se a pensar no Brasil um segundo tipo de ER, de tipo inter-confessional,

¹ Graduado em Ciência da Religião (Unimontes-MG), mestrando em Ciência da Religião (PUC-SP) com bolsa do CNPq, membro dos grupos de pesquisa CERAL e NEO. Email: matheusskt@hotmail.com.

voltado ao desenvolvimento da “religiosidade” do estudante e ensino de “valores” (teológicos cristãos). Esse modelo ganhou muitos defensores e seria o principal modelo existente atualmente nas aulas e concepções do ER no Brasil (Diniz, Lionço e Carrião, 2010). Internamente, no entanto, existe uma diversidade de interpretações, ou na verdade ambiguidades propositais, tendo desde que quem é a favor de se falar em “deus” de modo não-religioso (como se fosse possível), ou propostas como a da Fonaper, uma das primeiras no Brasil a tentar dar cientificidade ao ER, mas ainda preso ao legado da ICAR, especialmente das ideias do seu último concílio (Derisso, 2006).

No início do século XXI, no entanto, o esboço de uma terceira corrente surgiu: o ER baseado na Ciência da Religião (Passos, 2007; Soares, 2010). Em termos de epistemologia, muitos acadêmicos e especialistas já aprovam e recomendam a Ciência da Religião. Já existe um número interessante de teses, dissertações, livros e artigos sobre esse modelo de ER. Contudo, até o momento, pouco se falou sobre diretrizes curriculares baseadas nesse modelo. Um das únicas exceções é o documento *Referenciais Curriculares do Ensino Fundamental da Paraíba* (SEEC-PB, 2010), que com forte influência dos professores do departamento de Ciências das Religiões da UFPB, criaram o referencial do ER presente no documento paraibano.

Em geral, essa diretriz paraibana é bastante elogiável por ter bases científico-acadêmicas de forma clara, conteúdos escolarizados, e perspectivas pedagógicas atualizadas. No entanto, ao ler esse referencial, noto duas questões problemáticas: 1) é notável a presença de teorias e noções criptológicas, sobretudo pelo uso “inflacionário” do termo *sagrado* (Usarski, 2004), e nos eixos temáticos do 1º ao 4º ano, que tem temas de ensino de valores como “a família” e “Eu e o Outro”, próprio do contexto filosófico e teológico cristão; 2) da mesma forma, o uso da Ciência da Religião(ões) propriamente dita é pequeno, sendo restrito praticamente a Mircea Eliade e Filoramo e Prandi, ou seja, ainda que realmente seria a primeira proposta curricular de ER fundamenta na Ciência da Religião(ões), ainda guarda resquícios do modelo interconfessional da Fonaper, e apresenta uma desatualização de autores da Ciência da Religião(ões). No intuito de acrescentar força a esse terceiro modelo de ER, que vemos como o único realmente laico e preparado para a escola multicultural de hoje, é que apresentamos nossa proposta.

1. OBJETO, OBJETIVO E METODOLOGIA PARA UM ESTUDO SOBRE RELIGIÕES NA ESCOLA PÚBLICA

Primeiramente, a terminologia “ensino religioso” é, em si mesma, ambígua, no sentido de que pode-se fazer entender como confessional. Um termo mais

apropriado para essa disciplina é justamente Ciência das Religiões ou Estudo sobre Religiões, enfatizando o plural “religiões” para o entendimento adequado do público leigo sobre o tema nas escolas. Com uma postura de se afastar dessas propostas, é necessário elucidar questões relativas ao objeto, ao objetivo, e a metodologia do ER, buscando um modelo de fundamentos científicos da Ciência da Religião para essa disciplina escolar.

Entendemos que o *objeto* de estudo da disciplina ER é *toda produção cultural-religiosa humana*. Ressaltamos a importância de que o docente trabalhe com noções sobre religião atualizadas, acadêmicas laicas (não teológicas), e não preconceituosas – assim, rejeitando qualquer noção etnocêntrica, cristianocêntrica, ou outras visões preconceituosas e superficiais de religião. Destarte, o *objetivo* do ER é *estudar toda produção cultural-religiosa humana numa perspectiva laica, escolarizada, e fundamentada em conhecimentos da Ciência da Religião* e outras áreas acadêmicas.

A *metodologia* própria do ER deve ter como base também os métodos da Ciência da Religião. No que concerne à sua aplicabilidade na educação básica, dois princípios devem nortear o trabalho docente: 1) *interdisciplinaridade* – essa interação deve ocorrer tanto pela complementação via outras formas de conhecimento, quanto pelo intercâmbio ativo de professores e educandos com outros profissionais (Costa, 2013; Usarski, 2004); 2) *estudo não normativo* das religiões, evitando qualquer juízo de valor pessoal, hierarquizações das religiões ou opiniões de “verdades” religiosas (Usarski, 2013), se afastando assim de qualquer “ensino de valores”.

Com base nestes princípios o docente deve buscar desenvolver aspectos cognitivos do educando – como todas as outras disciplinas escolares – através de estudos empíricos e sistemáticos sobre religiões em sala de aula adaptados à cada idade. O ER não deve “ensinar valores”, tal como um proselitismo sutil, mas proporcionar o desenvolvimento de habilidades e competências dos educandos através de estudos com bases científicas sobre culturas e religiões, se limitando a *incentivar* a boa convivência entre pessoas que praticam ou não religiões. Isso significa que a aula de ER busca o desenvolvimento cognitivo e formação educacional, devendo ser rejeitadas tentativas de moralizações arbitrárias dos educandos pelos docentes, por mais “nobres” que pareçam.

2. EIXOS DIDÁTICOS DO ER BASEADO NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Entendemos o ER como a transposição didática da Ciência da Religião para a educação Básica. Dessa forma o ER seria dividido pelas duas subáreas da Ciência da Religião: a 1) *Ciência da Religião sistemática* ou Religiões Comparadas, e a 2) *Ciência da Religião empírica* ou História das Religiões, conforme a tradicional proposta de

1924 de Joaquim Wach (Greschat, 2005; Hock, 2010; Usarski, 2013). No seu aspecto sistemático, a Ciência da Religião busca entender temas mais gerais, abrangentes e transversais sobre o objeto religiões, como o próprio conceito de religião, cultura, ou temas como religião e gênero, religião e economia, etc. Já na dimensão empírica, a ideia seria descrever e analisar singularidades de casos específicos, como o desenvolvimento histórico de uma religião “x”, os ritos de uma tradição, ou os aspectos religiosos em textos ditos leigos ou seculares. Contudo, é importante lembrar que ambas as dimensões se nutrem mutuamente, formando uma dinâmica da Ciência da Religião como um todo.

Nos últimos anos começou-se a pensar numa Ciência da Religião Prática ou Ciência da Religião Aplicada (Passos e Usarski, 2013). Trata-se de um conjunto de estudos e ações que visam contribuições da Ciência da Religião ao exercício da cidadania próprio de uma sociedade plural. Busca-se, com isso, a construção de propostas à cultura de convivências pacíficas entre religiosos/as, mediações de conflitos cultural-religiosos, contra qualquer discriminação. Por exemplo: acessória para políticas públicas sobre diversidades cultural-religiosas, propostas de Diálogo inter-religioso, ou fornecendo bases a um Estudo das Religiões laico nas escolas públicas.

Consideramos essa terceira “frente” da Ciência da Religião em consonância com as diretrizes nacionais e estaduais relativas à formação cidadã no sentido de construção da consciência para as responsabilidades e direitos de um cidadão de um Estado Democrático de Direito. Já a Ciência da Religião, com suas subdivisões tradicionais em empírica e sistemática, fornece subsídios para um ER que tem como bases estudos científicos *sobre* religiões, e não *para* religião, de forma que a dimensão cognitiva dos educandos seja trabalhada durante as aulas. Como consequências, acreditamos que esse é um caminho seguro para que seja rompido com o histórico de confessionalismo e desamparo estatal para essa disciplina. Essa caminho proporciona espaço para o direito das minorias e o respeito às diferenças (Diniz, et al, 2010), abrindo mais espaço também para a implementação da Lei 11.645/2008 que versa sobre obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

Diante do exposto, propomos três Eixos didáticos ao ER:

- A) Religiões comparadas (Ciência da Religião Sistemática);
- B) Estudo empírico das religiões (Ciência da Religião Empírica);
- C) Diálogo inter-religioso (Ciência da Religião Aplicada);

Vejamos agora o resultado concreto da nossa discussão e sistematização, através de uma versão resumida do nosso quadro curricular para o ER. Acreditamos

que esse modelo seria o ideal para ser utilizado no ER de escolas públicas, e também de particulares, no Brasil.

EIXO 1 – RELIGIÕES COMPARADAS	
UNIDADES	TEMAS
1.1 - CULTURA E RELIGIÃO	1.1.1 – Culturas
	1.1.2 – Religião, religiões, espiritualidade
1.2 - RELIGIÃO COMO EXPRESSÃO SIMBÓLICA	1.2.1 – Símbolos religiosos
	1.2.2 – Mitos
	1.2.3 – Ritos
1.3 - TEMAS TRANSVERSAIS ÀS RELIGIÕES (Obs.: os temas aqui expostos são sugestões).	1.3.1 – Religiões e gênero
	1.3.2 – Religiões em estatísticas
EIXO 2 – ESTUDO EMPÍRICO DAS RELIGIÕES	
UNIDADES	TEMAS
2.1 - HISTÓRIA DAS RELIGIÕES	2.1.1 – Religiões no mundo
	2.1.2 – Religiões no Brasil
	2.1.3 – Religiões locais
2.2 - CIÊNCIAS SOCIAIS E PSICOLÓGICAS DAS RELIGIÕES	2.2.1 – Aspectos sociológicos no estudo das religiões
	2.2.2 – Aspectos antropológicos no estudo das religiões
	2.2.3 – Aspectos psicológicos no estudo das religiões
2.3 - ESTUDOS COMPLEMENTARES DAS RELIGIÕES	2.3.1 – Geografia da religião
	2.3.2 – Economia da religião
	2.3.3 – Ciências naturais da religião
EIXO 3 – DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	
UNIDADES	TEMAS
3.1 – CONFLITOS E TOLERÂNCIAS RELIGIOSAS	3.1.1 – Conflitos e intolerâncias religiosas
	3.1.2 – Tolerância religiosa, liberdade religiosa e laicidade

3.2 – DIÁLOGOS ENTRE RELIGIÕES	3.2.1 – Ecumenismos
	3.2.2 - Diálogos inter-religiosos
3.3 – REGULAÇÕES LEGAIS DAS RELIGIÕES	3.3.1 – Religião e legislações internacionais e nacionais

REFERÊNCIAS

DERISSO, José Luis. **O Ensino Religioso na escola pública e a epistemologia dos materiais implementados nas escolas oficiais do Estado de São Paulo após a lei nº 9475/97**. Dissertação de mestrado em Fundamentos da Educação. São Carlos – SP: Universidade Federal de São Carlos, 2006.

DINIZ, Debora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. Brasília: UNESCO: Letras Livres: EdUnB, 2010.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é a ciência da religião?**. Tradução Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso: construção de uma proposta**. São Paulo, SP: Paulinas, 2007.

PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus, 2013, pp. 603-614.

SENA, Luzia (org.). **Ensino Religioso e formação docente: ciências da religião e ensino religioso em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2006.

SOARES, Afonso M. L. **Religião & educação; da ciência da religião ao ensino religioso**. São Paulo: Paulinas, 2010.

SEEC-PB – Secretaria de Estado da Educação e Cultura da Paraíba. **Referenciais Curriculares do Ensino Fundamental – Vol. 03**. Paraíba, 2010.

USARSKI, Frank. **Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo “Clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave**. REVER, São Paulo, n. 4, 2004, pp. p. 73-95. Disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/t_usarski.htm. Acessado em 10/3/2015.

GT7 Espiritualidade e Mística

GT 7. Espiritualidade e Mística

Coordenadoras: Dra. Maria José Caldeira do Amaral - PUC/SP; Dra. Ceci Baptista Mariani - PUC/Campinas, SP

Ementa: O Grupo de Trabalho “Mística e Espiritualidade”, no contexto do tema “Deus na Sociedade Plural: Fé, Símbolos e Narrativas”, tem como objetivo geral apresentar e debater os fundamentos teológicos e filosóficos presentes no atravessamento da linguagem utilizada para descrever a experiência mística como experiência direta de Deus. Em suas fontes originais, a pesquisa em torno da experiência mística e espiritual tem revelado conteúdos importantes pertinentes à tradição do pensamento ocidental nas múltiplas tradições que não se sustentam numa abordagem meramente psicológica, histórica ou sociológica e que, ao mesmo tempo, subsidiam essas mesmas abordagens. O Universo Simbólico e Narrativo supõe um campo fértil para a indagação de conteúdos teológicos fundamentais que trazem à tona o paradoxo e a fragmentação, não especificamente como conceitos negativos e correspondentes a campos contraditórios ao esforço dos pesquisadores frente à descoberta de sentidos e significados de uma configuração teológica espiritual, mas como conteúdos expostos a uma condição de pertencimento a essa mesma condição paradoxal e fragmentada, na qual se encontram os percursos atuais de apreensão da condição humana religiosa e sua realização no mundo. De modo mais específico, entendemos que a indagação principal desse grupo de trabalho implica no aprofundamento das fontes experienciais e textuais configuradas por experiências religiosas, espirituais e místicas que estão em constante debate com o desafio do mistério e seus desdobramentos, desdobramentos e desafios que insistem em serem eles mesmos fonte de conhecimento e episteme de si mesmos.

A mística hassídica na visão de Martin Buber

Newton Aquiles von Zuben¹

RESUMO

A intenção deste trabalho é apresentar o significado da mística hassídica para o pensamento de Martin Buber. Isso será exposto em dois momentos. No primeiro, explicita-se a gênese e a história desse movimento místico. O segundo momento tentará buscar na obra de Buber os principais ensinamentos do hassidismo e seu significado, no seio da mística judaica, e perscrutar como a doutrina e a vivência hassídica fomentaram o pensamento e o interesse extraordinário de Buber, que legou ao Ocidente uma das tradições religiosas de grande riqueza mística e espiritual. O hassidismo representava uma reação contra o rabinismo tradicional, na sua tendência legalista e intelectual; enfatizava a simplicidade, a devoção de cada dia, na concretude de cada momento e na santificação de cada ação. Ação, piedade e amor de Deus são os principais elementos dessa mística. Buber resumiu assim o sentido da mensagem hassídica: Deus pode ser contemplado em cada coisa, e atingido em cada ação pura. “O ensinamento hassídico é essencialmente uma orientação para uma vida de fervor, em alegria entusiástica”. O hassidismo retoma o ensinamento de Israel e lhe dá uma expressão prática. Já que o mundo é a “morada” de Deus, ele se torna, por isso - do ponto e vista religioso -, um sacramento. Para Buber, o hassidismo denunciou e afastou o perigo da separação entre a “vida em Deus” e a “vida no mundo”. E eliminou efetivamente o muro que dividia o sagrado e o profano, ensinando a executar toda ação profana como santificada. A alegria entusiástica, o novo sentido do mundo e das relações do homem com o mundo, a transposição da divisão entre o sagrado e o profano – tais são algumas das principais facetas do ensinamento hassídico, que marcaram decisivamente o pensamento e a vida de Buber.

Palavras-chave: Hassidismo. Ação. Piedade. Alegria.

INTRODUÇÃO

Pretendo abordar o significado da mística hassídica para Martin Buber.

Martin Buber foi um dos mais notáveis pensadores judeus do século XX. Grande parte de sua obra foi dedicada ao judaísmo, à mística cristã e à mística oriental. Destacou-se, no entanto, pela sua dedicação ao estudo do hassidismo, manifestação da mística judaica, fundada pelo rabi Israel ben Eliezer, o Baal-Shen-Tov (o possuidor do bom nome), no século XVIII, na Polônia.

¹ Doutor em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. nzuben@puc-campinas.edu.br.

Percebe-se uma notável relação de simpatia (*sym-pathein*) entre Buber e essa mística. Na realidade, Buber encontrou-se com o hassidismo de duas maneiras distintas, situadas em épocas diferentes. Uma, de caráter existencial, na qual, quando criança e adolescente, na casa de seus avós paternos, Buber “experienciou” afetivamente a vida entusiasta, de devoção e de alegria de uma comunidade hassídica. A segunda, de caráter teórico, ocorreu quando Buber se entregou ao estudo aprofundado do misticismo, época (1903-1909) em que ele percorreu todos os caminhos, do monaquismo grego aos sufis, dos mestres hindus e chineses à mística extática do ocidente cristão, com mestre Eckart, Jakob Böhme e Angelus Silesius. Desses místicos cristãos medievais, os mais importantes para Buber foram mestre Eckart e Jakob Böhme, os quais lhe proveram a passagem para a mística judaica. A ideia da mística alemã do nascimento na alma da *Urgrund* tem paralelo com a ideia da unificação de Deus com sua imanência exilada, a Shekina. A abordagem da mística judaica propiciou-lhe a descoberta do movimento hassídico. É possível compreender, por esse volume extraordinário de relatos lendários, os principais ensinamentos do hassidismo e seu significado, no seio da mística judaica e, sobretudo, penso eu, perscrutar como a doutrina e a vivência hassídica moldaram o pensamento e, posteriormente, inspiraram seus estudos sobre o judaísmo e, igualmente, suas reflexões filosóficas cujo ápice foi o livro *Ich und Du* (Eu e Tu), de 1923. O próprio Buber reconheceu sua dívida para com o hassidismo, ao afirmar que, de todos os encontros com as forças espirituais, foi talvez o mais significativo e certamente o mais fecundo.

1 - O hassidismo surgiu na Polônia, no século XVIII. Caracterizava-se por um esforço de renovação da mística judaica. Um traço comum a todas as comunidades hassídicas é que, por sua santidade, piedade e união com Deus, aspiravam a uma vida santificada aqui na terra. Aliás, segundo Buber, o judaísmo, “sem prejuízo da fé numa vida eterna, sempre teve a tendência de criar um lugar terreno para a perfeição” (BUBER, 1967, p.20). Essa manifestação mística do judaísmo é uma vida nova, na qual o antigo e o tradicional são aceitos e se mostram transfigurados na simples e cotidiana existência de cada um, para lhe proporcionar uma nova luz. Com o hassidismo, aparece um novo sentido de piedade. “O ensinamento hassídico é essencialmente uma orientação para uma vida de fervor, uma alegria entusiástica” (BUBER 1967, p. 20).

A manifestação desse espírito de renovação se concretizava na pessoa do *tzadik* (justo), o mestre, o líder da comunidade em constante relação com seus seguidores, os *hassidim* (*hassid*, o piedoso). O fundador do movimento foi o rabi Israel ben Eliezer, apelidado de Baal-Shen-Tov, o possuidor do bom nome (1700-

1760). Ele e seus discípulos se dedicaram a uma vida de fervor, de alegria e piedade. Representavam uma reação contra o rabinismo tradicional, na sua tendência legalista e intelectual; enfatizavam a simplicidade, a devoção de cada dia, na concretude de cada momento e na santificação de cada ação. Essa ênfase na piedade e no amor de Deus tem suas raízes nos Profetas e nos Salmos.

2- Buber foi o primeiro autor a compilar, estudar e publicar coleções de contos e textos hassídicos. Entre 1906 e 1909, publica sucessivamente a tradução do ídiche para o alemão *Histórias do Rabi Nachman, A lenda do Baal-Shen-Tov, as Confissões extáticas* e, mais tarde, *Histórias do Rabi* (1945). Esses anos de pesquisa intensa e exaustiva revelam sua total adesão espiritual ao hassidismo, entendido como um dos elementos fundamentais do judaísmo. É a partir dessas interpretações da cosmovisão hassídica que Buber se inspira em suas reflexões e intuições, em sua obra filosófica posterior. Aqui encontra Buber a ideia fundamental de que o acesso à realidade suprema não passa pela cisão ou separação entre o sujeito e o objeto, o teórico e o prático, o homem e o mundo. O assíduo contato e a intimidade que manteve, durante anos, com esse movimento da mística hassídica representaram para Buber mais do que uma simples influência, o clima ou o molde do seu pensamento.

O hassidismo representou o sucesso mais notável registrado no seio do povo de Israel. E “toda renovação do judaísmo é impossível se não incluir os fundamentos que o movimento hassídico tentou implantar em seu seio”. Para Buber, o ensinamento hassídico é a orientação para uma vida de fervor, em alegria estusiástica; sua lição se revela em uma frase: “Ver Deus em cada coisa; chegar a Deus por meio de todo ato autêntico” (*reine Tat*). Nada mais que o agir, o ato, para expressar o homem em sua busca de plenitude, segundo o hassidismo. Agir significa desvelar e esclarecer a espiritualidade que há entre o eu e o outro. Toda ação é reveladora de espiritualidade.

O hassidismo teve origem no seio da antiga Cabala e se propunha, como objetivo essencial, o desenvolvimento de uma piedade interior por meio da santificação de todos os momentos da vida cotidiana, num mundo que se tornaria, assim, um sacramento. O significado da presença de Deus na esfera do humano recebeu novas luzes.

Embora não encarasse sua tarefa como um empreendimento hermenêutico e histórico, Buber legou ao Ocidente uma das tradições religiosas de grande riqueza mística e espiritual. “Se hoje falo deste trabalho como um todo, creio poder dizer confiantemente que não é em consideração à minha obra pessoal, que eu jamais compreendi de outro modo a não ser como um honrado artesão que executa uma encomenda com o máximo de suas capacidades” (BUBER apud GUINSBURG, 1971, p.79). Para esse pensador, um dos aspectos vitais do movimento hassídico é o fato de

que os *hassidim* (os devotos, fiéis à aliança) contavam entre si histórias sobre seus líderes, os *tzadikim* (os justos, o mestre ou rebe). Grandes coisas haviam presenciado, participando delas, e a eles cumpria relatá-las, testemunhá-las. “A palavra utilizada para narrá-las é mais que mero discurso: transmite às gerações vindouras o que de fato ocorreu, pois a própria narrativa passa a ser acontecimento, recebendo consagração de um ato sagrado” (BUBER, 1967, p.11).

Não se trata de uma mera coletânea elaborada por Buber, pois, como ele mesmo afirma, “o que os *hassidim* narravam em louvor de seus mestres não podia ser enquadrado em qualquer molde literário já formado ou em formação...” E continua: “O ritmo interno dos *hassidim* é por demais acelerado para a forma calma de narrativa popular, queriam dizer muito mais do que ela podia conter” (1967, p. 12). Buber entendeu sua tarefa como uma sorte de “informação” – no sentido de dar formas – dessas lendas que os *hassidim* contavam sobre seus *tzadikim*. E mais, “devido ao elemento sagrado que a informa devido à vida dos *tzadikim* e à alegria elevada dos *hassidim*, essa lenda é metal precioso, embora por vezes impuro misturado à escória” (BUBER, 1957, p. 13).

Contrariamente a algumas críticas que lhe foram dirigidas, Buber não utiliza a massa informe das lendas como um veículo de suas próprias ideias a respeito da mística hassídica. Os personagens principais – os *tzadikim* – não são meros porta-vozes daquilo que Buber pretensamente havia colocado em suas bocas, ou no entusiasmo dos que relatavam – os *hassidim* – para o bem de sua causa, ou de sua filosofia do diálogo, ou de suas ideias sobre Deus, religião ou mística. Buber nos narra o que ele ouviu e não o que ele nos queria falar. O metal precioso a que alude Buber poderia ser mais bem-entendido como pedra preciosa, um diamante que deverá ser lapidado. O fato de que ele não acrescenta nada em seu relato dessas histórias não significa que Buber no-las deu como encontrou, ou que nos relatou tudo o que encontrou; ele atingiu a perfeição através da lapidação. Ele próprio assinala que as *Histórias do Rabi*, por exemplo, contêm um décimo de tudo o que foi coletado. Todas revelam o sentido religioso e humano da existência concreta dos *tzadikim* dentro de uma tradição religiosa viva e cheia de piedade.

Herman Hesse, referindo-se a essa obra de Buber, afirmou em carta datada de 1950: “Buber, como nenhum outro autor vivo, enriqueceu a literatura universal com um genuíno tesouro”.

3- Pode-se afirmar que Buber se encontrou duas vezes com o hassidismo. A primeira, em sua infância, quando acompanhou o pai durante uma visita a uma comunidade hassídica de Sadagora, na Galícia (Polônia). Nessa ocasião, misturavam-se a espontaneidade de uma criança aberta ao mundo, que vive todas as experiências

e permanece nelas, e uma comunidade que ainda retratava a primitiva comunidade dos primeiros discípulos do Baal-Schen-Tov. Em seu trabalho *Meu caminho para o hassidismo*, Buber, relatando aquele encontro, afirmou que recebeu tudo como criança, isto é, não como pensamento, mas como imagem e sentimento.

As recordações desse encontro se desvaneceram através dos anos, até que, à procura de raízes e de sua autoafirmação, Buber encontrou-se com o movimento sionista, o qual representou um retorno ao judaísmo em sua vida. Foi então que um livro, *Testamento de Israel Baal-Schen-Tov*, lhe caiu às mãos e sua leitura fê-lo experimentar a alma hassídica; nessa época, ele vislumbrou o significado primitivo de ser judeu. Buber assevera, em sua obra *Meu Caminho para o Hassidismo*:

Eu via aberto a mim o judaísmo como religiosidade, como piedade, como Hassidismo. As imagens de minha infância, a lembrança do tzadik e de sua comunidade me iluminaram e me levantaram, e reconheci a idéia do homem perfeito. Ao mesmo tempo descobri a vocação de proclamar isto ao mundo. (BUBER, 1953, p.189).

No judaísmo da diáspora, sempre houve comunidades cujos membros se chamavam “hassid”. Esse ensinamento não é uma teoria que existe independentemente de sua realização, mas é a complementação teórica de vidas realmente vividas por *tzadikim* e *hassidim*. Vê-se um novo tipo de relação entre o mundo e Deus, que não é simplesmente panteísta, pois não há absorção de um pelo outro. A imanência de Deus não implica absorção do mundo por Deus. Pelo contrário, ao afirmar essa relação, a doutrina hassídica pode ser qualificada de panenteísta, isto é, longe de uma identificação entre Deus e mundo, ela significa e afirma a realidade do mundo-em-Deus.

O hassidismo retoma o ensinamento de Israel e lhe dá uma expressão prática. Já que o mundo é a “morada” de Deus, ele se torna, por isso – do ponto de vista religioso – um sacramento. Para Buber, o hassidismo denunciou e afastou o perigo da separação entre a “vida em Deus” e a “vida no mundo”. “O traço mais importante do hassidismo é hoje, como antigamente, a tendência enérgica, que se manifesta tanto na vida pessoal quanto na vida da comunidade, de vencer cada vez mais a separação fundamental entre o sagrado e o profano” (BUBER apud GUINSBURG, 1971, p.84).

Buber considera, aliás, essa separação como o pecado original e a doença infantil de toda “religião”. O hassidismo eliminou efetivamente o muro que dividia o sagrado e o profano, ensinando a executar toda ação profana como santificada. O hassidismo realiza uma união autêntica e concreta. Salienta Buber:

Sem resvalar para o panteísmo que aniquila ou debilita o valor dos valores
- a reciprocidade da relação entre o humano e o divino, a realidade do EU

e do TU que não cessa mesmo à beira da eternidade - o hassidismo tornou manifestas, em todos os seres e todas as coisas, as irradiações divinas, as ardentes centelhas divinas, e ensinou como se aproximar delas, como lidar com elas e, mais, como elevá-las, redimi-las e reatá-las à sua raiz primeva. (BUBER, 1967, p. 21).

O hassidismo ensina a todos a presença de Deus no mundo.

Como será o homem responsável pela tarefa de realizar Deus no mundo?

Se diriges a força integral de tua paixão ao destino universal de Deus, se fizeres aquilo que tens a fazer, seja o que for, simultaneamente com toda tua força e com essa intenção sagrada, a Kavaná, reúne Deus e a Schehiná, eternidade e tempo. Para tanto não precisas ser erudito, nem sábio: nada é necessário exceto uma alma humana, unida em si e dirigida indivisamente para o seu alvo divino. (BUBER, 1967,, p. 22).

O hassidismo concretizou profundamente, como nos mostram as *Histórias do Rabi*, três virtudes que se tornaram essenciais para a realização da tarefa de cada um: o amor, a alegria e a humildade. Foi pelo amor que o mundo foi criado e é por meio dele que será levado à perfeição. O temor de Deus é somente uma porta que leva ao amor de Deus, que ocupa lugar central na relação entre Deus e o homem. Deus é amor, é a capacidade de amar, é a mais profunda participação do homem em Deus.

A vida humana destina-se a ser santificada em toda a sua estrutura natural, isto é, conforme a criação. “Deus reside lá onde o deixam entrar. No entanto, observa Buber, Deus quer, é assim que se deve compreendê-la, residir no mundo, mas somente quando este o admite” (BUBER apud GUINSBURG, 1971, p.89). Na vida, como o hassidismo a concebe e a proclama, não há, portanto, diferença essencial entre espaços sagrados e profanos, entre ações sagradas e profanas. Em todo lugar, a toda hora, a cada ato, em cada palavra, pode florescer o sagrado. A alegria entusiástica provém do reconhecimento da presença de Deus em todas as coisas. A humildade é a procura constante do verdadeiro si-mesmo o qual atinge sua perfeição como parte de um todo, de uma comunidade. Todas as virtudes chegam à sua perfeição pela oração, no sentido mais lato de qualquer ação santificada, em qualquer momento do dia ou da noite.

No hassidismo, as personagens principais são o *tzadik* e o *hassid*. A verdadeira relação com o *tzadik* sustentará o *hassid* em sua busca de realização. A grande tarefa do *tzadik* é facilitar aos seus *hassidim* a relação imediata com Deus e não substituí-la. Ele deverá orientar o *hassid* em sua tensão, em seu ir-em-direção-a-Deus. Para Buber, um dos princípios fundamentais do hassidismo é que o *tzadik* e o povo dependem um do outro. Sobre sua inter-relação repousa a realidade hassídica.

Aqui tocamos aquela base vital do hassidismo, da qual se esgalha a vida entre entusiasmadores e entusiasmados. A relação entre o *tzadik* e seus discípulos é tão somente a sua mais intensa concentração. Nesta relação, a reciprocidade se desenvolve no sentido da máxima clareza. O mestre ajuda os discípulos a se encontrarem e, nas horas de depressão, os discípulos ajudam o mestre a reencontrar-se. O mestre inflama as almas dos discípulos; e eles o rodeiam e iluminam. O discípulo pergunta e, pela forma de sua pergunta, evoca, sem o saber, uma resposta no espírito do mestre a qual não teria nascido sem essa pergunta. (BUBER, 1967, p. 25).

A vitalidade do fervor religioso, o ensinamento completado pela prática cotidiana e concreta; um novo tipo de relação com Deus, de “serviço” a Deus por meio do mundo; um profundo espírito de comunidade; o amor como elemento fundamental; a inter-relação, no autêntico inter-humano do *tzadik* e seus *hassadim*, formando a comunidade; a alegria entusiástica; o novo sentido do mundo e das relações do homem com o mundo; a transposição da divisão entre o sagrado e o profano – tais são algumas das principais facetas do ensinamento hassídico que marcaram decisivamente o pensamento e a vida de Buber.

A intimidade de Buber com o hassidismo repousa sobre uma inefável relação de simpatia. Ela produziu um vínculo de autopatia, isto é, se Buber dilapidou as “histórias”, auxiliando-as a se manifestarem mais claramente, do mesmo modo, a mensagem do hassidismo fecundou e provocou o pensamento de Buber. Talvez se pudesse falar de remodelagem mútua. O hassidismo foi o farol convidativo, decisivo e provocador de uma tomada de consciência da tarefa e do sentido da existência humana no mundo.

Buber julgava que o hassidismo poderia ser uma força para um judaísmo fragilizado. Ele o via, por conseguinte, como uma mistura simpática de devoção popular, ingenuidade e sentimentalismo. Buber decide confrontá-lo com o pensamento filosófico ocidental, a fim de fazer surgir eixos de reflexão favoráveis sobre os quais a Europa em crise poderia encontrar arrimo. Segundo Buber, trata-se de uma crise que toma o homem ocidental. E acrescenta que um traço ameaçador dessa crise é a forma secularizada da separação radical entre o sagrado e o profano. Para esse pensador, o hassidismo opõe a essa atitude do homem atual a simples verdade que, se o nosso mundo perdeu o caminho da salvação, a causa está na sua resistência à introdução do sagrado na vida vivida. A santificação do mundo redundaria em deixar que Deus entre nele. Mas é a graça que ajudará o mundo a santificar-se. Deus ajuda o homem que quer santificar-se e santificar seu mundo, permanecendo junto dele.

CONCLUSÃO

A ruptura com o esquema demasiadamente racionalista do judaísmo alemão e do talmudismo tradicional, o qual consistia em separar o religioso do mundo, foi a principal contribuição do hassidismo de Israel Bem Eliezer, o Baal-Shen-Tov. Além disso, foi a sua doutrina da dispersão das “centelhas de luz” (*shekina*) e de santidade que, por meio da alegria e do canto, o homem pôde atingir o êxtase e entrar em contato direto com Deus. Esse clima místico estava presente nas reflexões de Buber sobre a relação dialógica com o Tu Absoluto, em sua “obra-evento” *Ich und Du* (*Eu e Tu*). O hassidismo orientou toda a produção de Martin Buber, mais afetada pelo signo da religiosidade do que pela marca da religião. Representou, na verdade, uma reflexão sobre a existência humana, de sua capacidade de relação com a natureza, com os homens, com os seres espirituais e com Deus, capaz de uma relação imediata Eu-Tu que exclui toda mediação utilitária ou coisificação do outro. Ao contrário, toda relação com o outro é um “evento” essencial.

Concluo com um depoimento significativo de Martin Buber, a respeito da “encomenda” recebida de divulgar o hassidismo ao Ocidente.

É sob essa forma (uma encomenda) que tentei, no decorrer do trabalho que durou toda minha vida, comunicar ao homem ocidental de hoje a doutrina da vida hassídica. Frequentemente me sugeriram que liberasse essa doutrina daquilo que se gosta designar como “estreiteza confessional”, e de a proclamar como doutrina da humanidade sem entraves. Abordar um tal caminho “geral” teria sido para mim pura arbitrariedade. Para difundir no mundo o que eu recebi, não sou obrigado a correr pelas ruas; tenho o direito de permanecer à porta da casa de meus pais. As palavras que dali são pronunciadas não são perdidas. (BUBER, 1971).

REFERÊNCIAS

BUBER, M. O hassidismo e o homem do ocidente. In: GUINSBURG, J. *Aspectos do hassidismo*. São Paulo: B’nai B’irith, 1971, p. 79.

BUBER, M. *Histórias do rabi*. São Paulo: Perspectiva, 1967.

BUBER, M. Mein Weg zum Chassidismus em *Hinweise*. Gesammelte Essays. Zürich: Manesse, 1953

A religião de plotino segundo William James

Carlos Alberto Olinto¹

RESUMO

*Este trabalho busca mostrar que o neoplatonismo de Plotino pode ser concebido como religião pessoal, se tomarmos como chave de leitura o misticismo religioso caracterizado por William James em *As Variedades da experiência religiosa*. O método que usaremos para atingir nosso objetivo pressupõe três momentos distintos. Primeiro - veremos como James define religião. Segundo - falaremos sobre as quatro marcas pelas quais, segundo James, uma experiência pode ser tida como mística. Terceiro - faremos uma leitura interpretativa de algumas passagens das *Enéadas* de Plotino, onde cremos ser possível divisar as quatro características da experiência mística, e o conceito de religião propostos por James em *As Variedades da experiência religiosa*.*

Palavras-chave: James - mística - Plotino - religião

INTRODUÇÃO

O que caracteriza as *Enéadas*² é “um clima de intensíssima religiosidade e [...] uma têmpera espiritual impregnada de fortíssimo misticismo” (REALE, 2012, p. XII). Por isso o presente trabalho tem como objetivo elucidar se a religiosidade e o misticismo, presentes nas *Enéadas*³, nos permitem identificar, no neoplatonismo de Plotino, algum tipo de religião. Na verdade, pretendemos ir mais além. Tentaremos mostrar que o neoplatonismo de Plotino pode ser concebido como religião pessoal, se tomarmos como chave de leitura o misticismo religioso caracterizado por William James em *As Variedades da experiência religiosa*. Levaremos a efeito três movimentos para a consecução de nosso objetivo. Primeiro - veremos como James define religião. Segundo - apresentaremos as quatro marcas pelas quais, segundo

1 Mestrando. Pontifícia Universidade Católica de Campinas - Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas - Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião. E-mail: carlos.olinto@gmail.com

2 Porfírio (233-304) amigo e principal discípulo de Plotino, além de seu editor e biógrafo, foi quem corrigiu gramaticalmente, e ordenou os escritos do mestre neoplatônico; dando-lhes, juntamente com outros ex-discípulos de Plotino, o título a muitos tratados. Porfírio publicou, em 301, os tratados plotinianos (escritos em Roma, entre 253 e 269) – cinquenta e quatro ao todo – distribuídos em seis grupos de nove, sob o título de *Enéadas* (*ennea*, em grego, significa nove). Ullmann (PUC-RS) observa que seu nome original era Málchos; era semita, nascido em Tiro, na Fenícia, e teria convivido com Plotino, diretamente, por seis anos..

3 Adotamos o seguinte padrão para as citações das *Enéadas*: I. 1 [53] 1. 1. Da esquerda para a direita temos: primeira *Enéada*, primeiro tratado, quinquagésimo terceiro escrito na ordem cronológica, capítulo primeiro, primeira linha

James, uma experiência pode ser tida como mística. Terceiro – mostraremos algumas passagens das *Enéadas* de Plotino, onde cremos ser possível divisar as quatro características da experiência mística e o conceito de religião propostos por James em *As Variedades da experiência religiosa*. Antes, porém, faremos uma brevíssima exposição do neoplatonismo de Plotino para situarmos nele a experiência místico-religiosa plotiniana.

1 PLOTINO, METAFÍSICA E MÍSTICA

O neoplatonismo de Plotino assinala e distingue três grandes princípios: a Alma⁴, o Intelecto⁵ e o Uno⁶. Em ordem ascendente – a Alma, a Inteligência e o Uno – constituem as denominadas hipóstases⁷ principais, ou os três níveis de realidades. Cada qual deriva da sua anterior, e dela depende para existir, exceto o Uno que é o Incriado, ou seja, aquele que não depende de uma causa anterior a ele mesmo, para ser e continuar sendo o que é.

Não devemos, portanto, recorrer a outros princípios, senão colocar a este (Uno) o primeiro; logo, depois dele, a Inteligência [...], e logo, depois da Inteligência, a Alma – esta é, efetivamente, a ordem conforme a natureza –, e não postular no mundo inteligível nem mais nem menos que estes. Porque se postulam menos, identificam ou a Alma com a Inteligência ou a Inteligência com o Primeiro. Agora bem, que são distintos entre si, tem sido demonstrado de muitas maneiras (II. 9 [33] 1. 12-19).

1.1- O UNO, OU A PRIMEIRA HIPÓSTASE

Princípio ontológico e supremo por excelência; gerador de todas as coisas; imaterial, eterno e imutável; está no topo do mundo inteligível, melhor dizendo, além do mundo inteligível, uma vez que o engendra; o Bem⁸ supremo; a realidade subsistente em si mesma; o Superser; a Superinteligência; o Inefável; o Indizível; o absolutamente simples; causa de si mesmo – não há nada anterior ao Uno, e todas as
4 *Psyché*: Alma.

5 *Noûs*: Intelecto, ou Inteligência.

6 Pensamos que a tradução do termo “*Hén*” por “Uno”, já consagrado em nosso meio, é mais adequada ao termo “Um”. O “Um” pode remeter o leitor à ideia de numeral, número ou unidade numérica, quando, na verdade, o que se pretende é apenas expressar a ideia de unicidade e simplicidade absoluta, e talvez nem isso. Trata-se apenas de um nome que nos sirva de referência. Plotino afirma que: “não o chamamos ‘Uno’ e ‘indiviso’ no mesmo sentido que ao ponto e à unidade numérica” (VI. 9 [9] 5. 42-43). Na verdade, nenhum nome lhe convém, porém, entende Plotino que é preciso atribuir “àquela natureza” algum nome. Entretanto, não se trata de um nome qualquer, e sim daquele que mais se ajusta à sua natureza, quando convenientemente aplicado. Resumindo: “Uno” é a referência mais adequada que lhe cabe, por ser ele “uno” consigo mesmo.

7 A palavra *hypóstasis*, nas *Enéadas*, tanto pode designar uma existência verdadeira, como a realidade de alguma coisa.

8 *Agathón*: Bem.

coisas posteriores, foram por eles engendradas; o não causado; princípio de Beleza e Forma; princípio do número. Estes são alguns dos termos e expressões utilizados por Plotino, para se referir ao Uno, nas *Enéadas*.

O Uno é Fonte suprema da multiplicidade de seres existentes. Não pode ser identificado com qualquer ser particular, uma vez que transcende todo e qualquer ser. Não podemos afirmar que o Uno seja o somatório de todos os seres, ou coisas existentes. O Uno é o Deus plotiniano, e está acima de todos os seres. “O Uno é para Plotino o nome próprio de Deus, ou mais exatamente daquele que um de seus discípulos chama de ‘Hypertheos’, o Deus supremo, e que ele chama Pai dos Deuses, Rei dos Reis, o Primeiro, Fonte e princípio: numa palavra mais que Deus” (THONNARD, 1968, p. 167).

1.2 - O NOÛS, A INTELIGÊNCIA, OU A SEGUNDA HIPÓSTASE

A Inteligência, ou o Intelecto é, basicamente, uma imagem do Uno, já que este é o Princípio da Inteligência (cf. V. 3 [49] 16. 35-40); é a primeira atividade derivada do Uno (cf. I. 8 [51] 2. 20-23). Plotino escreve a seguinte passagem: “(o Uno) [...] é o Modelo de uma espécie de imagem de si mesmo, que é Inteligência em unidade” (VI. 8 [39] 18. 25-27); e esta outra: “[...] posto que a Inteligência é uma espécie de vista e uma vista que está vendo, será uma potência que veio ao ato” (III. 8 [30] 11. 1-3). De forma geral podemos afirmar que o *Noûs*, ou a Inteligência, é: inteligível, inteligente e distinto do Uno, cópia e imagem do Uno. A Inteligência é também número (cf. III. 8 [30] 9. 3); é segunda, por vir depois do Uno, e, ao contrário deste que é uno, a Inteligência é dual, ou seja, Inteligência e inteligível, ao mesmo tempo (cf. III. 8 [30] 9. 5-6). “Com efeito, a visão em ato inclui duas coisas; [...], antes de ver era uma só” (III. 8 [30] 11. 5-7). O *Noûs* é também o Demiurgo⁹ plotiniano.

Para ficar claro, esse “Noûs” é a inteligência suprema aristotélica, que contém em si todo o mundo platônico das Ideias, isto é, a inteligência que pensa a totalidade dos inteligíveis. A tradução de Noûs por “Intelecto” empobrece o significado original do termo; por isso, seria melhor traduzi-lo por “Espírito”, como fazem muitos, entendendo por isso a união do supremo Pensamento com o supremo Pensado (REALE; ANTISERI, 1990, p. 343).

1.3 - A ALMA, OU A TERCEIRA HIPÓSTASE

A Alma, substância nascida da Inteligência (cf. III. 5 [50] 9. 19-20), é una e múltipla. Una, enquanto Alma universal, ou Alma do mundo, Alma do universo; 9 “O artífice do mundo. A palavra tem sua origem no *Timeu* de Platão onde como causa criadora do mundo se invoca uma divindade artífice que cria o mundo à semelhança da realidade ideal, utilizando uma matéria informe e resistente que Platão chama *a mãe do mundo*” (cf. ABBAGNANO, 1982. p. 223).

múltipla, enquanto alma particular, ou seja, alma dos seres vivos em geral. Ambas, porém, são da mesma espécie (cf. IV. 3 [27] 6. 1-3). Pois todas elas contêm em si mesmas todas as coisas, todas as “razões” (cf. V. 7 [18] 1. 9-10). A Alma é: princípio de movimento, operatividade e atividade; imagem da Inteligência; intermediária entre os mundos, inteligível e sensível; nos dizeres de Bergson, em seu *Curso sobre Plotino*: “É o princípio da ordem e da natureza, que cria a matéria e as leis da matéria” (BERGSON, 2005, p. 32). É interessante destacar que Plotino considera o Universo (mundo material) como um grande ser vivo, dotado de alma – “[...] o cosmo consta de Alma e corpo [...]” (III. 5 [50] 5. 10-12). E no entender de Bergson¹⁰ isto implica que podemos falar tanto numa psicologia do indivíduo como numa psicologia do universo. No entanto, a alma, no caso do cosmo, “não é dele, senão para ele; dominado, não dominante; contido, não continente” (IV. 3 [27] 9. 35-37).

As três primeiras hipóstases, quando consideradas em seu conjunto, formam, em sentido geral, o mundo inteligível¹¹, que por sua natureza intrínseca é eterno e imutável. Contudo, em sentido estrito, é na Inteligência que devemos localizar o mundo inteligível, ou mundo das ideias, por ser formado justamente pelo conjunto dos inteligíveis. Plotino diz o seguinte sobre a Tríade por ele hipostatizada:

Ficou já demonstrado que temos que pensar que as coisas são assim: que existe o que está mais além do Ser, ou seja, o Uno, tal qual nosso raciocínio tratou de demonstrar na medida em que a demonstração era possível neste assunto; que, em seguida, existe o Ser e a Inteligência e que, em terceiro lugar, existe a natureza da Alma. Agora bem, do mesmo modo que esta Trindade da qual falamos existe na natureza, assim temos que pensar que também habita o homem (V. 1 [10] 10. 1-8).

1.4 - O MUNDO SENSÍVEL, OU MATERIAL¹²

O universo daqui (mundo material) é apenas uma imagem do mundo inteligível, “é um animal unitário que abarca todos os animais que há dentro dele e possui uma só Alma que se estende a todas as partes dele na medida em que cada ser é uma parte dele” (IV. 4 [28] 32. 4-7). É considerado um animal porque possui corpo e alma (cf. VI. 3 [44] 1. 22-25). Não podemos nos esquecer de “que anteriormente a este universo existe uma Inteligência estável, da qual e conforme a qual provém este

10 Bergson faz o seguinte comentário: “Desse enunciado geral (sobre a alma), ele tirou consequências muito especiais, como a teoria da hereditariedade física que vemos esboçada em Plotino. Ele a explica determinando precisamente qual é a contribuição da alma universal e qual a da alma individual na geração do corpo. Ele irá nos mostrar a alma universal esboçando o corpo e conferindo-lhe traços gerais, transmissíveis, hereditários, por conseguinte. A alma individual intervém então e remata essa obra” (BERSON, 2005, p. 32-33).

11 A rigor pode-se dizer que o mundo inteligível é constituído apenas pelas segunda e terceira hipóstases. O Uno, ou a primeira hipóstase está acima da esfera inteligível. Sendo que o melhor do mundo inteligível, no entender de Plotino, é a Inteligência (cf. IV. 1 [21]).

12 *Hýle*: matéria.

universo” (VI. 8 [39] 17. 11-13).

Plotino identifica a matéria com sendo o mal primário, ou o não-ser. O mal da matéria é não poder “ser”. Ser matéria é não ser “ser”, ou ser “não-ser”. O que não significa que a matéria seja o nada. A matéria, por sua natureza própria é apenas privada de “ser”, de limite, de medida, de forma, de estabilidade. Matéria é sinônimo de indigência, indeterminação, penúria absoluta (cf. I. 8 [51] 3. 6-17). O ser da matéria é, de certo modo, privação. A matéria por ser totalmente carente de tudo, por não ter parte no bem, por não possuir o ser, é identificada, por Plotino, como sendo mal absoluto, já que carência total, neste caso, significa mal total, ou simplesmente mal (cf. I. 8 [51] 5. 1-14).

A matéria, enquanto mal, não é algo preexistente que se contrapõe ao Bem. A matéria deriva de sua causa, como possibilidade última. Não existia desde sempre, independentemente de todo princípio; originou-se desde sempre como consequência necessária de princípios anteriores. O mal é, portanto, a ausência do Bem. Ullmann escreve:

[...] o mal pode ser definido como o informe (*aneídon*), o eternamente deficiente, o indeterminado, completa passividade, pobreza total. Esta é a essência do mal. Aquilo em que inerem as figuras, as formas os limites dos entes, aquilo é o primeiro mal, o mal absoluto (ULLMANN, 2002, p. 31).

O sistema plotiniano, que acabamos de apresentar, pode ser resumido pela seguinte metáfora eneádica:

Efetivamente, há uma espécie de foco central e, margeando a este, um círculo que refulge com luz vinda daquele; margeando a estes, há outro círculo que é luz de luz; mas há outro círculo por fora destes, e esse já não é luminoso, senão que está necessitado de esplendor alheio por falta de luz própria (IV. 3 [27] 17. 10-16).

1.5 - A PROCESSÃO¹³ PLOTINIANA

O Uno é concebido, como vimos anteriormente como fonte inefável e inexaurível a partir da qual tudo o mais procede por emanações sucessivas. Com Abbagnano temos que: “[...] a emanação é também um processo de degradação” (ABBAGNANO, 1962, p. 342). O Uno engendra o *Noûs*, ou seja, uma imagem de si mesmo, por emanação, sem, no entanto, sofrer diminuição alguma. O Uno dá sem nada perder, permanecendo exatamente o que é, ou seja, absolutamente simples. “Se, pois, este engendrou a Inteligência, ele mesmo tem que ser mais simples que a Inteligência” (III. 8 [30] 9. 44-43). Na verdade o *Noûs* existe desde sempre como uma eterna expressão do Uno. Não se trata, portanto, de uma sucessão cronológica, e sim ontológica. “O princípio do Ser é a Unidade e nesta se apóia o Ser [...] e não a Unidade no Ser” (VI. 6 [34] 9. 39-41).

13 *Próodos*: processão (movimento centrífugo).

Assim que o *Noûs*, ou a Inteligência, deriva do Uno, volta-se para ele e o contempla. Ao contemplá-lo, é por ele fecundada e preenchida. Tal é a gênese dos inteligíveis, ou inteligências particulares. Plotino escreve o seguinte: “Ao dirigir, pois, sua mirada àquele (Uno), a Inteligência estava indeterminada; mas uma vez que o viu, ficou determinada [...]; logo que a Inteligência vê algo uno, já com isso se determina e recebe em si mesma determinação, limite e forma” (VI. 7 [38] 17. 15-20). Surgem assim os inteligíveis, ou ideias, que são basicamente, visões do Uno. Ao contemplar o Uno, a inteligência não o contempla como algo uno, caso contrário, não se constituiria como Inteligência una e múltipla. Ela começou como una, mas, “sem dar-se conta, se fez múltipla” (III. 8 [30] 8. 30-35).

Na continuação da processão temos que, do poder criador do Espírito deriva a Alma do mundo, ou a terceira hipóstase – pois a Inteligência, sendo perfeita, engendra a Alma. Como diz Plotino, “quando a Inteligência atua dentro de si mesma, seus atos são as outras Inteligências; mas quando atua fora de si mesma, seu ato é a Alma” (VI. 2 [43] 22. 25-30). A relação entre ambas vai expressa na seguinte passagem: “A Inteligência, por sua vez, comparada com a Alma, é luz para a Alma, do mesmo modo que aquele é luz para a Inteligência” (VI. 7 [38] 17. 35-40). Assim como o Uno delimita o *Noûs*, e o faz Inteligência, esta delimita a Alma, fazendo-a Razão. Plotino escreve: “Agora bem, o princípio de onde proveio a alma, esse é a realidade nítida, verdadeira e primária” (V. 3 [49] 8. 10-12).

Temos então o seguinte: o Uno, para poder pensar, deve fazer-se *Noûs*, e para poder criar o cosmos físico, deve fazer-se Alma. Tais são as três realidades divinas que Plotino resume nesta outra analogia:

Mas se compararmos o Bem com um centro, a Inteligência a compararíamos com um círculo imóvel, e a Alma com um círculo em movimento, mas movido pelo desejo. Porque a Inteligência possui e rodeia ao Bem diretamente, enquanto que a Alma deseja o que está mais além (IV. 4 [28] 16. 22-27).

A Alma procede, ou deriva da Inteligência, do mesmo modo que a Inteligência deriva do Uno. Entretanto, faz algo mais além de inteligir, senão não seria diferente da Inteligência. Esse algo mais diz respeito ao desejo de exercer sua função cósmica, que é ordenar o que vem depois. Assim sendo, ao olhar para o que vem antes dela, entende; ao olhar, para si mesma, ordena, dirige e comanda o corpóreo. Segundo Bérgrson: “A alma é Ideia pelo topo, está na Ideia e a ela pode voltar; é logos pelo meio, forma e mesmo matéria pela base” (BERGSON, 2005, p. 20). Logo que é engendrada pelo *Noûs*, volta-se para ele e o contempla, e, como consequência, multiplica-se em todos os entes particulares do mundo sensível, sem, no entanto dividir-se. Através da Inteligência a Alma vê o Uno. Ao gerar o mundo material, gera a vida no espaço e

no tempo. Chega, portanto, à última etapa do processo de derivação do Uno¹⁴.

Em Plotino, não podemos separar filosofia metafísica de experiência mística. Como vimos o Uno é o ponto de partida¹⁵ de todos os seres, e o ponto para onde convergem¹⁶ todas as criaturas. A experiência místico-religiosa plotiniana - que é o encontro da alma (verdadeiro eu do homem) com o Uno -, pode ser resumida na seguinte frase: “A fuga do solitário ao solitário” (VI. 9 [9] 11. 51.52).

Antes, porém, de passarmos à mística plotiniana, falaremos sobre o conceito de religião e sobre as quatro características da experiência mística descritas por James em *As Variedades da experiência religiosa*.

2 – RELIGIÃO E EXPERIÊNCIA MÍSTICA SEGUNDO WILLIAM JAMES

William James começou a escrever um conjunto de textos em 1900, para as conferências de Edimburgo, na Escócia, que foram reunidos num livro, cuja versão definitiva¹⁷ apareceu em agosto de 1902, sob o título *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. Nele James aborda o assunto numa perspectiva exclusivamente psicológica, como ele mesmo aponta.

Para James, o fato de existirem tantas e tão variadas definições da essência da religião, indica que “a palavra religião não significa nenhum princípio ou essência singular, mas é antes um nome coletivo” (JAMES, 1995, p. 29). James chama nossa atenção para o fato de que a tendência natural de todo aquele que teoriza é buscar a simplificação do material que tem diante de si. Tal atitude, no entanto deve ser evitada, pois em se tratando, principalmente, de religião muito provavelmente não encontraremos uma única essência, mas sim muitos aspectos que alternadamente a caracterizam, cada qual a seu turno, segundo um grau de importância. Por isso querer reunir numa concepção abstrata única todos estes caracteres, mais despistaria do que esclareceria.

Entretanto, porque precisa demarcar um campo de pesquisa, James se propõe a dar uma definição de religião mesmo admitindo que este seja um procedimento arbitrário.

2.1 – O CONCEITO DE RELIGIÃO

14 Bergson afirma o seguinte: “[...] para Kant, nem o espaço, nem o tempo, que condicionam o fluxo dos fenômenos, nem a causalidade, que os liga, podem ser engendrados: são dados como formas puras e um esquema. Pelo contrário, em Plotino, temos um esforço por deduzir o espaço, o tempo e mesmo a causalidade temporal. O espaço e o tempo são deduzidos do fato de que aquilo que está no espaço e no tempo é a manifestação incompleta da ideia, a imagem. E então a imagem procura completar-se” (BERGSON, 2005, p. 40).

15 *Arché*: princípio.

16 *Télos*: fim.

17 Vinte conferências e um pós-escrito.

James considera também a possibilidade de adotar, como referência, um dos muitos significados que pode ser atribuído à palavra religião, para indicar sobre o que está falando, quando usar a palavra religião em suas conferências. O campo de pesquisa começa a ser demarcado do seguinte modo:

No princípio, chama-nos a atenção uma grande linha divisória que atravessa o campo religioso. De um lado, fica a religião institucional, de outro, a religião pessoal. [...], um ramo da religião visa mais à divindade, o outro, ao homem. O culto e o sacrifício, processos para influir nas disposições da divindade, a teologia, a cerimônia e a organização eclesiástica, são elementos essenciais do ramo institucional da religião. [...]. No ramo mais pessoal, pelo contrário, são as disposições interiores do próprio homem que formam o centro de interesse, sua consciência, seus abandonos, seu desvalimento, sua imperfeição (JAMES, 1995, p. 30).

No primeiro caso temos os atos rituais – aqui a relação entre o homem e Deus se dá pelo intermédio da organização eclesiástica; no segundo, temos os atos pessoais – onde a relação entre o homem e seu criador se dá diretamente sem nenhuma mediação. William James passa a dedicar todas as suas conferências ao estudo da experiência religiosa pessoal, deixando de lado as questões relativas à religião institucional. Faremos o mesmo quando estivermos abordando a experiência místico-religiosa em Plotino. Este é nosso primeiro critério, segundo o qual consideramos a possibilidade de se poder falar em experiência religiosa fora da instituição religiosa, isto é, no âmbito da religião pessoal.

Em seguida James dá sua definição de religião, que é a seguinte: “A religião, por conseguinte, como agora peço arbitrariamente que a aceitem, significará para nós os sentimentos, os atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino” (JAMES, 1995, p. 31-32). Poderão decorrer de tais experiências, uma filosofia, uma teologia, e mesmo uma organização eclesiástica (JAMES, 1995, p. 32).

Por divino devemos entender, aqui, em sentido mais lato, qualquer objeto, concreto ou abstrato, que o indivíduo que vivencia a experiência religiosa, considera como tal (cf. JAMES, 1995, p. 33). Em sentido mais estrito teríamos o seguinte: “O divino significará para nós tão-só uma realidade primitiva, de tal natureza que o indivíduo se sente impelido a responder-lhe solene e gravemente, e nunca com uma imprecisão nem com um chiste” (JAMES, 1995, p. 36).

Para James, crer que existe uma ordem invisível à qual devemos nos ajustar – para nosso próprio bem -, é, de forma geral, o que caracteriza a vida da religião. “Essa crença e esse ajustamento são a atitude religiosa da alma” (JAMES, 1995, p. 44).

O que está em jogo é a crença em algo que não podemos ver, e as implicações

psicológicas que isso tem. Segundo James, reagimos muito mais às idéias de fatos remotos do que às sensações materiais presentes. Ou seja, o simples fato de crermos numa ordem invisível, existente ou não, provoca em nós uma reação, na medida em que esta ordem invisível é tomada por nós como objeto de nossa consciência. “Todas as nossas atitudes, morais, práticas ou emocionais, bem como as religiosas, devem-se aos objetos da nossa consciência, às coisas que acreditamos existirem, seja real, seja idealmente, junto de nós” (JAMES, 1995, p. 44). O que determina a atitude predominante do crente, de uma forma geral, são as idéias puras que ele tem da divindade. Nisto reside, por exemplo, toda a força da religião cristã (cf. JAMES, 1995, p. 44).

2.2 - AS QUATRO MARCAS DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

Logo no primeiro parágrafo de suas conferências sobre o misticismo¹⁸, James escreve o seguinte: “Creio podermos dizer verdadeiramente que a experiência religiosa pessoal tem sua raiz e seu centro em estados místicos de consciência” (JAMES, 1995, p. 237). James chama a nossa atenção para o fato de que as palavras “misticismo” e “místico”, já no seu tempo, eram empregadas de forma incorreta. Geralmente eram usadas para designar uma opinião vaga, sentimental ou ilógica, isto é, como forma de censura. E “mística” referia-se a pessoas que acreditavam em toda sorte de coisas como, por exemplo, na transmissão de pensamentos, e mesmo na volta dos espíritos. Sem querer defini-la e sem querer entrar no que ele chama de uma “disputa verbal”, James pretende apenas assinalar quatro marcas pelas quais uma experiência pode ser tida como mística (cf. JAMES, 1995, p. 237-238).

1. *Inefabilidade* – a experiência mística desafia a expressão; não é possível, com palavras, retratar adequadamente seu conteúdo; sua qualidade deve ser experimentada diretamente; é incomunicável e intransferível; diz respeito mais ao sentimento do que à inteligência.
2. *Qualidade noética* – mesmo sendo semelhantes a estados de sentimento, os estados místicos se configuram também como estados de conhecimento; visão interior mirando a verdade que não pode ser abarcada pelo intelecto discursivo; iluminações e revelações dotadas de significado que perdura.
3. *Transitoriedade* – exceto os casos raros, os estados místicos não podem ser sustentados por muito tempo.
4. *Passividade* – os estados místicos podem ser facilitados por operações

¹⁸ James aborda nas conferências XVI e XXII o misticismo religioso.

voluntárias, mas, em geral, quando se instalam, a vontade do místico parece estar adormecida.

Para James os estados místicos são estados de consciência, e apresentam sempre as quatro características que citamos acima. As principais, ou mais marcantes são as duas primeiras; as demais são consideradas secundárias, ou menos nítidas. “Os estados místicos rigorosamente falando, nunca são meras interrupções. Subsiste sempre alguma lembrança do seu conteúdo e um sentido profundo de sua importância. Eles modificam a vida interior do sujeito entre os momentos de sua ocorrência” (JAMES, 1995, p. 238). A experiência mística não só modifica a vida interior do místico, como também, em muitos casos, faz brotar uma filosofia baseada nela.

Nossa consciência em estado normal, isto é, a “consciência racional” é apenas um tipo especial de consciência para além do qual existem muitos outros (cf. JAMES, 1995, p. 242). Se quisermos explicar o universo em sua totalidade, devemos levar em conta estes outros estados de consciência. Os estados místicos seriam, então, estados de consciência de qualidade bem específica, a que o psiquiatra canadense R. M. Bucke chama de “consciência cósmica” (cf. JAMES, 1995, p. 249).

Segundo James, a consciência cósmica, ou mística ocorre esporadicamente, e é cultivada metodicamente como elemento da vida religiosa, por hindus, budistas maometanos e cristãos (cf. JAMES, 1995, p. 250).

Como vimos, o que caracteriza todo misticismo é a incomunicabilidade do êxtase. O que é verdadeiro para o místico, o é só para ele. Nestes estados de consciência, os estados místicos, o místico se torna conscientemente um com o Absoluto. James escreve o seguinte:

Para a mente médica esses êxtases nada significam senão estados hipnóides sugeridos e imitados, numa base intelectual de superstição, e numa base física de degeneração e histeria. Não há dúvida alguma de que essas condições patológicas existiram em muitos casos, e talvez até em todos eles, mas esse fato nada nos diz sobre o seu valor para o conhecimento da consciência que eles induzem. Se quisermos fazer um julgamento espiritual desses estados, não devemos contentar-nos com o linguajar médico superficial, mas indagar-lhes dos frutos para a vida (JAMES, 1995, p. 257).

O místico passa a viver de acordo com a verdade mística que lhe foi revelada. É razoável que o místico proceda assim.

Nossas crenças mais “racionais” baseiam-se em evidências de natureza exatamente semelhante às que os místicos apresentam como suas. Isto é, nossos sentidos nos deram testemunho de certos estados de fato; mas as experiências místicas são percepções de fato tão diretas para os que as sofrem quanto quaisquer sensações já o foram para nós. Mostram

os registros que embora os cinco sentidos estejam latentes nelas, são absolutamente sensacionais em sua qualidade epistemológica, [...], isto é, são apresentações diretas do que parece existir imediatamente (JAMES, 1995, p. 264).

A percepção mística, portanto, pode ser entendida, dentro desta perspectiva filosófico-psicológica, como um estado de consciência extra-ordinário. O místico se depara com realidades que não são acessíveis para o comum das pessoas, mas que são tão reais para eles (místicos), como a nossa realidade o é para nós não-místicos. O que não significa dizer que a experiência mística seja algo sobrenatural, acessível apenas a uns poucos privilegiados. O que seria um erro. “É preciso que sempre permaneça em aberto a questão de saber se os estados místicos não podem ser estes pontos de vista superiores, janelas através das quais a mente olha para um mundo mais extenso e abrangente” (JAMES, 1995, p. 266).

McGinn, um importante estudioso da mística cristã do Ocidente, considera que as contribuições de William James, para os estudos filosóficos da mística do século XX são significativas. Entre as vantagens da abordagem de James, estariam:

1. A mística inserida numa teoria da religião ampla, como experiência vivida pelo indivíduo. James não reduz a religião à mística, mas afirma que os estados de consciência mística são o centro e a raiz da experiência religiosa do indivíduo em sua solidão - religião pessoal (cf. MCGINN, 2012, p. 418).
2. James situa a consciência mística num *continuum* progressivo - grupo místico -, que muitos hoje chamariam de estados alterados de consciência (cf. MCGINN, 2012, p. 418).

O professor de Harvard obviamente coloca a essência da religião e da consciência mística principalmente no lado do sentimento ou afeto, mas ele também assevera que a mística deve possuir conteúdo noético, embora esse componente deva ser concebido em termos perceptuais, ou seja, diretos e intuitivos, em vez de em categorias conceituais do raciocínio discursivo (McGINN, 2012, p. 418).

3 A RELIGIÃO DE PLOTINO SEGUNDO WILLIAM JAMES

A seguir veremos algumas passagens das *Enéadas* onde cremos ser possível divisar as quatro características da experiência mística e o conceito de religião propostos por James em *As Variedades da experiência religiosa*. Antes, porém, devemos observar que no mundo grego, pré-cristão, a palavra usada, para indicar o que hoje dizemos com a palavra mística, era contemplação¹⁹ (cf. VANNINI, 2005, p. 12). “O silêncio [...] é o que caracteriza a contemplação, e a torna precisamente

¹⁹ *Theória*: contemplação

‘mística’ pelo simples motivo de que a linguagem comum sofre para exprimir o essencial da experiência específica da mística, que é a experiência da unidade, aliás, experiência do Uno” (VANNINI, 2005, p. 12). Em linguagem plotiniana temos: “a fuga do solitário ao solitário” (VI. 9 [9] 11. 51-52).

3.1 - A MÍSTICA PLOTINIANA

A doutrina filosófica de Plotino não tem outro objetivo que não seja persuadir a todos da possibilidade real de se vivenciar a experiência mística. Ou seja, a experiência da união da alma com o Absoluto. Tendo em vista que todas as coisas se originam no Absoluto e aspiram retornar ao Absoluto. “Com efeito, todas as coisas aspiram àquilo e desejam àquilo em virtude de uma necessidade natural, como se adivinhassem que sem isso não podem existir” (V. 5 [32] 12. 7-9).

Plotino fala de uma viagem de retorno²⁰, que devemos empreender, daqui (mundo sensível) para lá (mundo inteligível).

Não devemos perfazê-la com os pés: os pés nos levam de uma terra a outra. Tampouco devemos preparar uma carruagem de cavalos ou uma embarcação, senão que devemos prescindir de todos esses meios e não olhar, mas, como que cerrando os olhos, trocar essa visão por outra e despertar a que todos têm, mas poucos usam (I. 6 [1] 8. 24-28).

O ponto de partida é o conhecimento de si mesmo. O ponto de chegada é o conhecimento da origem de si mesmo, ou seja, do Uno²¹. É este o significado da sentença plotiniana: “[...] quem se conhece a si mesmo, conhecerá a sua origem” (VI. 9 [9] 7. 34-35). Na verdade uma coisa pressupõe a outra. E só podemos conhecer o Uno mediante a experiência da união mística, ou êxtase, onde tem lugar um modo particular de conhecimento, o conhecimento não discursivo, o conhecimento silencioso que por sua natureza situa-se para além dos limites da razão. Esta é a meta final do projeto filosófico plotiniano, o retorno da alma (verdadeiro “Eu” do homem²²) ao Uno; a união do indivíduo com o Absoluto, o Indizível, o Inefável. Em outras palavras: a união do homem com Deus.

E por isso (o Uno) é também verdadeiramente inefável. Porque digas o que disseres, dirás algo. Mas a expressão ‘mais além de todas as coisas e mais além da inteligência mais augusta’ entre todas é só verdadeira não se é uma denominação daquele senão se aquele não é um entre todos nem há

20 *Epistrophé*: conversão (movimento centrípeto).

21 Ullmann estrutura da seguinte maneira o conhecimento em Plotino: “1- o autoconhecimento; 2 - o conhecimento do mundo sensível; 3 - o conhecimento do mundo inteligível; 4 - o conhecimento místico” (cf. ULLMANN, 2002, p. 59).

22 “Assim, uma coisa é tal homem concreto e outra a essência do homem; não obstante, esse homem participa da essência do homem” (VI. 8 [39] 14. 3-5).

‘nome dele’, porque nada se predica dele. Mas nós tratamos de designá-lo para nós mesmos como podemos (V. 3 [49] 13. 1-6).

Basta, no entanto, que haja um contato (com o Uno), ainda que seja intelectual, e que, depois do contato, não haja possibilidade nem facilidade para poder dizer uma só palavra no momento mesmo do contato, senão que seja mais tarde quando raciocine sobre aquela experiência (V. 3 [49] 17. 26-28).

Na mística plotiniana, o encontro da alma com o Uno se dá por assemelhação, ou identificação, pois “o sujeito cognoscente [...], quanto mais conhece, tanto mais se unifica com o objeto conhecido” (VI. 9 [9] 3. 10-15). Na união mística sujeito e objeto se confundem. Resulta daí a visão direta.

Mas quando a alma se propõe por si mesma, limitando-se a ver e a ser uma só coisa por ser uma só coisa com seu objeto, pensa que ainda não tem o que busca; pensa assim porque não é distinta do objeto pensado. E, sem embargo, assim é como deve proceder quem pretenda filosofar sobre o Uno (VI. 9 [9] 3. 10-15).

O ponto de partida é a purificação (*kátharsis*) que implica a simplificação (*hénôsis*), em outras palavras, a eliminação de toda alteridade pela interiorização, introspecção, ou mergulho em si mesmo e consequente afastamento de toda exterioridade, pois quando o homem se interioriza ele se volta para o Uno. “Uma vez, pois, que a alma se tenha purificado, se torna forma e razão, se torna totalmente incorpórea e intelectual e se integra toda ela no divino, de onde nasce a fonte do belo e todas as coisas da mesma estirpe parecida com o belo” (I. 6 [1] 6. 13-17).

Segundo Plotino, só podemos conhecer o Uno nos tornando semelhantes ao Uno, uma vez que “o conhecimento de cada coisa se realiza por semelhança” (I. 8 [51] 1. 8). Assim senso, devemos buscar primeiramente nossa unidade interna (a alma), que nada mais é do que a imagem do Uno em nós. Da alma devemos subir até a inteligência, pois é através da Inteligência (Intelecto) que nossa alma vê o Uno. O intelecto humano, por sua vez, é tanto discursivo (razão discursiva), como intuitivo (inteligência supraintelectiva). Quando é discursivo em ato, é intuitivo em potência; quando é intuitivo em ato, é discursivo em potência. Para se avistar o Uno, o discurso deve dar lugar à intuição. “É necessário que a inteligência retroceda e se retire, por assim dizer, como que se entregue à parte anterior de si mesma, posto que é aberta para os dois lados; se é que quer vê-lo, não deve ser completamente inteligência” (III. 8 [30] 9. 30-35).

O ponto de chegada é a unificação do homem com o Uno, que resulta no conhecimento místico, ou silencioso do Uno – na forma suprema de contemplação. A

contemplação²³ é tarefa própria de quem deseja ver (cf. VI. 9 [9] 4. 16-17).

Aqui está a meta verdadeira da alma: o tocar aquela luz e contemplá-la com esta mesma luz; não com luz de outro, senão contemplar a mesma luz pela que vê. Porque a luz pela que foi iluminada, é a luz que deve contemplar, já que nem sequer ao sol o vemos com luz alheia (V. 3 [49] 17, 34-38).

Não há dúvida de que há conhecimento na união extática, comparável a uma hiperconsciência (cf. ULLMANN, 2002, p. 79). Lá, no inteligível, a alma não tem necessidade do raciocínio, e mesmo da linguagem discursiva (IV. 3 [27] 18. 13-15), pois, sua “compreensão” é intuitiva. Plotino assim descreve a experiência mística:

[...] pois bem, naquele momento, o objeto visto não o vê o vidente nem o discerne, nem se representa duas coisas, senão que, como transformado em outro e não sendo ele mesmo nem de si mesmo, é anexado àquele, e pertencente àquele, é uma só coisa com ele, como que faz coincidir centro com centro. Porque também no caso dos centros se verifica que, enquanto coincidem, são um só; são dois quando se separam. Pois assim também nós falamos agora daquele como de outro. E por isso é inefável aquele espetáculo. Porque como poderia alguém anunciar àquele como se fora outro, sendo que lá, quando contemplava, não o via como outro, senão como uma só coisa consigo mesmo (VI. 9 [9] 10. 14-24).

O êxtase místico, no entanto, é passageiro.

E então é quando é possível ver àquele (Uno) e ver a si mesmo segundo é lícito ver: a si mesmo esplendoroso e pleno de luz inteligível; melhor dizendo, feito luz mesma, pura, sem peso e leve; feito deus; melhor dizendo, sendo deus; se verá todo inflamado naquele instante, mas logo, o peso torna a oprimi-lo, como se o apagasse (VI. 9 [9] 9. 55-60).

Então, por que não fica? Pois porque, todavia não saiu de todo; mas chegará a hora em que a contemplação será contínua, quando não se veja molestado por mais tempo por moléstia alguma do corpo (VI. 9 [9] 10. 1-5).

Para o leitor pouco versado em Plotino, à primeira vista pode parecer difícil encontrar em tão poucas passagens das *Enéadas* as quatro marcas que definem a experiência místico-religiosa jamesiana. Entretanto, segundo James, os dois primeiros caracteres são suficientes para caracterizar qualquer estado de consciência como sendo místico. O terceiro e quarto, são menos nítidos (JAMES, 1995, p. 238).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

23 Baracat faz a seguinte observação: “[...], Plotino desfaz a distinção aristotélica entre *theória* e *práxis* [ação]. Seus leitores devem continuar assustados: tanto para o homem antigo como para nós, é difícil imaginar algo mais claro e distinto que a unânime divisão das atividades do homem em *theória* e *práxis*. Mas eis que Plotino decide transformar em contemplação toda ação” (BARACAT JÚNIOR, 2008, p. 93).

James divide o campo religioso em duas partes. Na primeira parte, situa o ramo institucional da religião. Na segunda, o ramo pessoal. Neste o que conta são os atos pessoais, as disposições íntimas do homem e, conseqüentemente, sua relação direta com Deus – sem nenhuma mediação. Partindo-se desta premissa, a religião é definida por James, em *As Variedades da experiência religiosa*, como sendo os sentimentos, os atos e as experiências individuais que relacionam o humano ao divino, isto é, o homem a Deus. A mística plotiniana - na qual estão presentes as quatro marcas suscitadas por James: a inefabilidade, a qualidade noética, a transitoriedade e a passividade -, nada mais é do que isto. Ou seja, é o encontro do solitário (do indivíduo em sua solidão) com o Solitário (a realidade primitiva, o Uno). Portanto, cremos poder afirmar que o neoplatonismo plotiniano pode ser entendido - sob o ponto de vista jamesiano, de *As Variedades da experiência religiosa* - como uma religião do indivíduo, na qual a experiência religiosa pessoal tem por base os estados místicos de consciência, ou a consciência cósmica.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. Plotino, *Enéadas* I, II e III; Porfírio, *Vida de Plotino: introdução tradução e notas*. 2006. 700 p. (Doutorado em Linguística). Curso de Pós-graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2006.

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. Plotino, *Enéada* III. 8 [30]: *sobre a natureza, a contemplação e o Uno / introdução, tradução e notas*. Campinas: Editora UNICAMP, 2008.

BERGSON, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BUCKE, Richard Maurice. *Consciência cósmica: estudo da evolução da mente humana*. Rio de Janeiro: Editora Renes, 1982.

IGAL, Jesús. *Plotino: Enéadas* I-II. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, v. 57, 1992.

IGAL, Jesús. *Plotino: Enéadas* III-IV. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, v. 88, 1992.

IGAL, Jesús. *Plotino: Enéadas* V-VI. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, v. 256, 2002.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

McGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antigüidade e Idade Média*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

REALE, Giovanni. *Plotino e neoplatonismo*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

THONNARD, F. J. *Compêndio de História da Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Herder, 1968.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Plotino: um estudo das Enéadas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VANNINI, Marco. *Introdução à mística*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

A teologia batismal subjacente à oração para bênção da água na liturgia romana pós-Vaticano II

César Thiago do Carmo Alves¹

RESUMO

Renascer da água e do Espírito é o convite feito por Jesus na conversa com Nicodemos (cf. Jo 3,5). Para isso era necessário passar pelo banho do novo nascimento, isto é, o batismo. Água e Espírito assinalam o batismo cristão e a vida na comunidade dos que creem em Jesus. Assim, o poder do Espírito de Deus e o sinal sacramental da água manifestam a ação de Cristo na Igreja. A Igreja hoje continua cumprindo o mandato do Senhor de batizar (cf. Mt 28,19). Há todo um ritual do batismo elaborado. Em todos os ritos, já desde os primórdios, costumava-se benzer a água, antes de usá-la para o batismo. Assim, também no rito romano prescreve-se a bênção da água. O ritual oferece três opções de orações para a realização da bênção. Cada uma delas tem subjacente uma teologia batismal ou ilumina algum aspecto dessa teologia. Existem vários métodos de fazer teologia. Entre eles está o mistagógico. Buscar extrair da oração da Igreja uma teologia se faz necessário, porque aquilo que a comunidade eclesial reza manifesta o que crê. Portanto, no batismo a Igreja afirma sua fé. Nesse sentido, urge compreender deste modo teologicamente a fé professada a partir deste sacramento. Essa compreensão poderá colaborar para melhor entender a importância e o significado do batismo no caminho catecumenal. O batismo se cumpre na fé da Igreja. Assim o ato de fé é um pressuposto para dele se aproximar. Ele chama à adesão e a resposta de fé. A fé batismal reveste de luz, por assim dizer, toda a existência humana. Essa existência é colocada no contexto salvífico, uma vez que “pelo batismo os homens são inseridos no mistério pascal de Cristo” (SC 6) . Desse modo, o batismo inaugura uma vida nova em Cristo bem como na comunidade eclesial. O propósito desta comunicação é desentranhar essa teologia para construir uma teologia batismal que surja do próprio rito. Inspira-nos neste propósito o adágio de Próspero de Aquitânia (+465) “ut legem credendi lex statuat supplicandi”.

Palavras-chave: batismo, mistagogia, análise literário-teológica.

INTRODUÇÃO

A vigília pascal é uma celebração da iniciação cristã. Naquela noite em que se faz o memorial da vitória de Cristo sobre o pecado e a morte, os catecúmenos, preparados durante o tempo quaresmal recebem os sacramentos do batismo-crisma e

¹ Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista da CAPES.
E-mail: caesarth@hotmail.com

eucaristia. O batismo constitui a porta de entrada para os demais sacramentos recebidos na Noite Santa. Nesse sentido, a liturgia pascal reserva um espaço significativo para a liturgia batismal. Nela acontece a bênção da água batismal.

A oração de bênção sobre a água batismal do pós-Vaticano II tem um gênero literário. Ele pode ser facilmente reconhecido. Trata-se de uma *todá*. É uma prece de aliança dirigida a Deus. Como *todá*, a oração de bênção da água batismal se estrutura literariamente de forma bipartida, articulando a prótese no indicativo e a apódose no imperativo. “Indicativo e imperativo são os dois modos verbais pelos quais se articula o discurso de aliança” (GIRAUDO, 2001, p.203). Num discurso de aliança, em primeiro lugar acontece a recordação do passado da relação entre Deus e o seu povo. Em segundo, se estabelece de forma imperativa o como será regido o futuro dessa relação.

Para analisar essa oração a partir de sua estrutura literária, a parte referente à prótese no indicativo será chamada de *secção anamnético-celebrativa*. A parte referente à apódose no imperativo será designada *secção epiclética*. A *todá* pode apresentar três dinâmicas. São elas: 1) Deprecativa simples: um discurso a Deus com palavras nossas; 2) Deprecativa embolística: um discurso a Deus com palavras nossas e palavras de Deus; 3) Semiembolística: referência indireta às palavras de Deus (cf. GIRAUDO, 2001, p.207-221; TABORDA, 2011, p.270-273). A oração em questão trata-se de uma dinâmica deprecativa embolística. É a partir da análise literário-teológica que se buscará verificar os elementos teológicos contidos na oração sobre a água batismal na vigília pascal elaborada na reforma litúrgica do Vaticano II.

1. SECÇÃO ANAMNÉTICO-CELEBRATIVA

A secção anamnético-celebrativa começa atribuindo a Deus as maravilhas realizadas de modo invisível por meio dos sacramentos. Esse início é devedor do sacramentário gregoriano/missal de Pio V. Os sacramentos constituem o desdobramento das maravilhas da salvação no tempo atual. Isso acontece mediante seu poder invisível. Desse modo, o batismo se insere no contexto de toda *historia salutis*. A atual bênção faz uma inserção que não consta em nenhum formulário anterior. Reconhece-se que as águas foram preparadas de vários modos para mostrar a graça do batismo. Ao dizer que Deus preparou as águas, revela que ele se serviu de toda uma pedagogia no intuito de que os fiéis pudessem compreender melhor as maravilhas

realizadas por força de sua graça na água batismal. Nesse sentido, a tipologia ajuda a entender melhor esse processo pedagógico.

A água é associada com a história da salvação. Deus se serve dela para que a humanidade possa conhecer a graça do batismo. Para fundamentar o pedido que fará na secção epiclética, começa-se por evocar aquilo que é o *tipo* do sacramento. Recorda que o Espírito pairava sobre as águas já na origem do mundo. É a primeira referência escriturística que emerge no formulário, aludindo ao relato da tradição sacerdotal a respeito da criação em Gn 1,2 que afirma a presença do Espírito sobre as águas primordiais. O Espírito agia sobre as águas para que nelas pudesse ser suscitada a primeira criação. Ele é Espírito criador. Sendo assim, ela se torna sinal para que Deus possa realizar uma nova criação. “Assim, o batismo é obra de criação paralela à obra criadora que deu origem ao universo” (ROCCHETTA, 1991, p.256).

Após recordar o Espírito pairando nas águas, passa-se para o dado escriturístico do dilúvio em Gn 7,4. Essas águas são imagem da regeneração. Observa-se que a oração de Paulo VI toma literalmente do sacramentário gregoriano/missal de Pio V. A oração remete a 1 Pd 3,20 que faz alusão ao dilúvio e afirma que poucos foram salvos pela água, vendo aí a figura do batismo. A perspectiva de Pedro é cristológico-batismal. Também 2 Pd 2,5 se refere ao mesmo evento afirmando a morte dos ímpios e a sobrevivência de Noé. “O dilúvio é prefiguração do batismo porque no meio, no centro da história, insere-se o evento decisivo da morte de Cristo na cruz, seguido de sua ressurreição”(ROCCHETTA,1991, p.257). Essa imagem do dilúvio como prefiguração do batismo se encontra nas catequeses mistagógicas de Santo Ambrósio (Cf. 1997, n.23).

A última prefiguração veterotestamentária do batismo presente no formulário é a travessia do Mar Vermelho. A travessia do Mar Vermelho é o evento central do Antigo Testamento na história da salvação. Retomando Ex 14,22 a bênção vê na travessia do Mar Vermelho a pé enxuto por parte dos hebreus o *tipo* do batismo. Ao percorrer textos patrísticos, encontra-se em Ambrósio de Milão (337-397), em sua obra referente aos sacramentos da iniciação cristã, alusões ao Mar Vermelho: “que no mar Vermelho tenha havido uma figura deste batismo, o Apóstolo o diz do seguinte modo: ‘nossos pais foram todos batizados na nuvem e no mar’ (1 Cor 10,2), e acrescenta: ‘todas essas coisas aconteceram para eles em figura’ (1Cor 10,11)” (AMBRÓSIO,1997, n.20).

A menção à travessia do Mar Vermelho é, pois, um enriquecimento do texto dentro da melhor tradição patrística. A passagem do mar liberta os israelitas da es-

cravidão e prefigura o povo nascido na água do batismo. Ao empregar a expressão “povo”, o texto remete a uma perspectiva eclesiológica. A Igreja é o povo de Deus nascido nas águas do batismo. A tradição cristã viu nesse evento a imagem da libertação do pecado efetuada por Jesus Cristo, por sua morte e ressurreição. A menção da travessia no formulário como prefiguração do batismo evidencia algo mais profundo que este sacramento realiza. Para Ambrósio a passagem do Mar Vermelho como *tipo* do batismo mostra que da mesma forma que os egípcios perecem e o hebreu escapa de igual modo ocorre com aquele que é batizado. “A culpa é engolida e o erro é abolido, enquanto a piedade e a inocência atravessam intactas” (AMBRÓSIO, 1997. n.12).

Depois de evocar três eventos narrados no Antigo Testamento para fundamentar a súplica para que o Espírito santifique a água, a oração passa a basear o pedido em três relatos do Novo Testamento.

A primeira imagem consiste no batismo de Jesus realizado no rio Jordão. Esse é o terceiro episódio recolhido pelo sacramentário gregoriano/missal de Pio V. A atual prece aproveitou fazendo acréscimo. O sacramentário gregoriano/missal de Pio V se limita a dizer que Jesus foi batizado em Deus por João. A oração do Vaticano II conserva esse texto, mas o enriquece quando faz alusão à unção de Jesus pelo Espírito .

No batismo, Jesus assumiu pela força do Espírito a missão que o Pai lhe confiou. Assim, ao ser batizado por João, Jesus se manifesta como o Servo do Senhor. É um anúncio de sua quênose a partir da qual será glorificado. “O movimento de baixar às águas e sair delas, acentuado por Mateus e Marcos, será sublinhado em seu significado de enfrentar as águas da morte (como Jesus em sua própria morte) e encontrar nelas a vida” (TABORDA, 2009, p.175). Ele desceu às águas com a finalidade de purificar a carne. A carne que ele assumiu da condição humana (AMBRÓSIO, 1997, n.16). É recordado que Jesus foi ungido pelo Espírito, retomando os textos de Lc 4,18 no qual ele aplica a si a passagem do Terceiro Isaías (cf. 61,1) e o de At 10,38 quando Pedro, referindo-se ao batismo de Jesus no discurso “batismal” na casa de Cornélio diz: “Deus o ungiu com o Espírito Santo e com o poder”. A unção no Antigo Testamento tem um fim: legitimar a vontade de Deus sobre aqueles que foram escolhidos. A presença do Espírito sobre Jesus que o unge manifesta a inauguração dos tempos messiânicos. Jesus é o messias-servo. O seu batismo constitui no marco do início de sua ação libertadora.

A segunda imagem é a água e o sangue que saíram do lado de Jesus na cruz.

Mesmo conservando o texto do sacramentário gregoriano/missal de Pio V o atual formulário faz um acréscimo ao dizer que ele estava pendente na cruz. Evidentemente que no sacramentário gregoriano/missal de Pio V, tendo presente o texto joanino de modo implícito pudesse imaginar que a água e o sangue jorrados foram no momento em que o Verbo encarnado estava na cruz. No entanto, ao explicitar esse dado, a atual oração acentua ainda mais o caráter soteriológico do sacramento batismal. A cruz tem sua importância salvífica.

A terceira e última imagem neotestamentária é o mandato de Jesus para que se batize. Conservou em quase tudo o Sacramentário Gregoriano/missal de Pio V, citando inclusive as palavras de Jesus em Mt 28,19 que constituem assim o lugar teológico escriturístico da bênção da água, formando literariamente um embolismo. No entanto, a atual oração enriquece o texto do Sacramentário Gregoriano. Antes da citação literal das palavras do Ressuscitado, a bênção dá o contexto do mandato batismal, quando o texto do Sacramentário Gregoriano se limita a afirmar que ele ordenou aos seus discípulos. Isso é significativo pelo fato de que a referência neotestamentária anterior era à cruz. E essa agora é à ressurreição. Em Cristo, no batismo estão presentes estes dois aspectos. O cristão ao descer às águas batismais faz a experiência da morte e ressurreição. Nesse sentido, o batismo se caracteriza por sua expressão significativa sacramento do mistério pascal. O embolismo marca a instituição do batismo. O batismo constitui o cristão como discípulo do mestre que chama e convida a segui-lo. Nesta terceira imagem o sacramento do batismo aparece em seu mistério total. Ele é dom e evento trinitário em favor dos crentes.

2. SECÇÃO EPICLÉTICA

A secção epiclética do atual formulário retoma o pedido para que o desça sobre a fonte dos elementos epicléticos do sacramentário gregoriano/missal de Pio V. A oração se volta ao Pai pedindo que a força do Espírito desça sobre a água para que ela seja santificada e se torne santificante, no intuito de ser elemento sacramental pela mediação do Filho. A epiclese inicia suplicando para que Deus olhe para a face de sua Igreja. Esse olhar bondoso abre as fontes do batismo. Subjacente está a ideia da fonte como útero que gera filhos para a Igreja. O tom é mais patrístico.

A eucologia de Paulo VI refere-se aos efeitos do batismo. O ser humano que

fora criado a imagem de Deus, pelo pecado veio perder essa condição. Por isso, o batismo o lava dessas imundices e o transforma, recuperando o que foi perdido. Aqui se observam algumas modificações em relação ao Sacramentário Gregoriano/missal de Pio V. Não se fala de sacramento da regeneração, mas sacramento do batismo. Não se usa a expressão renascer e sim ressurgir. Acrescenta que esse ressurgimento é pela água e o Espírito Santo. Ao usar a expressão ressurgir deu ao batismo o caráter de participação na ressurreição do Senhor. Evidencia-se esse dado simbólico que o sacramento possui. Evoca a conversa de Jesus com Nicodemos (cf. Jo 3,5), no qual Jesus expõe a condição de possibilidade para entrar no reino que consiste em nascer da água e do Espírito. Também faz alusão ao texto de Ez 36,25-27 que na promessa de restauração nacional e espiritual de Israel o Senhor promete derramar água pura sobre o povo para que fique purificado das impurezas e dos ídolos. Além disso, Deus se compromete a infundir sobre o povo seu Espírito. O texto escriturístico de Jo 3,5 tem como finalidade apresentar que a água e o Espírito são elementos significativos para o novo nascimento. Nesse sentido, o batizado é uma nova criatura obra de Deus que se serviu do elemento terrestre infundido nela a ação de seu Espírito.

É pedido que o Espírito desça sobre a fonte batismal. A suplica é dirigida ao Pai para que pelo Filho a fonte possua a virtude do Espírito Santo. Aqui se encontra a epiclese propriamente dita. Interessante observar que nesse momento a rubrica diz que o celebrante toca a água com a mão direita. Isso é significativo pelo fato de que se renova a cena do Jordão. Na celebração da Vigília Pascal o círio é mergulhado. Desse modo dá mais força ao símbolo. Da mesma forma que quando o Espírito Santo desceu sobre Jesus e ele com o seu corpo tocou as águas e foi tocado por ela, comunicou-lhe sua santidade, agora

o ministro ordenado, sobre o qual cumpriu-se eficazmente a invocação e a doação do Espírito Santo no ato de sua ordenação diaconal, presbiteral ou episcopal e ao qual o Espírito Santo transmitiu a santificação no sacramento da ordem, por seu turno, em virtude daquele Espírito que lhe foi dado, pronuncia a epiclese sobre a água e, tocando-a com a mão, comunica-lhe a força santificante (ROCCHETTA, 1991, p.262).

Ser sepultado com Cristo e ressurgir com ele para a vida consiste no encaminhamento para o fim da oração. Esse final é paulino. Remete à carta do Apóstolo à comunidade de Roma (cf. 6,4-5). O batismo comporta assumir a cruz. A bênção da água contempla essa realidade do sacramento. Morte e vida se entrelaçam. “Aderir Cristo em sua morte tem futuro” (PAREDES, 1992, p.149). Do ponto de vista litúrgico entende-se então a motivação pela qual a vigília pascal é uma celebração iminentemente batismal. Nela celebra-se a vitória de Cristo sobre o pecado e a morte.

O batismo consiste num passo decisivo para o discipulado. Cada batizado se torna um memorial vivente do Crucificado-Ressuscitado. Nesse sentido ele é mais um que aderiu à luta entre os ídolos de morte e o Deus da vida e da história. A oração conclui pedindo que tudo o que foi suplicado aconteça por Cristo nosso Senhor. A comunidade proclama o amém em concordância com a súplica elevada a Deus pelo ministro. A assembleia associa-se ao discurso orante do presidente da celebração (cf. GIRAUDO, 2001, p.399).

CONCLUSÃO

Essa breve análise literário-teológica põe em evidência a importância da *lex orandi* para a teologia. A oração da Igreja consiste num lugar teológico. A bênção sobre a água batismal utilizada na vigília pascal mostrou que no Plano da Salvação, o batismo cristão-católico no rito romano é prefigurado por acontecimentos, gestos e sinais que estão intimamente ligados ao mistério da vida, à pertença a um povo e à iniciação a uma comunidade de fé.

O batismo, como primeiro sacramento da iniciação cristã, constitui a porta de entrada para a vida nova em Cristo. É, pois, o sacramento de acolhida por excelência. Todos os demais sacramentos, cada um a seu modo, atualizam, renovam e aprofundam, nas diversas circunstâncias da vida do cristão, a vida nova recebida no batismo.

REFERÊNCIAS

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação dos símbolos; Sobre os mistérios; sobre a penitência; Sobre os sacramentos*. São Paulo: Paulus, 1997.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.

GIRAUDO, Cesare (org.). *Il messale romano*: tradizione, traduzione, adattamento. Roma: C.L.V Liturgiche, 2003.

GIRAUDO, Cesare. *In unum corpus*: trattato mistagogico sull'eucaristia. Milano: San Paolo, 2001.

GOEDERT, Valter Maurício. *Teologia do batismo*: considerações teológico-pastorais sobre o batismo. São Paulo: Paulinas, 1988

JOUNEL, Pierre et al (org.). *Liturgia opera divina e umana*: studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70º compleanno. Roma: CLV Liturgiche, s/d.

PAREDES, José Cristo Rey García. *Iniciación cristiana y eucaristía: teología particular de los sacramentos*. Madrid: Paulinas, 1992.

MISSAL ROMANO. São Paulo: Paulus, 1997.

MISSALE ROMANUM. Editio princeps (1570). Vaticano: Vaticana, 1998.

ROCCHETTA, Carlo. *Os sacramentos da fé: ensaio de teologia bíblica sobre os sacramentos como “maravilhas da salvação” no tempo da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1991.

TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2009.

TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2011.

CULPA, ILUSÃO E SUBLIMAÇÃO: Uma compreensão do fenômeno religioso e da mística a partir de Sigmund Freud

Josenildo José da Silva¹

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo principal aprofundar o tema do fenômeno religioso na sua dimensão mística, a partir dos conceitos de culpa, ilusão e sublimação da teoria psicanalítica freudiana. Tendo como base do nosso estudo os textos Totem e Tabu e O Futuro de uma ilusão (entre outros) que tratam da temática da religião, é intenção desta pesquisa bibliográfica alcançar um maior entendimento daquilo que a psicanálise freudiana compreende sobre o fenômeno religioso. Acreditamos que uma compreensão psicanalítica deste fenômeno, ajudará na elaboração de uma crítica construtiva com relação a alguns elementos apontados por Freud e possibilitará o lançamento de possíveis bases para que se estabeleça uma relação de interface entre estas duas áreas, aparentemente antagônicas, quais sejam, a Psicanálise e a Religião. De modo especial, buscaremos este diálogo, fundamentando-nos no aprofundamento da experiência mística, favorecida pelo conceito de sublimação.

Palavras chaves: Fenômeno religioso. Mística. Psicanálise. Sublimação

INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso faz parte do conjunto de fundamentos que estiveram sempre presentes na história do ser humano. Portanto, podemos afirmar que, do ponto de vista antropológico, não se pode conhecer verdadeiramente a pessoa humana, sem que se faça referência à sua dimensão religiosa².

Desde o momento, em que o homem e a mulher começaram a questionar a respeito da sua condição pessoal e da realidade na qual se encontravam imersos, depararam-se com questões para as quais não encontravam respostas claras. Este fato, longe de angustiá-los, despertaram-lhe a curiosidade e a atitude de busca por um conhecimento que lhes pudessem ajudar na compreensão de si mesmos e do seu mundo. Na tentativa, pois, de responder aos questionamentos surgidos,

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica, na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

² Quando aqui mencionamos “dimensão religiosa”, não temos a intenção de indicar, num primeiro momento a realidade de religião, enquanto estrutura institucional, mas apontamos para o fator de desejo de transcendência e de abertura ao mistério.

identificaram a religião, como uma instância na qual poderiam encontrar possíveis caminhos que os ajudassem a solucionar suas dúvidas.

Procederemos em nossa metodologia dividindo o presente estudo em três etapas, que descrevemos a seguir:

Na primeira parte, aprofundaremos o contexto social e religioso de Sigmund Freud, procurando responder às perguntas: *Como o ambiente, no qual Freud vivia, o influenciou na sua visão religiosa? E Por que Freud nutria tanto interesse pela temática da Religião?*

Seguiremos, apontando alguns elementos que possivelmente contribuíram para Freud identificar a origem do fenômeno religioso no sentimento de culpa do homem e a sua natureza como uma ilusão enganadora.

Finalmente, partindo do conceito psicanalítico de sublimação, abordaremos o tema da mística, como possibilidade de uma experiência criativa do mistério, enquanto realidade do *não dito*, que se *revela* (se mostra), ao mesmo tempo que se *vela* (se esconde).

1. O CONTEXTO CULTURAL-RELIGIOSO DE SIGMUND FREUD

Sigmund Freud é o fundador da Teoria Psicanalítica. Ele também é conhecido por sua postura frente ao fenômeno religioso, o qual o considera uma “neurose obsessiva da humanidade”, ou ainda, uma ilusão enganadora do ser humano. Por este seu posicionamento teórico, Freud, se encontra entre os principais pensadores do século passado que contribuíram para o que veio a ser chamado “decreto da morte de Deus” e, consequentemente, para o possível fim da religião.

Nos seus escritos, pode-se verificar, no entanto, um grande interesse pelo fenômeno religioso, o que pode aparentar uma profunda contradição com suas posições: Por que alguém que se apresenta descrente e ateu convicto manifesta tanto interesse por algo a que não concede nenhum crédito?

Na verdade, Freud mantém, em toda a sua existência, um vivo interesse por tudo o que se refere à dimensão antropológica. Entre os elementos presentes na história humana encontra-se, em evidência, como já mencionado, o fator religioso que, por isso, atraiu a sua atenção, merecendo dele várias referências e artigos ao longo da obra que escreveu³.

Identificamos na própria história pessoal de Freud elementos que o influenciaram na sua busca de compreensão do fenômeno da religião. Neste sentido,

3 Começando em 1897, na sua correspondência com Fliess, na qual expõe suas descobertas sobre os mitos, passando por obras como *Totem e tabu* (1913); *O futuro de uma ilusão* (1927); *O mal estar na civilização* (1930); *até chegar a Moisés e o Monoteísmo* (1938), obra concluída pouco tempo antes de sua morte.

vale destacar o fato de pertencer ao povo judeu, que é profundamente marcado pela realidade religiosa. Igualmente importante foi a convivência estabelecida entre Freud e a sua babá, a qual mantinha uma intensa vivência religiosa. Jones, no seu escrito bibliográfico sobre Freud, descreveu esta relação com as seguintes palavras:

Mais importante ainda é que ela – a babá – era católica e costumava levar o menino – Freud – para assistir às cerimônias religiosas. Implantou nele as ideias de Céu e Inferno, bem como provavelmente as de salvação e ressurreição. Depois de voltar da Igreja, o menino costumava pregar um sermão em casa e expor os feitos de Deus. (1989, p.19)

Há, ainda, o próprio contexto religioso da cidade em que Freud nasceu e morou nos primeiros anos de sua infância. Freiberg era, predominantemente, dominada pela fé católico-romana⁴, o que também pode tê-lo influenciado.

2. A RELIGIÃO SEGUNDO A TEORIA PSICANALÍTICA FREUDIANA

Quando se referiu a *Totem e tabu*, obra, na qual trata da psicogênese do fenômeno religioso, Freud afirmou que se tratava do mais ousado empreendimento a que já se tinha aventurado⁵. Ainda sobre este escrito afirmou ele: “Estou escrevendo Totem, no momento, com o sentimento de que é minha maior, melhor, talvez minha última boa obra. A confiança interna me diz que estou certo”; e, mais à frente, “Não escrevia nada com tanta convicção desde a *Interpretação dos sonhos*”. (JONES, 1989, vol.2, p. 353). Vê-se, pois, que a religião ocupou um lugar todo especial na sua pesquisa metapsicológica, não por uma sua condição de “homem de fé”, mas sim, pelo fato de se revelar como elemento antropológico significativo, para uma compreensão mais abrangente do sujeito humano.

2.1 NO PRINCÍPIO A MORTE FEZ-SE ATO: O SENTIMENTO DE CULPA

“Odiaban a esse padre que tan grand obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entretanto. Aconteció en la forma del arrepentimiento; así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común.” (FREUD, 1913/ 1998, p. 145)

Freud, na sua obra *Totem e tabu*, serve-se do mito do parricídio pela horda primeva, para indicar a psicogênese da religião. Os filhos, revoltados contra o pai tirano, juntam-se e o assassinam. Porém, sobrevêm-lhes o remorso, o qual se

⁴Composta de apenas 2% de protestantes e 2% de judeus.

⁵ “Estou agora escrevendo lentamente a quarta das Übereinstimmungen sobre totemismo, que deve fechar a série. É o mais ousado empreendimento a que já me aventurei. Sobre religião, ética e *quibusdem aliis*. Deus me ajude!” (JONES, 1989, p. 352, vol. 2)

apresenta tão forte e tão intenso, que, segundo Freud, transforma o pai morto, mais forte do que quando era vivo. O *totem*, forma original da religião, surge como o apaziguador da inquietude culposa sentida pelos filhos, instituindo, assim, as duas proibições fundamentais para a civilização: o parricídio e o incesto.

De acordo com Freud, a religião nasceu a partir do tabu, gerado pela morte do pai assassinado, apresentando-se como forma de reconciliação entre os filhos e ele. Os filhos obedeciam ao *totem*, substituto do pai, e, em contrapartida, recebiam dele a proteção e o cuidado necessários para eliminar os medos e inseguranças gerados pela revivência infantil da situação de desamparo.

Vê-se, portanto, bem presente o elemento da expiação diante da figura assassinada do pai. Esta expiação será a garantia de que o ato de assassinio não seja mais repetido. Com isso, percebe-se que a lei daí derivada servirá como fonte de preservação da vida dos irmãos do mesmo clã (nenhum deveria receber o mesmo tratamento sofrido pelo pai morto). Na raiz da moral da sociedade encontra-se, pois, o elemento religioso.

É interessante destacar, como para a Psicanálise é fundamental a figura paterna para o surgimento da religião. Freud afirmou que a relação que cada indivíduo mantém com o seu pai terreno, servirá de base para a constituição da imagem de Deus, Pai onipotente, que, pouco a pouco, assumirá o controle de toda a vida social do homem. Deus, portanto, não passa de uma projeção.

O pai assassinado, vítima do ódio dos filhos injustiçados, é também objeto de seu amor e de seu temor. Revela-se, simultaneamente, como realidade derrotada e força protetora. É a ambivalência dos sentimentos de ódio e de amor, presente na origem psíquica da religião.

Frente ao exposto, perguntamo-nos: Podemos identificar nas concepções de Freud sobre a religião alguma projeção de aspectos da relação ambivalente (amor e ódio) que ele mantinha com o seu pai?

2.2 RELIGIÃO, ILUSÃO ENGANADORA?

Em 1927, Freud escreve *O futuro de uma ilusão*. Nesta obra, ele não somente apontou para a diluição *Weltanschauung* (visão de mundo) metafísico-religiosa, mas também apresentou uma nova visão constituída, agora, pela razão científica. Segundo Freud esta substituição fazia parte de um processo ininterrupto: “[...] mientras más accesibles a los seres humanos se vuelven los tesoros de nuestro saber, tanto más se difunde la renegación de la fe religiosa, primero sólo de sus vestiduras anticuadas y chocantes, pero después también de sus premisas fundamentales” (1927/ 1998, p. 38)

O futuro de uma ilusão, apresenta o problema do desamparo vivido pelo ser humano, como uma das suas primeiras vivências psíquicas. Desamparo que Freud viu retratado na situação decadente em nível social, econômico e cultural da sua realidade histórica. Este desamparo humano será como o tecido sobre o qual se constituirá a necessidade do fenômeno religioso.

“Ahora bien, cuando el adolescente nota que le está deparado seguir siendo siempre un niño, que nunca podrá prescindir de la protección frente a hiperpoderes ajenos, presta a estos los rasgos de la figura paterna, se crea los dioses ante los cuales se atemoriza, cuyo favor procura granjearse y a quienes, empero, trasfiere la tarea de protegerlo.” (1927/ 1998, p.24)

Na citação anterior, percebemos, portanto, que no *Futuro de uma ilusão*, Freud não destoa do que afirmou em *Totem e tabu*, quando havia aprofundado a teoria da origem psíquica da religião. Agora, ele indica que a sua natureza é uma ilusão enganosa. O homem projeta na religião uma possível saída, como resposta aos sentimentos desestabilizadores que experimenta frente à força da natureza e à certeza inexorável da morte, que quase lhe faz desembocar no desespero.

A ilusão religiosa encontra a sua sustentação justamente na força do desejo de segurança. Freud afirma que “El reinado de una Providencia divina bondadosa calma la angustia frente a los peligros de la vida; la institución de un orden ético del universo asegura el cumplimiento de la demanda de justicia, tan a menudo incumplida dentro de la cultura humana” (1927/ 1998, p. 30). A ilusão religiosa, portanto, é uma embromação, pois não cumpre suas promessas, as quais, como afirmado, “com tanta frequência permanecem irrealizadas”.

No entanto, Freud faz questão de esclarecer que na sua definição de *ilusão*, ele não a percebe como um erro. Porém, ele a associa a uma visão infantil, gerada no homem pelo seu intenso desejo de proteção. Esta ilusão deverá ser superada, uma vez que agora ele não é mais a criança de antes, mas um adulto, “amparado” pelo *deus logos* (razão científica). Freud não tinha dúvidas com relação à superação deste estágio imaturo do homem, pois, segundo ele, quanto maior fosse o acesso das pessoas aos conhecimentos científicos, mais fraca se tornaria a influência religiosa sobre elas.

3. SUBLIMAR PARA ADENTRAR O *SUBLIME*

Num primeiro momento teórico, Freud denomina *sublimação* como a capacidade do homem de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, desde que psiquicamente relacionado com o primeiro. Esta sua visão da sublimação vai se modificando, à medida que ele vai esclarecendo outros conceitos

fundamentais à sua teoria metapsicológica. A *sublimação*, portanto, é um conceito que passa por uma evolução dinâmica dentro da Psicanálise.

O processo sublimatório se apresenta como um meio de realização criativa para o indivíduo. A criação e a imaginação surgem, pois, como capacidade de simbolizar. Esta experiência somente é possível quando se reconhece a dimensão de incompletude, de falta presente constitutivamente na subjetividade humana. Encontra-se aqui a possibilidade de ligação entre a sublimação e a experiência mística, do fenômeno religioso.

A dimensão mística, de acordo com várias definições, se apresenta como a via através da qual acontece uma comunicação direta, isto é, uma íntima união do homem com a divindade. Constitui-se, pois, numa experiência de caráter pessoal, onde é prevalente o sentimento de transcendência dos limites do próprio eu e do estabelecimento de uma espécie de fusão com o sagrado.

Neste sentido, a sublimação, enquanto ato criativo no âmbito do fenômeno religioso, surge como elemento-ponte que propicia ao sujeito a ligação com o sagrado que, para ele representa toda completude desejada, porém nunca alcançada. O sagrado, mistério-numinoso, é uma realidade inenarrável, fascinante e inesgotável. E, ao mesmo tempo, é algo atrativo e sedutor, que desperta no ser humano uma inquietude, uma atitude contínua de busca, eliminação da “falta”.

De acordo com Mijolla (2004), a experiência mística se manifesta como uma possível superação da atitude infantil em relação a Deus, isto é, “como o lugar do amor que transcende a culpa”. Portanto, a união mística é uma experiência de amor unitivo-comunicativo; é propiciadora de uma vivência madura da fé, em nível subjetivo e psicológico, na qual o sujeito não é mais visto como preso a um estado de desamparo, consequência do medo e da insegurança primária.

A experiência mística realiza-se num espaço de paradoxo, onde as identidades, mesmo fusionadas, são mantidas: o homem permanece homem e Deus permanece Deus. Nela, cada um se reconhece, se encontra e se assume na sua própria estrutura humana e divina, sem ficar “devendo” ao outro (sem sentimento de culpa, sem atitude neurótico-obsessiva).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste estudo, foi nosso objetivo estabelecer um espaço de diálogo entre a Psicanálise, e a Religião, na sua dimensão de experiência mística.

Sabemos que a presente reflexão mereceria um espaço maior dada à sua importância nos dois campos estudados e, também, devido à sua atualidade. É visível, a cada dia, a manifestação de novos e intensos fenômenos religiosos, os quais

ou são ignorados ou são acolhidos sem a devida leitura crítica.

A Psicanálise não poderia ser indiferente à esta realidade presente no ser humano, religioso ou não. Apesar de que no princípio de suas pesquisas, Freud identificou a religião como resultado do sentimento de culpa e, como uma forma “enganosa” de poder lidar com a revivência do sentimento de desamparo, identificamos também, na sua teoria, um espaço possível para um posterior aprofundamento do fenômeno religioso em suas várias manifestações. Neste sentido, o conceito psicanalítico de sublimação, se apresenta como uma chave de leitura para a compreensão da importância do elemento da religião dentro da complexidade da psique.

Somos conscientes do longo caminho que ainda teremos que percorrer no aprofundamento desta temática. O que aqui indicamos se apresenta apenas como um breve contributo para um primeiro entendimento desta relação que pode estabelecer-se entre Psicanálise e Religião. Estas, ainda que possuam, em seu corpo teórico, aspectos excludentes, também revelam fatores que, juntos, podem colaborar imensamente para uma maior e melhor compreensão do ser humano.

REFERÊNCIAS

CRUXÊN, Orlando. *A sublimação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DAVID, S.N. *Freud & a Religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

FREUD, Sigmund. La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna (1908). In: *Obras Completas* (v. 9). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

FREUD, Sigmund. Totem y tabú (1913). In: *Obras Completas* (v. 13). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

FREUD, Sigmund. Introducción del narcisismo (1914). In: *Obras Completas* (v. 14). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

FREUD, Sigmund. Pulsiones y destinos de pulsión (1915). In: *Obras Completas* (v. 14). Buenos Aires: FREUD, Sigmund. Más allá del principio de placer (1920). In: *Obras Completas* (v. 18). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

FREUD, Sigmund. A Romain Rolland (1926b). In: *Obras Completas* (v. 20). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

FREUD, Sigmund. El porvenir de una ilusión (1927). In: *Obras Completas* (v. 21). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura (1930). In: *Obras Completas* (v. 21). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

FREUD, Sigmund. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 30ª conferencia. Sueño y ocultismo. (1933[1932]a). In: *Obras Completas* (v. 22). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

FREUD, Sigmund. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica. (1933[1932]b). In: *Obras Completas* (v. 22). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

FREUD, Sigmund. Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo el la Acrópolis) (1936). In: *Obras Completas* (v. 22). Buenos Aires: Amorrortu, 1998. Freud, E. L. et al (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: Um diálogo entre a Psicanálise e a fé cristã*. São Paulo: Ultmato Editora, 1998.

GAY, Peter. *Um judeu sem Deus*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

GAY, Peter. *Freud – Uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

JONES, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1989.

JULIEN, Philippe. *A psicanálise e o religioso. Freud, Jung, Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KÜNG, Hans. *Freud e a questão da religião*. Campinas, SP: Verus Editora, 2006.

MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*. 2. ed. Madrid: Caparrós, 1995. MIJOLLA-MELLOR, Sophie. *A necessidade de crer. Metapsicologia do fato religioso*. São Paulo: Unimarco, 2004.

MIJOLLA, A. (org). *Dicionário internacional de psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2005.

MORANO, C. D. *Psicanálise e religião: um diálogo interminável. Sigmund Freud e Oskar Pfister*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MORANO, C. D. *Crer depois e Freud*. 2ª. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

NASIO, Juan-David. *Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 2. ed.

São Paulo: Loyola, 2009.

Deus sem ser: a negação dos atributos divinos como possibilidade mística.

Luiz Antônio de Araújo¹

RESUMO

Esta comunicação visa apresentar a mística como modo de relação do ser humano com o divino por meio da teologia negativa. Procura considerar em seu escopo o modo apofático, focando numa perspectiva de desconstrução conceitual de Deus e da insuficiência da linguagem gramatical abordar o Mistério Divino. O trabalho se concentra na abordagem sobre a acolhida de Deus sem ser. A pesquisa está baseada em uma análise do Corpus dionysiacum, coletânea composta por Pseudo-Dionísio Areopagita, monge siríaco de ascendência neoplatônica que viveu entre os séculos V e VI. A condição de Deus sem ser, portanto, revela uma via de acesso à natureza divina que caminha na contramão da razão instrumental, sobretudo, da identificação lógica de Deus como Aquele que É. Desse modo, a mudança no foco do acesso especulativo do divino pelo intelecto sustentaria a inviabilidade de todo e qualquer conhecimento sobre sua realidade. Consequentemente, sugerindo o desconhecimento intelectual como condição para o ser humano se relacionar com a realidade divina através da experiência mística.

Palavras-chave: Negação. Deus. Ser. Mística.

INTRODUÇÃO

Pseudo-Dionísio Areopagita² foi quem primeiro examinou, em ambiente cristão, a relação do intelecto com o divino por meio da negação conceitual. A partir das suas obras surge a constatação de uma via alternativa ao pensamento de Deus entendido como dimensão ontológica. Nesse sentido, ele assevera que a teologia deve se ocupar da realidade divina a partir da negação de um significante universal nomeado por meio das estruturas do intelecto e da linguagem conceitual.

Desse modo, além do pensar e do pensado há algo que se releciona com o

1 Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Contato: luiaraujo@ig.com.br

2 O autor em questão assumiu a identidade de Dionísio, convertido por São Paulo no Areópago de Atenas por volta do ano cinquenta (AT, 17, 23). Entretanto, estudos posteriores concluíram se tratar, possivelmente, de um monge siríaco de ascendência neoplatônica que viveu entre os séculos V e VI. Em face disso o uso do termo 'Pseudo' ao referir-se ao autor do *Corpus dionysiacum*. A relação negativa estabelecida entre o intelecto e a realidade divina, concretiza-se, historicamente na reflexão filosófica e teológica por meio da influência do Pseudo-Dionísio Areopagita sobre autores que compartilham a impossibilidade do conhecimento de Deus através das estruturas racionais.

mundo não através do puro ato racional, mas como algo além do pensamento e da conceituação gramatical. Essa dimensão do intelecto se relaciona com a realidade divina através da autodoação do amor de Deus ao ser humano, que não se deixa apreender por categorias racionais, ao contrário se apresenta como acolhida do Mistério divino que é puro dom.

1. O ARGUMENTO *APOFÁTICO*

A teologia *apofática* também conhecida como teologia negativa pode ser entendida como um processo especulativo para se chegar ao divino pelo caminho da negação e despojamento de conceitos. A investigação ontológica da realidade divina parte de uma ordem ascendente, da menor à maior constatação de como podemos nos relacionar com o Mistério Divino. Sendo assim, este percurso investigativo sobre a divindade carece de purificações, como nos aponta Dionísio Areopagita “Não é absurdo, portanto, apoiar-se sobre estas imagens enfraquecidas para remontar até a Causa universal, e contemplar com olhos que não são deste mundo a totalidade das coisas [...]” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 82).

Desse modo, sublinhamos que essa abordagem não se estabelece como um sistema teórico acerca do conhecimento divino, mas uma desconstrução racional que se propõe a mostrar a incognoscibilidade do pensamento de Deus, sem cair num discurso ateu. Como constatado por Bogdan Bucur (2007): “Dionisius não é, evidente, um ‘ateísta’. Não podemos esquecer que estas expressões ocorrem num trabalho que acentua a presença de Deus, detalhando os níveis individual, eclesial e celestial da experiência de Deus”. (BUCUR, 2007, p. 132).

Nessa perspectiva, a compreensão de Deus considera o valor das Escrituras como regra que orienta o homem para uma estreita disposição intelectual na busca pela verdade. Desse modo, todo caráter especulativo teológico só alcança sentido quando alicerçado pela mensagem dos livros santos: “Se existe um homem, com efeito, que seja totalmente rebelde ao ensinamento das escrituras, tal homem será perfeitamente estranho ao nosso modo de filosofar” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 22).

Os escritos apresentam-se como a fonte obrigatória de todo percurso da razão que tem como finalidade elaborar um discurso especulativo acerca de Deus. Contudo, essa abordagem chama atenção para o caráter divino que permanece escondido para além das disposições da inteligência. A passagem bíblica de Êxodo 33 serve de suporte para sustentar a argumentação de uma posição apofática na relação entre o conhecimento humano limitado e o Mistério Divino que se apresenta como intransponível à razão humana: “Somente ultrapassando o mundo em que se é visto

e onde se vê, Moisés penetra na Treva verdadeiramente mística do não cognoscível” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 132).

A revelação de Deus a Moisés concretiza-se como necessidade intelectual de despojamento dos atributos aplicados à condição divina, que permanece inexprimível para a linguagem gramatical. Desse modo, a relação do ser humano com Deus concretiza-se como um modo especulativo que chama em causa o não saber. A ignorância humana permanece diante de Deus, como diante daquele que se nega a dizer o nome.

O apofaticismo em questão propõe uma negação ontológica daquilo que se afirma sobre Deus. Segundo Bucur (2007, p. 131), a teologia negativa apresentada pelo Areopagita estrutura-se sobre uma base *não ontológica* ou *supraontológica* da compreensão de Deus. Nesse sentido, a investigação divina proposta pela teologia dionisiana dá-se por um conhecimento teológico, que busca orientar o intelecto a:

Não demonstrar a verdade das palavras divinas por probabilidades tiradas de uma sabedoria humana, mas antes por uma revelação poder que vem do Espírito aos teólogos e que nos faz aderir, sem palavra e sem saber, as realidades que nem se dizem nem se sabem, unidos a elas à nossa maneira além dos poderes e forças da razão e da inteligência. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 9).

Essa proposta oferece-nos uma concepção de Deus, enquanto realidade que escapa às categorias lógicas do pensamento e não pode ser conhecida por elaborações racionais, o que nos instiga a repensarmos a ontologia como condição que garante o modo de proceder da teologia, o que sugere que se coloque o ser humano racionalmente à margem do conhecimento de Deus. Em face disso, temos a experiência mística como condição de relação do homem com Deus.

2. A TEOLOGIA MÍSTICA

O confronto especulativo da racionalidade humana com o conhecimento de Deus desemboca numa abordagem em que o intelecto entende-se limitado e carente de qualificação racional para dizer sobre a realidade divina. Desse modo, a reflexão apofática confere ao ser humano a condição de ignorante frente ao Mistério Divino, que não se deixa captar por meio de palavras. Assim, a teologia negativa conduz dialeticamente o intelecto a uma relação cognitiva que constitui a renúncia conceitual de Deus e a superação das estruturas racionais como condição de toda negação. Nesse sentido, a lógica racional da investigação divina cede lugar para uma abordagem a partir da experiência vivencial do ser humano que, livre de toda amarra cognitiva, busca pela via existencial não a essência divina, mas o modo pelo

qual o ser humano estabelece uma experiência mística com Deus.

A palavra mística tem sua origem associada à palavra grega *mystery*. A definição de mística se associa ao modo de proceder diante do mistério. De maneira geral a palavra assume o conceito de “atividade espiritual que aspira a efetuar a união da alma com a divindade por diversos meios, ascetismo, devoção, amor, contemplação” (MORA, 2001, p. 1976). Na constituição teológica dionisiana, o termo herda elementos do neoplatonismo que concebe a mística como atividade que produz o contato da alma individual com a realidade divina. Desse modo, a mística se dá quando há total desprendimento das coisas sensíveis para contemplar o puramente inteligível (MORA, 2001, p. 1976).

A investigação filosófico-teológica do Pseudo-Dionísio Areopagita acerca de Deus leva-nos a percorrer um itinerário que culmina na proposta de uma teologia mística como modo eminente de conhecer Deus. Assim, a negação de todo atributo referente ao divino aproxima o ser humano do mistério. Desse modo, o autor introduz nos seus escritos a teologia mística como última etapa a ser percorrida pelo ser humano na busca por investigar o Mistério Divino.

O silêncio conceitual é via de acesso ao divino na medida em que o ser humano se esvazia completamente de toda condição racional. Desse modo, o silêncio místico ressalta a necessidade do ser humano que se cala para contemplar o Mistério de Deus, como constato nesta passagem:

É no silêncio, com efeito, que se aprendem os segredos Treva da qual é muito pouco afirmar que brilha com a mais resplandecente luz no seio da mais negra obscuridade, e que, permanecendo inteiramente ela mesma perfeitamente intangível e perfeitamente invisível, enche de esplendores mais belos que a beleza as inteligências que sabem fechar os olhos. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 129).

Assim, o Mistério Divino transcende a condição divina de *ser* e alcança uma dimensão existencial além daquilo que é afirmado ou negado. Assim, a “Trindade supraessencial e mais que divina e mais que boa, tu que presides à divina sabedoria cristã, conduze-nos não só para além de toda luz, mas até para além do incognoscível, ao mais alto cume das Escrituras místicas” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 129).

Sendo assim, a teologia mística é o passo que resta ao ser humano que, diante da total negação conceitual na qual o mistério de Deus está inserido, não tem outra possibilidade a não ser cerrar os lábios:

[...] mas, quando afirmamos ou negamos dela aquilo que está abaixo dela, nem a afirmamos, nem a negamos, já que toda afirmação se mantém aquém da causa única, perfeita de tudo, e toda negação permanece aquém da transcendência daquele que, segregado de tudo, situa-se além de tudo. (BONI, 2000, p. 74).

Enquanto a *teologia catafática* propõe o que se pode conhecer a respeito de Deus, a *teologia apofática* evoca a incompreensibilidade do *ser* que está para além de todos os seus qualificativos, até mesmo além do próprio *ser*. Aqui se firma a grande contribuição do Pseudo-Dionísio Areopagita para a história do pensamento místico e teológico, a mística como via de acesso a Deus em detrimento de uma investigação racional da realidade divina, como constatado a partir desta exposição:

Pois, assim como os inteligíveis não poderiam ser captados nem contemplados pelos sensíveis, também os objetos simples e não modelados escapam a tudo o que tem forma e contorno e, como nada daquilo que revestiu figura de corpo pode tocar o incorporeal nem esquematizar o infigurável, – segundo o mesmo raciocínio verídico toda essência é transcendida pelo indefinido supraessencial, assim como toda inteligência pela Unidade que esta para além da inteligência, e nenhuma razão discursiva pode discorrer sobre o uno que ultrapassa todo discurso, nem alguma palavra pode exprimir algo a respeito do Bem que está acima de toda palavra, Mônada unificadora de toda mônada, Essência supraessencial, Inteligência ininteligível e Palavra inefável, isenta de razão, de inteligência e de nome, que não tem ser segundo o modo de algum ser, que é causa ontológica de todo ser e ao mesmo tempo, porque está situada além de toda essência, totalmente excluída da categoria de ser, segundo a revelação que ela faz de si mesma em sua maestria e seu saber. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 10-11).

A mística dionisíaca diz de um conhecimento transcendental: Aquele que é infinita luz e ofusca os olhos humanos que apenas concebem trevas. Para esse tipo de mística, o homem é o ser diante das trevas. Há um abismo que separa o conhecimento do homem da realidade divina. A teologia mística é o conhecimento sem palavras, é a união com Deus que está além de todo conhecimento, de todo conceito e de toda palavra. Para ele, o homem pode se aproximar do *mistério que tudo transcende* que se apresenta invisível e somente a Ele pode pertencer completamente. Todavia, é necessário dizer que, para ele, o ser inteligente pode até nomear aquele que tudo transcende, mas se torna mais autêntico o abandono especulativo na total transcendência de Deus.

Em *A teologia mística* é apresentado a forma suprema de conhecer Deus, a união *mística*, que está além do conhecimento. Essa união, superior às faculdades racionais, é entendida como o ingresso na bruma do desconhecimento, a luz divina é tão forte que nos deixa no escuro. Mas, nessa escuridão, unimo-nos a Deus, fazendo desaparecer a dualidade sujeito-objeto (BRANDÃO, 2011).

Deus transcende tudo o que existe. Ele não se reduz a conceituação. Assim, longe de uma objetivação de Deus, seu pensamento revela um aspecto totalmente transcendente e incalculável de Deus. Resta ao homem o silenciar-se diante do

mistério do absoluto.

CONCLUSÃO

O Pseudo-Dionísio Areopagita encontra no seio do cristianismo os elementos necessários para postular uma interpretação de Deus que transcende o dogmatismo de cunho racionalista, a partir de uma reflexão que permite entender o movimento de acesso a Deus através da mística. Essa proposta permite-nos repensarmos os limites da razão humana e abre perspectivas para pensarmos Deus despojado do conceito de *ser*.

A identificação de Deus com o *ser* fechou as portas do pensamento a qualquer tentativa de investigação da realidade fora da dimensão ontológica. Pensar o evento divino a partir da mística que impulsiona a estrutura do doar-se sem razão no abandono do infinito sem palavras retoma uma compreensão teológica de que Deus está além de Deus, lá onde a exatidão da linguagem gramatical não pode alcançar.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe. Mística e Paidéia: o Pseudo-Dionísio Areopagita. **Mirabilia**: Barcelona, vol. 4, n. 4, Jun.-Dez., 2011.

BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval**: Textos. Porto Alegre: EDIPURS, 2000.V, 3.

BUCUR, Bogdan. **The theological reception of dionysian apophatism in the christian east and west**: Thomas Aquinas and Gregory Palamas, p. 131-146, 2007. Disponível em: <http://www.bgbucur.com/pdf/furi/dionysiusapophatismdownsidereview.pdf>. Acesso em 10 dez. 2013.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. tomo III, São Paulo: Loyola, 2001.

PSEUDO-DIONÍSIO. **Obras completas**. São Paulo: Paulus, 2004.

Do sublime em Burke ao numinoso em Otto: a matriz epistêmica da inefabilidade e da saturação

José Altran¹

RESUMO

Este trabalho procura analisar paralelamente a definição de numinosidade levantada por Rudolf Otto e a definição de sublimidade levantada por Edmund Burke. A semelhança entre ambos os discursos - não apenas em conteúdo, mas também em forma - nos instiga a considerar tanto o numinoso da religião quanto o sublime da arte como instâncias matricialmente constituídas pelas duas chaves conceituais que aqui elegemos como indicadores de potencial epistêmico: a inefabilidade (impossibilidade de transcrição racional) e a saturação (sensação de apreensão positivamente real). Tais parâmetros derivam de pesquisa em andamento que, justificada por insuficiências científicas e fundamentada no intuicionismo bergsoniano, almeja a formulação de critérios teórico-metodológicos mais capazes de tocar objetos subjetivos cruciais à experiência humana. Assim, colocando Otto em diálogo com Burke – entendendo pelos parâmetros sugeridos tanto as similaridades quanto as diferenças entre os conceitos dos autores -, fazemos da Mística e da Estética dois cenários disciplinares relevantes onde poderíamos ancorar e tornar mais palpável uma reflexão epistemológica desviante.

Palavras-chave: sublime. numinoso. saturação. inefabilidade.

INTRODUÇÃO

A demanda que norteia a presente pesquisa tem seu gérmen não apenas nas impressões de ambiguidade e insustentabilidade da cientificidade quando vistas sob uma perspectiva controversa da Filosofia da Ciência, como também na impressão de riquezas cognitivas conceitualmente arreadas tão comumente relatadas na arte e na religião. Neste breve espaço de páginas, apenas contornaremos preliminarmente alguns parâmetros, métodos e objetos que consideramos promissores para a referida discussão, tomando-os como faróis por onde seria possível aprofundá-la academicamente.

Enquanto em mais de dois mil anos a história intelectual ocidental mostrou-se incapaz de resolver a dicotomia entre relativismo e realismo (PONDE, 2008) (DASCAL 1994), sendo imprudente não apenas desconsiderarmos a inescapável circunstancialidade presente em quaisquer enunciados que criemos, e como dispensar buscas pela univocidade praticamente tornaria nossa tarefa acadêmica sem sentido, em outros trabalhos (ALTRAN, 2014) procuramos posicionar

1 Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP), altran@gmail.com

essa dicotomia entre o absoluto e o relativo em uma demarcação anterior: a racionalidade e a irracionalidade. Ela se explica em uma simples equação: *se a razão é necessariamente contextual, a episteme unívoca, se existe, só poderia estar no irracional*. Assim, buscamos argumentos criteriosos e não comprometidos com confessionalismos para justificar uma recusa do *logos* como filtro epistêmico para enxergarmos a realidade.

Em Bergson (BERGSON, 2006) temos uma epistemologia que se aproxima desta equação. Em suma, separando o método analítico do método intuitivo, o filósofo estrutura uma teoria que aponta que é possível apreendermos informações sobre um objeto sem fazermos uso da racionalidade - que invariavelmente o contaminaria enquanto interpretação analítica e expressão conceitual. Esta faculdade seria a intuição, entendida como uma espécie de sentido à parte, uma faculdade antropológica que usamos cotidianamente mas não percebemos, por termos nossa compreensão do mundo atada ao logocentrismo. Tentando resumir esta epistemologia em apenas uma metáfora, imaginemos que um andarilho, com frio, e carregando lenha, precisa atravessar um rio agitado para preparar uma fogueira do outro lado da margem, onde é mais seguro. Porém, por mais cuidado que tenha, durante o percurso irá encharcar a madeira, e permanecerá com frio do outro lado. Porém, se ele usar parte dessa madeira como jangada para cruzar as margens, sem deixar que a água molhe a outra parte, poderá iniciar o fogo do outro lado, e então secar a jangada para alimentar a fogueira a seguir. Enquanto o rio afigura a racionalidade, o fogo afigura o objetivo que aquece a busca epistêmica, e que só pode ser iniciado e sustentado se a lenha (nosso método) estiver seco. A água deveria servir apenas para apagar incêndios, quando a irracionalidade sai do controle, e não antes que o fogo se inicie.



(imagem: Clara Imperatrice)

1. PARÂMETROS

Posta a demanda e a estrutura epistêmica de nossa hipótese, faz-se necessário sabermos como procurar objetos onde a teoria poderia ser aplicada ou reconhecida com maior concretude. Para tal, procuramos as matrizes do “absoluto” sob a referida perspectiva irracionalista, sintetizando-a nos adjetivos que caracterizariam um objeto desta natureza. Tomando estes como parâmetros, poderíamos enfim procurá-los em diversas instâncias da experiência humana onde se manifestariam com maior contundência, e assim encontrar os cenários mais promissores de onde retirar objetos para darmos continuidades à teoria.

A primeira exigência do absoluto é a de que ele não seja “contaminado” por racionalidade, uma vez que ela é aquilo que, ao tentar tornar sua apreensão cognoscível ou veiculável, relativiza o que já nasce sentido como realidade. Já dizia Hume que “em todos os raciocínios derivados da experiência existe um passo dado pela mente que não é apoiado por nenhum argumento ou processo do entendimento” (HUME, apud ALVES, 2012, p. 53), apontando que a irracionalidade antecede toda análise, mas que nossa tendência intelectual é imediatamente categorizar algo tão logo o percebemos. Porém, há objetos comumente referidos como indizíveis, que seriam aquelas experiências ou impressões que não poderiam ser descritas conceitualmente sem esvaziá-las totalmente. Diríamos que, se algo é indizível, seríamos incapazes de inserir ali a racionalidade, ou ao menos dificultaríamos enormemente este processo inelutável do intelecto. Assim, a *inefabibilidade* (impossibilidade de transcrição racional) perfaz uma característica matricial do absoluto que estamos procurando.

Porém, quando falamos de apreensões epistêmicas, não podemos limitar nosso método a um simples descarte da racionalidade. Algo há de emergir de positivamente real (como o fogo da metáfora anterior), catalisar uma percepção concreta, como um conhecimento enfim adquirido, mesmo que intransmissível pela linguagem. Em outras palavras, a inefabilidade sozinha é campo estéril para o saber quando se resume à suspensão do pensamento, e poderia gerar apenas mera ataraxia, que é província cética e portanto descrente quanto ao conhecimento. Dessa forma, o segundo parâmetro que buscamos diz respeito a essa sensação de algo real, contundente e preenchedor sendo enfim alcançado após a suspensão do contextualismo analítico. Optamos por nos referirmos a esta característica pelo termo *saturação* (sensação de apreensão positivamente real).

Encontrados os parâmetros, resta eleger cenários onde estes se apresentam

com maior contundência – ou seja, cenários caracterizados por uma espécie de irracionalidade movedora. A partir daqui, é razoável considerarmos a religião e a arte como províncias promissoras na busca por aquilo que procuramos. Para situar melhor esta discussão em perspectiva acadêmica, procuramos conceitos caracterizados pela inefabilidade e saturação, formulados em duas obras importantes do universo da religião e da arte: a primeira está inserida na Ciência da Religião e Teologia, e a segunda na Estética.

2. NUMINOSO

Em “O Sagrado - os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional” (OTTO, 2007), Rudolf Otto tenta encontrar as raízes da religiosidade sob a ótica da fenomenologia clássica. Enquanto o *sagrado* seria uma instância ou substância derivada acrescida de elementos racionais (que caracterizaria a religião), o *numinoso* seria sua raiz irracional (caracterizando a mística). Logo no primeiro capítulo do livro o autor faz uma distinção entre o racional e o irracional, que continuaria em páginas posteriores.

Assim, o nune é entendido pontualmente como algo apartado da linguagem. Por esse motivo é que tantos autores procuram exaustivamente descrever suas experiências místicas e sentem fracassar. “Nesse ponto, encontra-se algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo. E é por isso que falou por toda a sua vida” (BERGSON, 2006, p. 125). Esta impossibilidade é tão frequentemente referida por tais pensadores, que alguns estudiosos do Misticismo chegam a considerar a inefabilidade como uma das características mais marcantes da mística (KATZ, 1978).

Também é possível identificar a inefabilidade em alguns “aspectos do numinoso” elencados por Otto (nome que dá a efeitos que a presença do nune causa no sujeito que o experimento). O *mysterium* (“totalmente outro”) consiste na alteridade indizível, à incapacidade de compreender funcionamentos e desígnios sobre o transcendente acompanhada, porém, da sensação de sua existência. Já o *ungeheuer* (assombroso) remete precisamente à absoluta inexplicabilidade do numinoso, à consciência criatural de que transcende todas suas categorias racionais, sendo algo profundamente antinômico.

Ao mesmo tempo, uma simples análise histórica nos mostraria que a religião é profundamente movedora e, mesmo que isso também se deva a fatores psicológicos e sociais (racionalis), basta considerarmos que as experiências proféticas que originaram tais sistemas simbólicos eram místicas em seu surgimento, e não religiosas

– sendo a inspiração divina, portanto, um contato com esta matriz inefável. Bergson também insiste nesta afirmativa ao longo de seu último livro (BERGSON, 2005), colocando os místicos como os grandes movedores da humanidade. Dessa forma, há algo preenchedor – e não apático – que acompanha a inefabilidade numinosa.

Em Otto, o nume é mais que um conceito abstrato, mas uma espécie de presença – logo, uma percepção concreta, caracterizada por saturação. Também conseguimos identificar este parâmetro em outros aspectos que o autor propõe. O *tremendum* (arrepiaante) se refere a um temor sobrenatural, que evoca inclusive sentimentos físicos como o calafrio. O aspecto *enérgico* é aquele que confere ao indivíduo um dinamismo norteado pela saturação, como se fosse preenchido por algo bastante concreto e, inclusive, impelindo-o a ações concretas (zelo, ascetismo, heroísmo). O aspecto *fascinans* (fascinante), por fim, corresponde à presença dionisíaca e sedutora da divindade, que preencheria o fundo d’alma de amor, misericórdia e caridade. Assim, o numinoso, além de inefável, seria não apenas uma apreensão saturada, como possivelmente uma das mais profundamente preenchedoras, norteadoras e movedoras da experiência humana.

3. SUBLIME

Em “Investigação Filosófica acerca da Origem das Nossas Ideias do Sublime e do Belo” (BURKE, 2015), o filósofo procura delinear o conceito de sublimidade como algo distinto do conceito de beleza, e muitas vezes como profundamente dicotômico. O termo entrou em uso com autores anteriores, mas foi nesta obra que ganhou relevância filosófica, sendo então reinterpretado pelo próprio Kant. O que nos interessa apontar de sua reflexão, novamente, são apenas os dois parâmetros-chave que elegemos. Logo em um primeiro momento, é interessante notar que a própria estrutura do livro carrega um formato similar à obra de Otto – tanto a separação em capítulos como a forma que o autor procura evocar o subjetivo. Burke trabalha uma oposição entre o *belo* e o *sublime* (como a oposição entre o sagrado e o numinoso), e procura fazer o leitor intuir as instâncias das quais trata a partir de sentimentos peculiares que o sujeito experimenta quando em contato com ela. Esta, poderíamos dizer, é uma estratégia de inserir na autopercepção do interlocutor a natureza de algo profundamente disjuntivo, algo que sequer o mais refinado ensino teórico poderia transcrever frontalmente – ou seja, de algo inefável.

Algo de inefabilidade também se vê no belo (como também está no cerne daquilo que se configurará como sagrado), mas seu vazio linguístico é muito mais profundo quando remete ao sublime. O belo, ainda, respeita algumas lógicas

de proporção, simetria, além de ser, em suma, “menor” e mais enlaçável em sua totalidade. Por outro lado, o indizível da sublimidade estética já acompanha uma intensa saturação decorrente de sua própria inefabilidade, a sensação de uma presença avassaladora que sequer é difícil de mapear, evocando naquele que a contempla a consciência de uma temível miséria cognitiva - é o sentimento de inacessibilidade diante do incomensurável. Segundo o filósofo, enquanto o belo produz apreço, o sublime provoca um terror deleitável ao qual se entrega a alma sem poder evitá-lo, pois com isso fica completamente saturada sem deixar lugar para nenhuma outra emoção. Sua grandiosidade é concreta em percepção, mas incomensurável em descrição.

O sublime também remete a uma grandiosidade selvagem da natureza – ambiente hostil, misterioso e solitário -, e é muito contundentemente associado ao sentimento de temor, dentre as demais sensações às quais Burke sugere trazer. Sua descrição é muito análoga ao *tremendum* de Otto – o terror deleitável que está além de todos os medos conhecidos, premeditáveis e contornáveis, aspecto distanciador do nune. Ao mesmo tempo, ele encanta por sua grandiosidade, de modo que o sujeito procura dele se aproximar em contemplação, o que também é análogo ao *fascinans* de Otto – o aspecto atraente do nune. Tais sentimentos são inefáveis e profundamente saturados, capazes de aliar duas instâncias de sentimento profundamente impactantes e antagônicas. Uma tempestade terrível ou uma sinfonia de Beethoven evocariam mais o sublime que o belo pelo seu impacto positivamente real no sentimento e, nascido da vontade de exprimir o inexprimível, o gosto pelo sublime prevalece sobre o gosto pelo belo.

É pertinente considerar que Otto dedica um capítulo de sua obra a apontar como a arte (arquitetura, escultura, música) é capaz de trazer ao indivíduo a percepção do numinoso, e até evocá-lo, muito embora julgue-o distinto do excelso em determinado momento. O motivo não é colocado, e parece justo considerar a hipótese de que a parcela religiosa do teólogo o proibiu de declarar a equivalência do sagrado a um componente do mundo profano. Em perspectiva puramente epistemológica bergsoniana, por outro lado, encontra-se em ambos a inefabilidade e a saturação e, conseqüentemente, algo de absoluto.

CONCLUSÃO

Neste espaço limitado não seria possível maior aprofundamento nas questões levantadas, mas acreditamos que o eixo da argumentação se sustenta a partir da fundamentação irracionalista bergsoniana, tomando por parâmetros investigativos a inefabilidade e saturação, e elegendo como objetos condizentes o numinoso de

Otto e o sublime de Burke. Assim, situamos a relevância da religião e da arte no impasse epistemológico, comumente monopolizado pela ciência. Esta sucinta esquematização teórica é a resultante sintetizada de um estudo que pediu muita pesquisa e ousadias, e que as continuará pedindo ao seguirmos adiante. A semelhança entre o numinoso e o sublime nos parece deveras evidente para nos permitirmos cogitar a hipótese de que apontam para instâncias da cognição inexploradas ou descreditadas no fazer acadêmico atualmente consagrado. Rigores são necessários na estruturação de teorias que derivem desta impressão, mas acreditamos que os primeiros passos já foram dados, uma vez estando posta a argumentação de que, por mais que a expressibilidade conceitual seja racional, não só a irracionalidade jaz subjacente a toda a experiência humana, como talvez existam outras linguagens aptas a expressibilidade – embora sequer algo precise ser exprimível para ser “realidade”.

REFERÊNCIAS

ALTRAN, José. *Episteme do Inefável – razões da irracionalidade na experiência mística*. Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião/ PUC-SP). São Paulo, 2014.

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência – introdução ao jogo e a suas regras*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BERGSON, Henri. *Cartas, Conferências e Outros Escritos*. São Paulo: Editora Abril, 1974.

_____. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Coimbra: Almedina, 2005.

BURKE, Edmund. *Investigação Filosófica acerca da Origem das Nossas Ideias do Sublime e do Belo*. Lisboa: Edições 70, 2015.

DASCAL, Marcelo. Epistemologia, controvérsias e pragmática. *Revista da SBHC*, n. 12, São Paulo, p. 73-98, 1994.

KATZ, Steven T.. Language, Epistemology and Mysticism. In: KATZ, Steven T. (org). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press, p. 22-74, 1978.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado - os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PONDÉ, Luiz Felipe. Em Busca de uma Cultura Epistemológica. In: TEIXEIRA,

Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil - afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, p. 11-66, 2008.

Espiritualidade e sociedade: uma proposta da espiritualidade Cristã a partir de Jürgen Moltmann.

Danilo Rodrigues¹

RESUMO

A vida moderna trouxe muitas transformações. Diante da ganancia e da disputa pelo poder o ser humano perdeu sua essência e encontra-se perdido em meio a um vazio de sentimentos, palavras e ações. Crianças, jovens e adultos parecem estar sem rumo. O individualismo é apontado como a única chave para a felicidade. O respeito, altruísmo, alteridade e o amor são conceitos esquecidos pelo mundo que se esconde atrás do capitalismo. A satisfação pessoal tomou o lugar da coletividade. Assim, a esperança por uma vida melhor aparenta ser apenas uma utopia. Por isso, há a indagação: como a espiritualidade cristã pode ser um caminho para responder a estas questões? Essa comunicação pretende, aprofundar o conceito de esperança em Jürgen Moltmann como um caminho que responde a tais interpelações. A esperança não é somente um esperar por dias melhores para a vida, é antes, uma busca encarnada por uma vitalidade que renove a existência. A inquietude faz parte da esperança, pois o homem não encontrará a força para uma vida mais digna estagnado em si mesmo. Portanto, o sofrimento, as desilusões, as perseguições não desanimam o ser humano que acredita na esperança, mas o incomodam e o motivam a buscar a transformação de sua realidade. Se por um lado o mundo agitado traz a perda da paz e da identidade, a espiritualidade cristã em perspectiva moltmaniana quer apontar que a esperança é um elemento fundamental para que o homem transcenda as penalidades do mundo que lhe são impostas e ganhe vitalidade.

Palavras-chave: Espiritualidade – Esperança – Moltmann.

INTRODUÇÃO

Por muito tempo, afirma Moltmann, a Esperança foi abordada em um viés apocalíptico e estagnado. O esperar somente por coisas finais era a melhor definição para a Esperança, ou seja, o fim de todas as coisas e até do Mundo. Porém, a Esperança é um impulso para o agir na realidade presente, para se ter um futuro transformado, ou seja, uma Esperança em movimento e não estática. Deus é a Esperança para sua criação e com ela caminha junto: “[...] um Deus que tem o ‘futuro como propriedade do ser’, tal como se apresenta no êxodo e nos profetas de Israel; o Deus que não podemos ter em nós, nem está acima de nós, mas sempre diante de nós, que vêm ao

¹ Mestrando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC – Campinas). E-mail: pe.danilorodrigues@uol.com.br

nosso encontro em suas promessas do futuro, a quem, por isto mesmo, não podemos 'possuir', mas só ativamente aguardar em Esperança. Por conseguinte, a teologia correta deve ser pensada a partir de sua meta futura (MOLTMANN, 2005, p.30-31).

1 CONCEITO DE ESPERANÇA EM JÜRGEN MOLTMANN.

Tratar de um conceito no pensamento teológico de Jürgen Moltmann é aventurar-se em uma sistematização de uma série de reflexões. Discorrer sobre a esperança é fazer um resgate histórico na vida de Moltmann indagando e respondendo o que o levou a trazer a esperança para a reflexão teológica. Na Igreja e na própria Teologia a Esperança foi um tema pouco abordado. Será Moltmann quem muito colaborará com a esperança colocando-a como uma reflexão escatológica, Cristológica e até ecológica.

Ainda conceituando e definindo o que vem a ser a esperança em seu pensamento teológico, Moltmann se fundamenta na filosofia de Ernest Bloch que o ser humano é um ser de Esperança. Com essa afirmação a esperança é retirada do abstrato e do subjetivismo e se implica em um ato de esperar com esperança. Portanto, a esperança é uma virtude presente no homem que deve buscar o querer de Deus em sua vida e o ajuda a superar o absurdo de uma vida infeliz (MOLTMANN, 2005, p.423).

A Esperança se torna uma reflexão pertinente, pois faz com que o ser humano tome atitudes para modificar seu presente pensando já em seu futuro, ou seja, abarcando novos horizontes e metas para sua vida. Esta ação provocativa da Esperança vem iluminada pela fé a qual transcende as difíceis realidades de percalços, os quais a pessoa humana pela sua natureza ou por imposição do sistema em que convive tem de enfrentá-las. Segundo afirma Moltmann: "Sem a esperança não há fé" (MOLTMANN, 2005, p.34), pois não podemos esperar por algo que não acreditamos e a fé vem nos confirmar aquilo que esperamos pode se tornar fato acontecido: "a fé transforma a esperança e a esperança transforma a fé" (MOLTMANN, 2002, p.35) e, ambas conduzem o ser humano a esperar o bem e a felicidade.

Nas palavras de Moltmann a esperança sempre o acompanhou. Aos 17 anos, residindo na cidade alemã de Hamburgo presenciou o extermínio de amigos e logo em seguida foi convocado ao triste e desesperado "front", força militar alemã que servia a II Guerra Mundial. Portanto, sua própria história de vida lhe serviu como base para anos depois discorrer como a esperança (MOLTMANN, 2005, pp.09-17).

A esperança foi tradicionalmente estudada pela escatologia que nos remete para as promessas de uma plenitude futura junto a Glória de Deus. Mas, ao tratar da esperança como um conceito na vida humana, Moltmann afirma ser ela o contrário do

estático, ou seja, é impulsionadora para que o ser humano transforme sua realidade. Assim, mesmo quando reflete sobre a esperança junto da escatologia ambas não destoam ao afirmarem que as promessas de um mundo futuro já se iniciaram no tempo presente que busca a humanização e a justiça junto com a paz (MOLTMANN, 2005, pp. 138-142).

A esperança encontra um forte ecoar na vida do ser humano. As crises as quais o mundo passou e nos dias atuais ainda enfrenta: economia fracassada, desigualdade social, corrupção e a ganancia pelo poder financeiro trazem um desequilíbrio ao homem. A vida está abalada e subjetiva ao ponto de não encontrar um sentido sagrado e até humano para continuar a existir (GONÇALVES, 2006, p.17).

Moltmann quer mostrar que a esperança sempre esteve de algum modo ligado à teologia e também à busca de um sentido para a fé – vida. O ser humano em seu desespero encontra a esperança como uma mola principal que o lança para além de suas aflições e o Deus que também é esperança caminha junto dele (MOLTMANN, 2005, p. 423).

O movimento chamado kénosis: Deus não abandona a sua criação perdida por falta de esperança, mas sofre com ela o abandono, como foi na crucifixão de Cristo. Deus, em Cristo se esvazia de si mesmo por amor a nós, e, assim, nos enche de esperança. Portanto, a esperança no pensamento moltmaniano evolui o ser humano e o próprio Deus: aquele que busca o melhor para si e o Senhor que caminha junto aos seus por uma esperança de vida humana. A crucificação de Jesus de um ponto de vista teológico é a crucificação do próprio Deus, pois o Crucificado é o Filho de Deus. Assim, está presente o movimento kenótico que na cruz o sofrimento humano e o sentimento de abandono atingem Deus. Deus, em Cristo, esvazia-se de si mesmo por amor a nós e para a nossa salvação. Porém este Crucificado é também o Ressuscitado que aponta para o futuro de Deus, do ser humano e de toda a Criação. (GONÇALVES, 2006, pp. 18-19).

Sendo assim, Moltmann atribui de maneira clara à Esperança suas próprias doutrinas, as quais estão ligadas à realidade que virá, portanto a um futuro aguardado e não uma realidade imaginária. Este futuro esperado é gerador de compromisso, mesmo que já haja um futuro prometido o presente não pode estagnar-se, antes deve correr rumo a direção que lhe foi confiado (GONÇALVES, 2006, p.32).

2 O MUNDO MODERNO E SUAS SITUAÇÕES DE LIQUIDEZ.

Neste segundo ponto, iremos abordar algumas reflexões do sociólogo Zygmund Baumann acerca da sociedade. Por meio de suas indicações poderemos delinear uma visão panorâmica da vida humana e suas dificuldades no mundo moderno.

Bauman usa o termo liquidez com o qual originou muitos títulos de suas obras: “Amor líquido”, “Tempo líquido”, “Sociedade líquida” entre tantas outras.

No prefácio de seu livro “A sociedade líquida”, Bauman logo apresenta uma definição do que vem a ser o termo fluidez: “Fluidez é a qualidade de líquido e gases. O que os distingue dos sólidos, como a Enciclopédia britânica, com a autoridade que tem, nos infirma, é que eles “não podem suportar uma força tangencial ou deformante quando imóveis e assim sofreram uma constante mudança de forma quando submetidos a tal tensão” (BAUMANN, 2004, p.7).

Esta mudança é uma característica da modernidade que não está solidificada, mas passa por mutações em diferentes estágios do tempo. Assim, a fluidez vem ser uma metáfora para a modernidade. Dentro desta fluidez não há forma, espaço ou tempo e estas características da fluidez são as melhores metáforas para descrever os muitos acontecimentos na modernidade que possui muitas fases. Para Baumann a modernidade se inicia quando o espaço e o tempo são separados da prática na vida humana. Ação e estratégias são individualizadas e independentes, fato que não ocorria no “tempo pré-moderno”. Na modernidade o tempo tem história e capacidade em estar sempre em expansão. Assim, o tempo moderno conquista seu espaço e marca sua presença pelas transformações na sociedade que incidem diretamente no agir do ser humano (BAUMANN, 2004, p.14).

Na modernidade acontece a liquefação dos valores que sacudiu a sociedade estagnada e habituada a seus costumes sociais: familiares, trabalhistas, religiosos e até de justiça. Estes costumes eram até então sólidos, mas a renovação da modernidade os questionam e traz com suas indagações profundas crises. O que então parecia claro agora se confunde com a liquidez que “faz derreter os sólidos” costumes presentes na sociedade. (BAUMANN, 2004, p.9).

Este movimento moderno, não ambicionava o fim das tradições, mas a liquefação dos mesmos era o pedido de liberdade, ou seja, o que é líquido não pode ficar preso, e, por sua vez, a liquidez limparia o que impedia os novos pensamentos: uma nova sociedade não mais calcada no senso comum e sim na ciência e na busca pela verdade. (BAUMANN, 2004, p.9).

Portanto, podemos compreender que para Baumann o conceito de modernidade está ligado ao derretimento dos costumes, tradições e pensamentos que dominaram a sociedade. Ao seu ver a liquidez é um traço permanente do mundo moderno que até na atualidade passa por transformações e tudo aquilo que foi derretido não deixou e existir, mas foi substituído. As famílias não precisam mais se resignarem as tradições religiosas, como os colégios e as grandes universidades podem ensinar o que é a modernidade sem o cabresto religioso. (BAUMANN, 2004, p.14-15).

Porém, a modernidade trouxe outras indagações a sociedade: somos livres ou não? O homem gosta da liberdade? A liquidez abriu um novo caminho para a liberdade, em que as opiniões podem ser expressas. Os tradicionais costumes: familiares, intelectuais, religiosos e sociais não são mais grilhões que impedem a expressão de ideias a cerca de uma realidade (BAUMANN, 2004, pp.23-26).

Bauman ressalta que a liberdade tão sonhada pela modernidade trouxe também o medo para aqueles que não queriam aceitar o novo modo de pensar e refletir a vida. Para elucidar seu pensamento, cita a seguinte frase: libertação é uma benção ou uma maldição? Benção seria quando sem medo o homem e a sociedade mergulhassem na modernidade e buscassem as respostas necessárias para a liquefação dos valores. Maldição é a situação de não querer a liberdade conquistada, ou seja, preferir o comodismo. Sobre este comodismo Baumann cita uma das aventuras de Ulisses na Odisséia. Alguns de seus soldados ficaram aprisionados por Circe em sua ilha e foram transformados em porcos. Ulisses com sua coragem e luta contra os perigos da deusa conseguiu a erva que quebrava o feitiço e concedia a liberdade aos homens novamente. Porém, quando os homens (transformados em porcos) viram Ulisses com a erva dispararam em corrida. Somente um foi alcançado pelo grande guerreiro que lhe dando da erva voltou a ser homem. O soldado enfim livre, não gostou da atitude de Ulisses e afirmou que preferia continuar preso como um porco, mas não gostaria de voltar a refletir e a pensar (BAUMANN, 2004, p.26).

A liberdade traz mudança na rotina da vida humana: trabalho, estudos, vida familiar e religião não são mais as determinantes da vida social, mas o indivíduo e suas escolhas para a liberdade o determinam. Esta é uma das características do mundo moderno líquido: o ser humano escolhe os seus próprios caminhos (BAUMANN, 2004, p.29).

Assim, uma outra dificuldade a ser vencida neste contexto é a casualidade da crítica. Embora a liberdade aponte novos caminhos líquidos, não obstante encontramos críticas “desdentadas, incapaz de afetar a agenda estabelecidas para as nossas escolhas na política-vida”. Isso, aponta que embora o progresso do pensamento livre do medo (totalitarismos e ditaduras) e dos mitos tenham dado a emancipação ao homem, ele ainda se encontra vazio ao tentar responder sobre questões reflexivas ou até mesmo ensaiar críticas sobre as crises humanas, sabores e alegrias (BAUMANN, 2004, p.31).

Tendo a constatação de que há limitações para tecer críticas, não se pode deixar de lado que no mundo moderno a sociedade líquida encontra um impasse para esclarecer: o que é a individualidade. Parece-nos haver uma confusão no pensamento, pois a individualidade uniu-se com uma fase do mundo moderno: construir e desconstruir. O homem constrói e as vezes não é capaz de desconstruir para

que algo novo surja. O consumismo extrapolou as vitrines das lojas e agora chega ao pensamento: não encontramos uma reflexão que aponte uma partida e um ponto de chegada. Assim, o indivíduo se perde em meio ao acelerado mundo moderno que não permite sua particularidade de individualidade (BAUMANN, 2004, p.36).

Desconstruir e construir junto ao consumir tem um resultado fascinante: compulsão que é transformada em vício. Para descrever este fato, Baumann discorre sobre as competições, nestas o que importa é chegar, mas o desejo pela vitória sempre é mais forte do que o vencer. Por isso, no mundo moderno líquido o homem sempre está no vício em competir. O mesmo acontece no consumismo e que o melhor desejo de satisfação nunca é atingido, pois sempre temos a compulsão em adquirir algo novamente. Portanto competir e comprar tornam-se um ciclo vicioso no qual nunca estamos satisfeitos, mas sempre cobrados pela compulsão em querer mais. (BAUMANN, 2004, p.86).

3 UMA PROPOSTA PARA A SOCIEDADE LIQUIDA A PARTIR DA ESPIRITUALIDADE CRISTÃ.

A definição de espiritualidade é clara: “característica ou qualidade que tem ou revela intensa atividade religiosa ou mística. ” Assim, apontar proposta para a sociedade com todos as fragilidades levantados a cima, é, sem dúvidas ter a sensibilidade da reflexão qualitativa de que nem tudo está perdido. Ao contrário, a espiritualidade pode ser uma proposta entre tantas.

Em sua obra “ O espírito da vida” Jürgen Moltmann nos propõe um caminho espiritual o qual pode ser percorrido com vitalidade, ou seja, a partir das fragilidades humanas é que se encontra forças para continuar seguindo em frente: “tudo passando a ser preenchido pela divina presença (MOLTMANN, 2010, p.30).

Este preenchimento pelo espírito não é alienante, ao contrário, faz com que as experiências de vida sejam compreendidas e vivenciadas como espiritualidade. Cada expressão espontânea da vida para lidar com as próprias dificuldades são sinais claros de um caminho que se desponta como resposta as tramas e tragédias humanas (MOLTMANN, 2010, p.31).

Ao tratarmos as sobre as fragilidades humanas mais recorrentes na vida social, tais como **a fugacidade da vida, a perda do sentido familiar, o esvaziamento dos sentimentos e a recorrente perda do sentido da vida** Moltmann nomeia estes acontecimentos como “experiência de vida”. Estas experiências marcam a vida do ser humano e o atinge em seu núcleo como pessoa humana e ocasionam à nossa alma um crescimento ao qual denominamos: crescimento espiritual (MOLTMANN, 2010, p.32).

Porém, Moltmann se atenta para uma definição preponderante: as experiências espirituais estão relacionadas diretamente a totalidade corpórea. Assim entendemos que não há flutuações na espiritualidade moltmanniana, ou seja, as expressões negativas da vida são respostas às angustias humanas. O desafio para a sociedade que trata a vida como líquida e fugaz é obter o controle das emoções naturais: morte, amor, felicidade, angústia e satisfação. Estas emoções são elementares na vida humana e lidar de maneira equilibrada com elas é uma proposta de espiritualidade encarnada e madura (MOLTMANN, 2010, p.32).

A banalização da vida é latente quando os sentimentos de amor e felicidade passam a ser desvinculados do amor à existência humana. Moltmann, apresenta a experiência do amor profunda à vida como uma ação duradoura e permanente. Esta ação amorosa para com a vida é que suspende a transitoriedade que não valoriza a vida. O transitório tem sua preocupação com o prazer momentâneo e não com o equilíbrio da vida: “todo o prazer quer eternidade, quer a mais profunda eternidade” (MOLTMANN, 2010, p.32).

A mais profunda eternidade só pode ser conquistada, quando nesta vida o respeito e a dignidade humana forem destaque e não uma simples passagem na existência do homem. O amor pela vida na verdade é um encontro, não somente da nossa existência, mas do próprio amor que nos encontra. Portanto o amor é quem faz uma experiência em nós e desta maneira a vida é valorizada e respeitada. Este encontro do amor-vida nunca se esgota, mas sempre se vitaliza e passa a ser uma proposta de espiritualidade (MOLTMANN, 2010, p.33).

Há ainda, o êxtase pela vida, um encantamento que não é uma magia e sim um olhar para a realidade humana sem pretensões de grandes respostas às calamidades e tragédias: “E quanto às razões últimas da vida e da existência, nós jamais compreenderemos por que alguma coisa existe e por que justamente nós existimos. Mas se houver restado alguma coisa da naturalidade de nossa infância, saberemos extasiar-nos com o caráter único de cada momento, assim como, quando crianças, nos extasiávamos com o caráter inédito da vida, quando nascemos e abrimos os olhos para a vida” (MOLTMANN, 2010, p.33).

O vazio na vida humana tem sido causa de muito stress, depressão e angústia. A causa destes males é uma falta eminente de uma proposta espiritual que não indague sobre os absurdos da vida, mas aceite a naturalidade que é a própria existência. O êxtase para com cada momento parece-nos uma loucura frente ao mundo líquido e vazio em seus sentimentos. Valorizar os sentimentos como uma criança e amar a vida como se a cada dia ela fosse inédita é uma opção de vitalidade para o ser humano perdido nas confusões de seus próprios sentimentos (MOLTMANN, 2010, p.33).

CONCLUSÃO

A vida em seu sentido pleno não se contenta com a fluidez dos sentimentos, ou ainda, com a banalização das reflexões e do próprio tempo. O homem é “tragado” pela correria e refletir sobre sua atuação no mundo tornou-se algo desnecessário. O resultado deste atropelamento esconde o homem do trabalho vital de não se exaurir da própria vida. Ao lermos em um jornal, a triste notícia de que um jovem foi esfaqueado, na verdade estamos contemplando que a fonte insondável da vida deixou de ser importante. Tirar a vida de alguém, é a consequência da vida líquida, nesta liquidez não há uma experiência de vida que toque o sagrado e nem uma espiritualidade que a proteja (MOLTMANN, 2010, p.34).

REFERÊNCIAS

MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*. São Paulo, SP: Loyola, 2005.

_____. *A Fonte da Vida. O Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo, SP: Loyola, 2002.

_____. *O Espírito da Vida. Uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 2010.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida*. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2004.

Meandros da Subjetividade: a Mística Contemporânea

Dra. Azize Maria Yared de Medeiros¹

RESUMO

Há muito existe um consenso sobre a complexidade das sociedades contemporâneas. A realidade, hoje, mostrada de forma contínua em todos os países do globo, graças ao desenvolvimento altamente tecnológico dos meios de comunicação, é estarrecedora. Diante disso, surge a pergunta que move essa comunicação: existe, ainda, espaço para a Mística? Ou a complexidade reconhecida e os medos conscientemente confrontados contribuem para envolver os humanos em filosofias e atos fundamentalistas desesperados e assustadores? Procuramos mostrar que, por outro lado, a Mística, como a expressão máxima da busca ontológica de sentido inerente ao ser humano, independentemente de sua cultura ou país de origem, acontece de forma diferenciada na sociedade contemporânea. As linguagens expressadas por estudos das chamadas místicas profanas ou místicas selvagens demonstram as possibilidades de viver, no mundo atual, uma relação com o transcendente que se manifesta na subjetividade, impelida e guardada por decisões particulares e movida pelo impulso vital. Experiências que não mais dependem das doutrinas religiosas nem ocorrem necessariamente em igrejas ou templos.

Palavras-chave: Mística. Sociedade Contemporânea. Subjetividade. Impulso Vital.

INTRODUÇÃO

A sociedade contemporânea apresenta características específicas e complexas que se mostram inéditas quando pensadas no contexto da história das civilizações. A ampliação e o desmoronamento de fronteiras, o desaparecimento de tradições religiosas, o pluralismo cultural, o deslocamento de grandes massas populacionais - seja pelas guerras, seja pelas graves alterações climáticas - o número crescente de campos de refugiados em dimensões catastróficas, a violação permanente dos direitos humanos, a crueldade desenfreada de movimentos fundamentalistas provocam incertezas e inseguranças, que povoam o imaginário humano. Esse quadro não se encontra mais tão distante das sociedades ocidentais, que se julgavam protegidas e seguras em suas casas e com seus modos de vida. Agora, além dos desastres naturais já conhecidos, é preciso enfrentar os riscos construídos pela civilização.

Também a crescente secularização da sociedade desencadeada, em parte, por

¹ Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás

novas descobertas científicas e seus desdobramentos, ocorridos de forma acelerada a partir do iluminismo e atingindo níveis significativos nas primeiras décadas do século vinte, aprofundou, entre outras transformações, a laicização do Estado. A mudança de foco, do teocentrismo para o antropocentrismo, proporcionou, entre suas consequências, um novo olhar sobre o homem. Concedeu-lhe liberdade. Uma liberdade que, embora responsável por ganhos significativos, também provocou o crescimento de um individualismo de proporções únicas ao longo da história conhecida. A chamada pós-modernidade ou modernidade tardia, apresenta, no interior das sociedades humanas, verdadeiras ilhas de isolamento e desinteresse. Se, por um lado, esse isolamento, essa individualidade extrema, pode provocar uma indiferença perigosa no que diz respeito ao outro, também pode ter, como significativa consequência, a livre expressão de uma subjetividade não mais sufocada, direcionada e controlada pelo social. A subjetividade é esse espaço interior de pertencimento a si mesmo, que manifesta um modo específico de relacionar-se com o outro e com o mundo. É esse um espaço de profundas decisões existenciais e de contato com os anseios ontológicos primordiais: o espaço onde ocorre o vislumbre e o acolhimento da intuição.

1. NO IMPULSO VITAL, A APREENSÃO DO MISTÉRIO

O cenário que se apresenta para o ser humano no mundo contemporâneo e permite a consciente experiência do Mistério, portanto, resulta da livre expressão da subjetividade - quase uma pulsão. Há um movimento interior em direção à liberação de imposições da religiosidade estática, eclesiástica e social, usando um conceito bergsoniano. O filósofo francês Henri Bergson (1978), ao discutir dois aspectos da religião, introduz os conceitos de religião estática, que desempenha uma função social, sustenta e reforça as exigências da sociedade, mantendo assim a sua coesão; e de religião dinâmica, que é a própria mística, a religião interior, apreendida pela intuição. A religião dinâmica é a experiência direta e inquestionável do Mistério. Esse movimento subjetivo, dinâmico e profundo, permite aflorar na consciência o impulso vital, que resulta da ânsia da alma pelo transcendente. Para Bergson (1978) a mística revela a própria evolução como um processo criador. O impulso vital, que rompeu a matéria e libertou a consciência humana, continua seu caminho evolutivo, mas exige um esforço individual que supere a inteligência e a racionalidade fixadas na matéria.

O individualismo que, de certo modo, abrandou a ameaça do outro e o desapontamento gerado pelas frustradas promessas de felicidade e bem estar para todos, anunciadas no início do século XX, provocaram um mergulho de profundidade

nos, talvez desconhecidos, meandros da própria subjetividade: aquilo que o ser não desvela e não revela quando socialmente direcionado pela racionalidade, que o retém acoplado ao *logos* e o afasta do *symbolon* e, conseqüentemente, do *mythos*, fortalecendo o olhar fixado na matéria. O hiato aí criado é a brecha, o espaço ocupado pela pulsão do subjetivo, que Bergson (1978) chamava de “franja da intuição”: tempo e espaço acessíveis a todos os humanos para transcender. Mas poucos conseguem apreendê-la. Como disse Eliade (1992), um homem exclusivamente racional é uma abstração. E “[...] sempre existe uma certa dimensão de sacralidade na forma como o ser humano se relaciona com o mundo”, diria Bartolomé Ruiz (2004, P. 130). Conforme esse autor, o desencantamento do mundo jamais poderia ser total, pois a dimensão simbólica do ser humano é um dado antropológico. *Mythos* e *logos*, portanto, permanecem entrelaçados na natureza humana. O sujeito humano ultrapassa sua natureza biológica pela construção da linguagem, da cultura e da afetividade. Todo ser humano é compelido pela busca de sentido. É preciso juntar as partes que a percepção apresenta como separadas, unir uma realidade fragmentada para poder compreendê-la. Essa junção, definitiva e fornecedora de sentido, ocorre na experiência mística.

Não é de estranhar que as camadas mais instruídas da população e com possibilidades de tomada de decisões livres e autônomas tenham optado pela privacidade em suas vivências de ordem religiosa. Troeltsch, diz Sergio da Mata (2008), no início do século XX, já havia antecipado que a religião do futuro seria mística. Tal afirmativa pode ser corroborada por vários estudos sobre esse fenômeno, que o caracteriza como uma experiência pessoal, subjetiva e sem intermediações.

Atualmente, portanto, o individualismo, a privacidade proporcionada pelos avanços da técnica e da ciência e a secularização das sociedades não representam um apagão da sacralidade. Permitem, instauram e reconhecem novos e diferenciados meios de relação com o Mistério. A subjetividade torna consciente as qualidades e o potencial do espírito humano. É bastante frequente hoje, em diferentes tipos de pesquisa, pessoas afirmarem que não possuem religião, mas se autodenominarem espiritualistas. A espiritualidade parece ter-se tornado uma forma de manifestar a relação com o Mistério, com o Sagrado, sem intervenção de doutrinas religiosas ou igrejas instituídas. O ser humano dessa modernidade tardia não quer somente ouvir falar, mas quer experimentar, sentir, viver a experiência. Acredita na potencialidade do espírito porque ouve os sinais de sua intuição, sente o “chamado” desse impulso vital sem limites.

Faz parte da consciência humana o encantamento de abrir os olhos todas as manhãs. O ato corriqueiro de viver o dia a dia desperta a certeza de que tudo faz parte de um Mistério que não é tão insondável, mas que se apresenta em condições de ser

apreendido nas profundezas do espírito humano, em diferentes níveis de imanência. Desenvolve-se, dessa maneira, uma nova relação com o cotidiano – a possibilidade de que tudo seja sagrado.

Por outro lado, tal constatação também pode ser assustadora, daí os que buscam viver esse “chamado” dentro das instituições, seguir orientações, ser monitorado, ter quem lhes diga o quê fazer, como fazer e, ainda, de que modo interpretar o que ouvem ou veem. Desconfiam e temem a própria subjetividade. Essa é a razão da acentuada eclesiogênese dos tempos atuais. Se, por um lado, existe para alguns, a “eclipse” do Deus institucionalizado, há também, para outros, o ressurgimento atordoante de um Deus severo, dono de um código moral incoerente e contraditório diante da própria liberdade de escolha conquistada e das descobertas da ciência vigente.

É, portanto, fruto de uma subjetividade livre e autônoma, a consciência do Mistério que se manifesta. Esse impulso vital que perpassa a matéria e é apreendido pela consciência representa o encontro com o sentido da vida. Uma experiência definitiva e transformadora. Um caminho trilhado pelo místico, mas passível de ser percorrido por todos que se entreguem ao mergulho de profundidade que a intuição supraintelectual propõe. Um caminhar que representa um pulo para o eterno, uma visão direta do espírito pelo espírito, a consciência imediata do que é indivisível, do Mistério. Um conhecimento que, como diz Teresa D’Ávila (2010), só a experiência pode fornecer e não o intelecto.

2. NEM TÃO PROFANA ASSIM

São muitos os registros de experiências de estados não comuns de consciência feitos pela psicologia e pela filosofia, fenômenos esses que têm acontecido com os seres humanos, de forma espontânea, ao longo da história. São experiências subjetivas reconhecidas como algo que ‘não pertence’ a esse mundo e identificadas como fenômenos de mística profana. O psiquiatra Stanislav Grof (1997) admitiu a ocorrência ‘natural’ de experiências ‘transpessoais’, que se originam em níveis profundos da consciência, com certa qualidade que remete ao que Otto e Jung, denominaram *numinosidade*. Seus estudos ultrapassaram a concepção biológica determinada por Freud e estabeleceram, como fundamento epistemológico, um conceito de vida que antecede o parto biológico. Grof admite a existência de uma consciência pré-nascimento, ou seja, a alma.

Tanto os estudos de variadas tradições religiosas quanto os que foram desenvolvidos com grupos ocidentais contemporâneos revelaram, para Grof (2000), que é possível identificar o sagrado como algo indissociável daquilo que chamamos de natureza humana. Suas conclusões se assemelham à teoria de Eliade (1992) de

que o sagrado seria um elemento da estrutura da consciência e não uma etapa na história dela. Também James (2004) se refere à potencialidade da existência de estados metafísicos adormecidos no ser humano. A insistência com que o fenômeno religioso persiste na história da humanidade, mesmo em tempos de secularização, faz Guerriero afirmar (2006, p. 23) que “[...] pode estar em nossas próprias mentes a chave para compreendermos o sentido daquilo que entendemos por sagrado”.

Considerações desse teor criaram, ao longo da história do pensamento, duas vertentes opostas no que se refere ao tema: mística. A primeira seria o universalismo, também chamado perenealismo, que acredita ser a experiência do Mistério, pura, una, transcendente, sem mediações e universal. Para os perenealistas, essas experiências antecedem a cultura e a linguagem. A segunda seria o contextualismo, também chamado construtivismo, que acredita ser a experiência mística sempre intermediada pela cultura e pela linguagem. Para os contextualistas, não existe uma experiência pura. Todo e qualquer estudo da mística deve exigir um cuidadoso trabalho hermenêutico.

A ciência contemporânea tem proporcionado frequentes descobertas na área da neurofisiologia e das ciências da mente, o que favorece novas discussões da psicologia sobre estados não comuns de consciência. Forman (1997), psicólogo, apresenta uma terceira via, chamada de ‘psicologia perene’, onde aponta as limitações das vertentes anteriores. Para ele, o reconhecimento da diversidade linguística e simbólica dos relatos de diferentes tradições religiosas, não impede a possibilidade de reconhecimento da existência de uma experiência comum de natureza mística, que ele chamou de “Evento de Consciência Pura” (*Pure Consciousness Event – PCE*), ainda uma hipótese.

O importante da hipótese de Forman é a constatação de que existe um modo de consciência fisiológico, não cognitivo, um estado de consciência comum entre os místicos de diferentes tradições religiosas. Uma experiência do silêncio ou do vazio, que antecede a descrição ou a linguagem e que não parece ter sido construída. Essas manifestações, embora possam ser buscadas dentro das tradições religiosas, também ocorrem com ateus ou agnósticos de forma espontânea. Os testemunhos, as descrições, serão sempre permeadas pela cultura do sujeito que experienciou o Mistério. Mas a experiência em si, é vivida em níveis profundos e de absoluta e solitária imersão. O que sempre atrai a atenção dos pesquisadores é o fato de que tais experiências acarretam grandes transformações individuais e coletivas. A história da humanidade é testemunha de mudanças significativas desencadeadas por homens e mulheres que viveram as experiências de estados não comuns de consciência, sejam elas denominadas experiências de Deus, do Absoluto, do Uno,

do Nada ou do Vazio. O que têm em comum, além das descrições que apresentam aspectos 'familiares', como diria Velasco (2009), são as alterações que provocam nos indivíduos e nas sociedades. Nesses estudos, a transformação da alma pela experiência mística, sempre atraiu Bergson (1978). O filósofo se refere a essas pessoas como intelectualmente saudáveis, capazes de adaptação e readaptação às circunstâncias, espíritos simples que triunfam sobre as complicações, cujo principal objetivo é, por meio do exemplo, transformar radicalmente a humanidade.

CONCLUSÃO

A mística é e também não é parte da subjetividade humana, independentemente de ocorrer dentro de uma tradição religiosa ou de um espaço laico. Ela pode tanto surgir do isolamento e de orações, quanto de substâncias químicas, de ervas e técnicas corporais. O sujeito da experiência sabe, com a mais absoluta certeza, que tudo aquilo que vivenciou não tem nenhum similar no mundo conhecido da matéria. Percebe a inefabilidade e a transcendência do ocorrido. Tem clareza de que é algo único. Sabe que não existem parâmetros de referência, de comparação ou de fundamentação para categorizar o que experimentou. Na subjetividade residem os meios para descrever e interpretar o que viveu. Nesse momento, trava uma batalha com a linguagem e com a cultura. Todos aqueles que passaram pela experiência afirmam ser muito difícil contar o que viveram. É indizível. Mas a força dessa experiência revela uma angústia que exige ser expressa, embora muitos preferissem calar.

Os registros da Psicologia Transpessoal fornecem dados que apontam para uma unidade essencial do fenômeno místico, que parece corroborar tanto com a existência do estado de consciência não cognitivo de Forman, como também com o impulso vital alcançado pela intuição de Bergson. Esse filósofo insiste em abrir mão, a priori, de conceitos e metodologias planejadas e utilizadas para poder, então, sentir a experiência e, só assim, conhecer a mística. A experiência mística deve ser sentida e não analisada. Do mesmo modo que James (2004) conclui que a filosofia é incapaz de conhecer o fenômeno religioso, Bergson (1978) afirma que é impossível para o intelecto apreender o significado da mística. Daí esse filósofo insistir, em não ouvir o que eles (os místicos) dizem, mas em fazer o que eles fazem.

Embora as sociedades atuais aparentem um distanciamento imenso da mística, é possível vislumbrar em meio a essa crise de civilização, as possibilidades do mergulho em áreas profundas da consciência rumo ao transcendente. Primeiro, por se tratar de um movimento ontológico do espírito, que pode ser chamado de natural

ou mesmo de antropológico. Segundo, porque, em meio ao caos, existem aqueles que, de uma forma ou de outra, apontam saídas internas para a compreensão e a ação. Bergson (1978), baseando suas reflexões em pesquisas de diferentes tradições religiosas, sempre afirmou que a religião é, principalmente, ação.

Essa 'janela' para o transcendente, a 'sede ontológica' de sentido, a 'imanência' que se caracteriza por um mergulho nas profundezas da consciência e a conduz a voos inefáveis, o Mistério da luz descortinado na escuridão do caos - talvez sejam esse, em essência, os atributos dos assim chamados humanos. Não seriam esses os condutores da salvação da espécie confusa, angustiada e oprimida que habita o planeta?

Existe um consenso entre os pesquisadores de que a mística é incapaz de ser transferida ou ensinada. Mas, certamente, é um potencial humano que precisa ser desvelado a todos que estejam em buscas de respostas mais profundas.

O estudo da mística e dos místicos de todos os tempos se constitui em uma forma eficaz de luta contra a desumanização tão característica dos tempos atuais, um modo de lembrar a todos quem realmente somos. Concluir, quem sabe, como Bergson (1978), que poderemos cumprir o que foi, de início, o objetivo da evolução: uma humanidade transformada em sua essência divina. A paz entre as nações e os povos, diria o filósofo, depende, em igual proporção, da paz interna.

REFERÊNCIAS

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. *Os Paradoxos do Imaginário*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

BERGSON, Henri. *As duas Fontes da Moral e da Religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FORMAN, Robert K.C. (Org.). *The problem of pure consciousness: mysticism and philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.

GROF, Stanislav. *A Aventura da Autodescoberta*. Tradução de Sonia Augusto. São Paulo: Summus, 1997.

_____. *Psicologia do Futuro*. Lições das pesquisas modernas da consciência. Tradução de Jussara de Avellar Serpa. Niterói: Heresis, 2000.

GUERRIERO, Silas. *A Natureza Humana e o Simbolismo Religioso: desafios às ciências da religião*. CAMINHOS, Goiânia, v. 4, n. 1, jan./jun., 2006.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. A study in human nature. New York: Barnes & Noble Classics, 2004.

MATA, Sergio da. *Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch*. São Paulo: Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2, Nov. 2008.

SANTA TEREZA D'ÁVILA. *Livro da Vida*. Tradução de Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

VELASCO, Juan Martin. *El fenómeno místico*. Estudio comparado. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

THOMAS MERTON: da espiritualidade nasce à ética do amor.

Rodrigo Moreno Ribeiro Silva

RESUMO

Esta comunicação visa apresentar o horizonte da mística e espiritualidade de Thomas Merton. O trabalho quer demonstrar como a perspectiva de Merton se apresenta como uma abertura a uma ética do amor. O discurso do “amais-vos uns aos outros” torna-se pressuposto básico de valorização do ser humano – ser enquanto pessoa. Merton assimila essa fórmula e a desenvolve em suas obras. Na profundidade do ser humano acontece o encontro entre o homem e Deus. A partir disso é possível entender o movimento de saída do si mesmo para Deus, o mundo e o outro. O “homem velho” se torna “homem novo” e atua diretamente no mundo com um novo modo de agir.

Palavra-chave: Espiritualidade, Ética, Thomas Merton

INTRODUÇÃO

Os estudos de Merton são poucos no Brasil. Por isso nasceu uma necessidade de mostrar quem é o monge trapista de Getsêmani. Para desenvolver esta pesquisa foi extremamente importante conhecer o contexto e a história dele para a compreensão dos passos que ele foi realizando para construir sua espiritualidade. Na verdade, a pesquisa mostra que a vida e a reflexão espiritual implicam-se o tempo todo em suas obras. Em Merton, vida e obra formam um todo reflexivo e espiritual.

O trabalho demonstrou como a perspectiva de Merton se apresenta como uma espiritualidade que se abre ao encontro com Deus. Tal abertura provoca o desvelar do “eu-real”. Tal circunstância implica na efetivação do discurso do “amai-vos uns aos outros”, ser enquanto pessoa. A espiritualidade termina em uma ação no mundo que é resultado de uma ética revestida e fundamentada na consolidação do “homem novo”. Por isso, em Thomas Merton da espiritualidade nasce à ética do amor.

1. GÊNESE DA ESPIRITUALIDADE.

O autor criticou os modelos nazista e fascista, a Primeira e a Segunda Guerras

Mundiais, o modelo de sociedade, a guerra do Vietnã, o capitalismo liberal e o modelo de abade que existia no mosteiro (MERTON, 2001). Denunciou as injustiças contra os negros na sociedade americana. Traçou pontes de semelhança e diferença com a filosofia zen budista. Teve uma profunda admiração pela filosofia de Marx – ora criticou e ora aproveitou dela em benefício de pontes entre o zen budismo e o cristianismo. A influência dos escritos de Merton apresentar algumas raízes principais da espiritualidade do autor. Nasceu na França (31 jan. 1915), onde estudou e morou, também estudou em Londres e se tornou cidadão estadunidense, onde viveu a maior parte de sua vida e se tornou monge. Leu várias obras e conheceu Europa, Ásia e América Latina e se abriu a suas culturas. (ISMAEL, 1984).

Tudo indica que seu amor pela arte veio dos pais¹ que eram pintores. A arte foi o que levou o autor a aprofundar na experiência mística. Ele “visitou várias igrejas e museus, até que passou a visitar não só pela sua arte, mas pela paz que o ambiente lhe dava” (RONSI, 2008, p. 3). Dos tomistas modernos extraiu a sentença originária da dimensão do “eu-real”, principalmente de Maritain (ISMAEL, 1984, p. 28). A sua concepção de Adão e de homem decaído vem de Santo Agostinho, bem como sua inspiração de associar contemplação e ação. (MERTON, 1962b).

A universidade de Columbia foi o espaço que o despertou para o pensamento marxista e a literatura. Muitos professores fizeram parte da gênese de seu pensamento: o professor Mark von Doren lhe apresentou a abertura trágica e a estética mágica; O professor Daniel Walsh lhe abriu o horizonte de interesse da filosofia medieval, que possibilitou um encontro com as obras de Mestre Eckart e a temática do misticismo. Walsh também o incentivou a se tornar padre (ISMAEL, 1984, p. 34). Curiosamente Bramachari, monge hindu, foi o responsável por sua abertura às obras espirituais cristãs. Além disso, ainda despertou um profundo interesse, que Merton carregou por toda a sua vida, de conhecer as religiões orientais. O problema social do negro americano chegou até o autor via baronesa de Hueck.

O mosteiro de Getsêmani é o lugar onde a maioria de suas obras foi desenvolvida. O mosteiro é o divisor de águas na vida de Thomas Merton, pois a partir de sua entrada o autor vai descobrindo o mais profundo da espiritualidade trapista e a expressão do processo que ele fez é a produção literária desenvolvida.

1 O pai faleceu em dezembro de 1931. Foi diagnosticado com um tumor maligno cerebral. Era neozelandês e estudou pintura em Londres, Inglaterra. Nos EUA, se tornou organista da igreja episcopal de Flushing e, ao mesmo tempo, continuava pintando. Pintou e expôs suas obras em aquarela e óleo com algum sucesso antes da viagem para a França.

A mãe, Ruth Merton, norte-americana de Ohio, foi uma mulher inteligente e apaixonada pela França – país onde estudou artes. Ela conheceu Owen em Londres, na Inglaterra, onde estudaram pintura juntos. Ela foi diagnosticada com um câncer na última fase em todo o aparelho digestivo.

Merton descobre o valor que a virtude tem para que a vida humana siga seu curso em direção ao sagrado. A virtude é um tema fundamental para a compreensão da espiritualidade de Merton e se faz necessário adentrar em seu horizonte.

2. A TRANSVERSALIDADE DA VIRTUDE.

A expressão transversalidade da virtude significa que o tema da virtude é algo caro a Merton e está presente em todas as suas obras. O jovem Merton teve muitos vícios, mas quando se tornou adulto os vícios foram substituídos pelas virtudes.

Escreve que a espiritualidade do monge, a situação de Imagem e Semelhança, aponta para as virtudes como forças que impulsionam o movimento espiritual do monge para ir até profundezas de seu próprio ser e encontrar Deus (MERTON, 1960). Portanto, o monge nada mais é do que aquele que vive a vocação da procura de Deus pela vida interior.

Para que haja um equilíbrio, o autor fala que as virtudes são reguladoras do valor das atividades, um exemplo é a humildade. As virtudes ajudam na descoberta da vocação, uma expressão ativa do sentido da vida. Tudo que se possa pensar sobre o essa temática repousa na afirmativa: “o homem é dividido contra si mesmo e contra Deus, pelo seu próprio egoísmo que o divide de seu irmão. [...] O amor deve estender-se dos dois lados para reuni-los” (MERTON, 1959, p. 19). Assim, o fundamento das virtudes é auxiliar o ser humano na busca de amar a si, o outro e a Deus de forma integrada.

As virtudes aparecem como elementos para a construção de um caminho que tende a viver como Deus quer e que se dá pelo Cristo no humano. O homem e o mundo vivem submergidos no pecado (MERTON, 1962b, p. 19-23), porém a ressurreição do Cristo abre, para o ser humano, a Salvação; isso só é possível pela Caridade (idem, p. 23-28).

Desse modo, as virtudes apontam para uma realidade maior e se tornam necessárias ao uso prático do ser humano. “A virtude é o ato bom, habitual que torna melhor quem a possui e melhor a sua ação ante as vicissitudes e desordens das emoções, desejos e inclinações. A virtude capacita, então, o homem a tornar-se melhor no que é e no que faz.” (FAITANIN, 2008, p. 145). O tornar-se melhor aponta para o amor que deve ser para si e para o outro, assim como o Evangelho indica: “Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, com toda

atua força e de todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo.” (Lucas 10, 27). Portanto, amar a si implica, para o cristão, amar ao outro com a mesma intensidade. O amor que se apresenta em Merton deve ser repartido, ou seja, o ser humano deve amar e ser amado, tal movimento é o amor generoso, compartilhado. “O dom do amor é dom do poder e da capacidade de amar, e, por conseguinte, dar o amor plenamente é também recebê-lo. Assim, só um amor que é repartido pode ser conservado, e ele só pode ser perfeitamente dado, quando é também recebido.” (MERTON, 1959, p. 26).

No geral das obras de Merton, as virtudes se apresentam como uma disposição interior que auxilia o ser humano a buscar o bem. O autor trata de muitas virtudes e, apesar de ser muito rico o estudo de cada um delas, não se optou por trata-las nesse trabalho. A temática da virtude implica em uma atitude que permeia a espiritualidade proposta pelo autor de Getsêmani e, sendo assim, abre o horizonte de aprofundamento na proposta espiritual.

3. A ESPIRITUALIDADE

A dimensão da espiritualidade é composta por um ser monge que implica em uma abertura para Deus e um aprofundamento na comunhão entre o eu e Deus. O ser monge implica em uma fuga do mundo, mas não do mundo material e sim do individualismo, do viver só para si. Também representa um desapego material. Para Merton (1960, p. 13), “o monge é um homem chamado pelo Espírito Santo a renunciar aos cuidados, desejos e ambições dos outros homens para dedicar toda sua vida à procura de Deus”. A espiritualidade do monge está intimamente ligada com o amor. O viver para amar é a grande saída proposta para que o monge não recaia no individualismo. A oração ajuda o monge a se realizar em sua vocação. Seu resultado é possibilitar um encontro com o mistério de Deus (BERTELLI, 2005, p. 207). Oração e trabalho entram em comunhão, ambos colaboram na construção da vida espiritual. O sonho do monge é construir um mundo novo, que significa retomar a atitude de ser imagem e semelhança de Deus. “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gênesis, 1, 26).

Outra dimensão é o ser sacerdote que é a expressão do separado por Deus para um serviço específico para com os demais. O sacramento é um sinal que aponta, através de uma realidade humana, para uma realidade divina. “O fato valorizado nos sacramentos são os *Kairói*, os momentos de afirmação de vida à luz da memória do Senhor.” (TABORDA, 1984, p. 144). Então, o sacramento aponta para Cristo e

faz com que a pessoa que participe dele se integre na afirmação do seguimento de Cristo. Representa ser um novo Cristo no mundo e assumir a posição de mediador dos homens para Deus. Exige uma vivência amorosa do serviço de acompanhar, aconselhar, conduzir os demais para o caminho que leva para Deus.

A última dimensão é o ser eremita é o viver em profunda solidão e nela a única escuta que acontece é a do próprio silêncio. A solidão assume um caráter de abertura ao silêncio e receptividade, que são instâncias para o aprofundamento espiritual, a busca de apresentar o “eu-real” verdadeiro. Para ele, “a solidão do cartuxo tem por finalidade colocar a alma em estado de silêncio e receptividade, para que se abram as profundezas espirituais à ação do Espírito Santo, que faz conhecer os mistérios do reino de Deus e nos ensina as insondáveis riquezas do amor e da sabedoria de Cristo” (MERTON, 1960, p. 152). A harmonia é o objetivo de quem se torna um eremita, ou seja, é tentar equilibrar as esferas do si próprio, do outro e do mundo.

Ademais das dimensões existem alguns componentes na espiritualidade: o seguimento de Jesus, o profetismo e a mística do deserto. Seguir implica uma liberdade própria do ser humano de optar por responder aos anseios que a vida coloca e buscar um sentido na existência. Essa atitude livre implica em ser responsável em assumir a liberdade que é própria de cada ser humano. Seguir Jesus resulta em espontaneamente decidir fazer como Ele o fez, trilhar o mesmo caminho, escolher fazer a vontade de Deus. O seguimento é uma resposta total e integral ao projeto de Jesus (BERTELLI, 2005, p. 197). Isto é reflexo da releitura da expressão: “vem e segue-me” (Lucas 9, 23-27). Quem segue a Cristo busca retomar a solidariedade originária da criação, ser imagem e semelhança de Deus.

O profetismo é o modo de se posicionar frente ao cotidiano, anunciando e denunciando. “Trata-se da existência de pessoas que se sentiam, apresentavam e falavam perante a comunidade como portadoras de mensagens divinas. Tais pessoas recebiam designações diferentes nas suas respectivas culturas e línguas.” (REIMER, 2014, p. 1). Quem é discípulo de Cristo toma o profetismo como parte integrante de sua vida, missão. Ser profeta é denunciar a existência inautêntica e anunciar a existência a partir de um “eu-real”. Peterlevitz (2008, p. 6) afirma que os profetas “formam anunciadores da Palavra de Deus, porque viram o desenrolar da história de maneira profunda. Eles souberam ler a história porque foram chamados pelo Deus da história. Profeta é o homem que vai para onde a história vai.” A solidão, o silêncio, a contemplação são ao mesmo tempo anúncios e denúncias. A proposta do profetismo em Merton é uma retomada de um estilo mais simples de vida, mais evangélico, próximo à natureza e fecundo na oração.

A mística do deserto é um retorno à espiritualidade dos Padres do deserto. Capra (2006, p. 31) assinala que “o deserto torna-se, então, o lugar do *combate espiritual*, da luta contra tudo aquilo que se opõe à união com Deus, contra as paixões e contra o demônio, contra o mal que reina no mundo, mal que será derrotado começando pelo próprio coração.” O deserto é um lugar privilegiado para o encontro com o profundo mistério de Deus. Representa um abandono total nas mãos de Deus. A *oração de Jesus* é um método que auxilia na descoberta, aprofundamento e vivência de um encontro íntimo com Deus. Ela consiste “em descer da mente ao coração, morada de Deus, onde o Espírito ora em nós e em favor de nós. Visa integrar as dimensões intelectual, afetiva e passional, buscando resgatar a imagem de Deus à qual fomos criados.” (BERTELLI, 2005, p. 245-246). Existe o movimento de se sentir estrangeiro que implica em um processo de entrega da própria vida nas mãos de Deus (idem, p. 247). Ela está baseada em Abraão no momento que recebeu a ordem de Javé de sair de sua terra. (Gênesis, 12, 1) Ela também é uma postura de descansar confiando e permanecer tranquilo. “Descansa em Iahweh e nele espera” (Salmo 37, 7).

A mística exige uma contemplação do mundo em sua transitoriedade. Ela faz nascer um sentimento de hospitalidade que representa uma disposição de estar adentrado na vida. Dentro dela a compaixão é o fruto mais maduro e significa “sofrer com”, é um colocar-se no lugar de outrem e assumir no mais profundo de si a condição do outro. Segundo Bertelli (2005, p. 249), a hospitalidade “é uma forma concreta de expressar a *compaixão*, que é a característica mais importante da espiritualidade do deserto”. Nela está presente a *antecipação da alegria escatológica*, ou seja, a crença de que a morte não é o fim, mas um começo do encontro definitivo com o Criador. A morte é a dinâmica existencial da finitude (CASANOVA, 2009, p. 130).

O último elemento da mística do deserto é o ser peregrino que é a atitude de estar a caminho, como viajante ou estrangeiro, é um viver no mundo, mas como um lugar de passagem e estar em atitude de espera do verdadeiro mundo, onde Deus está. A imagem do peregrino é um reportar as imagens mais antigas da história bíblica como: Abraão, Moisés, os profetas. Ademais, o próprio Jesus, fonte inspiradora de qualquer forma de vida religiosa no seio da Igreja, é um exemplo de peregrino, foi um itinerante que proclamava o Reino de Deus. Os seguidores de Cristo adotaram o nome de “O Caminho” para descrever o movimento que tinham iniciado. Lucas² (Atos 22, 4-5) registra: “Persegui de morte este Caminho, prendendo e lançando à prisão homens e mulheres, como podem testemunhar o sumo sacerdote e todos os

² O evangelista ressalta a perseguição de Paulo aos Cristãos em sua primeira denominação como “Caminho”.

anciãos”.

Através da pesquisa foram localizados os pilares da espiritualidade de Merton: monge, sacerdote e eremita, e os componentes da espiritualidade: seguimento de Jesus, profetismo e mística do deserto. Eles apontam para o princípio metafísico do silêncio que é o elemento central de abertura do ser humano para Deus e do retorno do encontro para um modo próprio de atuar no mundo. Por isso o passo seguinte será apresentar como este processo ocorre nos escritos de Merton.

4. DA ESPIRITUALIDADE NASCE À ÉTICA DO AMOR.

Durante a pesquisa percebeu-se que Merton busca o significado do próprio nada. Apresenta-o como parte integrante do próprio ser humano. A atitude humana para como ele deve ser de buscar conhecê-lo e o único modo de fazê-lo é amando-o. “Para conhecer, de fato, nosso ‘nada’, temos também de amá-lo. Ora, não podemos amá-lo se não vemos que é bom. E não podemos ver que é bom se não o aceitamos.” (MERTON, 2012, p. 37). O nada simplesmente está e se apresenta como uma forma da existência do ser humano. A busca da nulidade resulta em um amar-se a si próprio e ser amado. Ademais, àquele que “nada possui, sabe igualmente que *necessita* de tudo, e não tem medo de mendigar aquilo que necessita e de procurá-lo onde pode.” (idem, p. 38). Abrir-se ao nada que se é significa uma possibilidade de procurar o “eu-real”. O nada se apresenta como uma instância que aponta para o ser que é próprio da essência do humano. Bertelli (2005, p. 177) expressa essa mesma condição escrevendo que “unicamente quem se esvaziou de si mesmo é capaz de ter compaixão e abertura aos outros, pois se esvaziou das camadas de falsidade inerentes à condição humana, bem como das máscaras, ilusões e fugas.” Então, o esvaziamento de si é também uma força que lança o humano na abertura e para o encontro com o outro, pois parte de um “eu-real” e não mais de um “eu” que pretende se apresentar como real.

Um elemento como essencial para essa abertura do ser humano ao seu próprio nada é a solidão³. Ela é uma situação existencial em que o homem vive e deve buscar, pois é o momento em que se faz penitência e se busca alcançar a pureza do coração, é um lugar de deserto. Desse modo, “todo lugar se torna o deserto. Todo lugar é solidão em que o homem deve fazer penitência e combater o adversário e purificar seu coração na graça de Deus.” (MERTON, 2012, p. 19). Bertelli (2005, p. 204) afirma que não se pode crescer na espiritualidade e na liberdade espiritual sem

³ A inspiração da solidão vem dos cartuxos, pois, para eles, ela tem a importância de lançar a alma em um estado de silêncio e receptividade.

a atitude profunda de solidão, ou seja, o silêncio interno e externo. O silêncio se torna real quando é praticado. Falar dele é falar no próprio silêncio. O silêncio é abertura existencial ao silêncio de Deus e, portanto, lança o ser humano para Deus. Ele é um penetrar no si mesmo e conhecer-se tal qual se é, um profundo encontrar-se consigo para, então, encontrar-se com o Criador.

Meu conhecimento de mim mesmo no silêncio (não pela reflexão sobre mim, mas pela penetração até o mistério de meu verdadeiro ser, que está além de palavras e de conceitos, porque é totalmente pessoal) se abre no silêncio e na “subjetividade” do próprio ser de Deus.

A graça de Cristo me identifica com a “palavra enxertada” (*insitum verbum*) que é o Cristo vivendo em mim. *Vivit in me Christus*. A identificação pelo amor conduz ao conhecimento, ao reconhecimento íntimo e obscuro, mas revestido de uma inexprimível certeza conhecida só na contemplação. (MERTON, 2012, p. 57).

O silêncio produz a contemplação, porque diante de Deus “nenhuma palavra, imagem, conceito ou metáfora poderá expressá-Lo adequadamente, a atitude mais apropriada diante dele é o silêncio.” (BERTELLI, 2005, p. 204). Não se pode amar simplesmente pelo silêncio, ele tem que estar projetado como abertura existencial do ser humano para o transcendente. Por isso, Bertelli (2005, p. 205) afirma que o silêncio quando tem Jesus e o Evangelho como seu centro não é uma negação, mas uma abertura ao mundo, um valorizar cada pessoa, coisa, situação que ocorre na existência. O silêncio torna-se, assim, uma força motriz que abre o conhecer a realidade e produz um respeito a ela. O nada, que se encontra no ser humano, é preenchido por Deus através do estar sozinho em atitude de silêncio, é uma abertura ao transcendente. Desse modo, acontece a percepção do “eu-real”, que é o movimento de uma atitude sacral, ou seja, Deus é o seu único Senhor.

O “eu-real” que Merton apresenta é a identificação do ser humano com Deus. O silêncio é a porta que se abre como horizonte que mostra a Verdade que se encontra na intimidade da pessoa, é o elemento que aponta para a transcendência e, portanto, traz consigo a identidade própria do humano, no fundo a humanidade é Imagem e Semelhança de Deus. “Logo que ele pronuncia meu nome, meu silêncio é o silêncio de vida infinita, e sei que *sou*, porque meu coração se abriu a meu Pai no eco dos anos eternos.” (MERTON, 2012, p. 59). É a retomada da criação em que Deus colocou o ser humano como sua imagem e semelhança, distinguindo-o das demais criações. Na experiência bíblica, o salmista também expressa essa identidade desde sua espiritualidade como: “Antes da aurora, como orvalho, eu te gerei!” (Salmo 109, 3). É uma experiência de se sentir acolhido como filho e de pertencer a essa identificação com o ser de Deus.

Deus é presença na vida humana. Essa ligação do silêncio advém de uma

interpretação de que no início Deus criou Adão em uma união mística com seu próprio ser. Na solidão ele adorava o Criador; no silêncio adquiria a sabedoria e contemplava tudo que havia sido criado em seu crescer, multiplicar e movimentar. A liberdade de Adão se dava mediante a presença do Espírito de Deus. O mundo e tudo que nele existia era a presença própria de Deus (MERTON, 1967, p. 49-50). Assim, o verdadeiro sacrifício que Deus toma com bons olhos é o oferecimento da alma, que se coloca atenta, por inteiro, aos seus desígnios. Merton (1962a, p. 40) assinala que “como filhos de Deus, somos chamados a nos servirmos da liberdade que temos, a fim de *auxiliar a Deus a criar em nossa alma Sua semelhança*.” Adão perdeu essa ligação com Deus; porém, o Cristo retomou-a para a humanidade. Ele se tornou o exemplo de comunhão existencial com Deus e abriu as profundezas humanas novamente para o Criador. Em Jesus, essa imagem e semelhança são perfeitas. Na Encarnação é que Cristo assumiu a imagem criada, apesar de possuir a mesma coexistência de Deus, por isso seu esvaziamento é fundamental. Ele apresentou o caminho que se deve seguir.

Logo, essa exposição implica em uma “identidade perfeitamente escondida em Deus.” (MERTON, 2012, p. 60). Ela se localiza na profundidade do próprio ser do humano e só pode ser alcançada através da solidão e do silêncio, abertura à transcendência. “A ‘semelhança’ a Deus só pode ser estabelecida em nós na forma da imagem impressa em nossas almas, quando a luz do Cristo Verbo e Filho de Deus penetra nessa imagem.” (MERTON, 1967, p. 153). Sendo assim, há em cada ser humano uma ligação natural com Deus feita através do espírito. Deus é o fundamento da ação espiritual e a ligação do divino com o humano é feita por Ele.

Essa situação de abertura constituiu o “homem novo”. O composto humano transcende à participação do mistério de Cristo. A alma se torna espiritualizada pela fé. A ascese passa a ser fundamental para frear o desejo desenfreado de voltar ao estado anterior. Então, ser um “homem novo” representa ser um “novo Cristo”, é um assumir a condição primeira de Adão, totalmente entregue e espiritualizado e ligado ao próprio ser de Deus, sendo, igualmente a Jesus, convidado a viver como Ele viveu.

O nosso ser todo, corpo e alma, está sacramentalmente elevado à participação da paixão e ressurreição do Cristo no batismo. Ora, isso implica uma justificação preliminar interior pela fé que espiritualiza a alma em sua íntima substância. Contudo, as potências da alma, bem como o corpo com os sentidos, permanecem sujeitos à “sabedoria da carne”. Isso exige um combate ascético, no qual nosso espírito, unido ao Espírito de Deus, resiste à carne, seus desejos e suas ilusões, de maneira a fortalecer-nos e elevar-nos cada vez mais, abrindo-nos os olhos ao sentido pleno de nossa vida em Cristo. Mas haverá, por fim, uma transformação mística na qual seremos perfeitamente conformados no Cristo. O segundo Adão

viverá em nós plenamente. Seremos “o Homem Novo” que é, em realidade, um só Homem – o Cristo total, Corpo e membros. (MERTON, 1967, p. 124).

Com o desvelar do “eu-real” surge o “homem novo” que tem um atuar próprio no mundo. A atuação do “homem novo” é produzir uma ética do amor. As implicações geradas com tal situação não são de simplesmente imitar as ações de Cristo, mas estão em comunhão com o Criador. Sendo assim a vocação última do ser humano é a divina, ser um com Deus. O reflexo disso no mundo é o amor. Merton (1967, p. 32) afirma que “o segredo do misticismo cristão está em que a pessoa se realiza pelo amor aos outros”. O amor é doado para outrem e assim acontece a vontade de Deus no mundo. Amar aos demais é o modo de ser ético que esse homem produz no mundo.

O “homem novo” nasce como “novo Cristo” e isso é o ser cristão. Ser cristão implica em viver a partir do “eu-real” e traduzir esse ser em ato, ou seja, moral. Contudo, esse não é um moralismo fechado e sim a eticidade do amor, plenamente aberto (MERTON, 1967, p. 139). Daí a afirmação de que “cristianismo não é a religião de uma *lei*; é a religião de uma *pessoa* [...] O amor se especifica não por leis, mas por pessoas. O amor tem suas leis, são, porém leis concretas, existenciais, baseadas em valores escondidos na própria pessoa do Amado.” (idem, p. 140). Jesus ensinou ao homem o jeito de se libertar do amor-próprio, do “homem velho”, e se abrir a liberdade própria do ser humano, do “homem novo” (MERTON, 1960, p. 119). Essa liberdade é a garantia das boas ações, é a correspondência entre a realidade profunda humana e a própria vocação humana, *amai-vos uns aos outros como eu vos amei*, a aproximação cada vez mais íntima com Deus.

CONCLUSÃO

A ética e a espiritualidade se relacionam. A ética como amor se revela como um resultado de uma espiritualidade. Merton fez uma reflexão mística e espiritual. Daí é que a relação intrínseca entre ética e espiritualidade tem seu eixo no amor e não no conceito ou na fundamentação filosófica. A busca originária do ser humano é a felicidade e as virtudes auxiliam nessa busca. As virtudes estão ligadas com o intelecto e os dons ligados com o divino. A verdade se encontra dentro do si próprio e só pode ser alcançado quando há um mergulho nas profundezas do próprio nada. O amor assume uma situação de sacramento, pois se torna a manifestação da presença de Deus. O amor verdadeiro implica em doação, ou seja, amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si próprio. O outro é o lugar de ação do amor desvelado nas

profundezas do próprio ser. Para Merton amor e caridade são a mesma coisa. Como resultados da pesquisa destacamos: a originalidade da espiritualidade merthoniana, pois em tempos de subjetivismo, a proposta de construção do “eu real” só é possível na saída de si mesmo em direção ao outro e ao grande Outro e o amor é o resultado dessa abertura.

REFERÊNCIAS

BERTELLI, Getúlio Antônio. **Mística e compaixão: a teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton**. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2005. Tese (Doutorado). Disponível em: <http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=6869@1>. Acesso em: 10 maio 2014.

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1995.

CAPRA, Pier Giordano. **Breve curso sobre a vida consagrada: tópicos de teologia e espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 2006. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=B-Km-PQnt_0C&pg=PA31&lpg=PA31&dq=artigos+sobre+a+espiritualidade+do+deserto&source=bl&ots=CZ-6YlBgKi&sig=pCGq70Yzbm50lVbsQi3pK37zj7l&hl=pt-BR&sa=X&ei=UC0rVPuFKovKggSF9IJA&ved=0CE0Q6AEwCA#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 30 set. 2014.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.

FAITANIN, Paulo. São Tomás de Aquino. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos clássicos da filosofia**. v. 1. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 139-164.

ISMAEL, J. C. **Thomas Merton: o apóstolo da compaixão**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1984.

MERTON, Thomas. **A montanha dos sete patamares**. 3ª. ed. São Paulo: Mérito, 1957.

MERTON, Thomas. **Ascensão para a verdade**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958.

MERTON, Thomas. **A vida silenciosa**. Petrópolis: Vozes, 1960.

MERTON, Thomas. **Diário secular de Thomas Merton**. Petrópolis: Vozes, 1961.

MERTON, Thomas. **Direção espiritual e meditação**. Petrópolis: Vozes, 1962a.

MERTON, Thomas. **Espiritualidade, contemplação e paz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962b.

MERTON, Thomas. **Homem algum é uma ilha**. 3.ed. Rio de Janeiro: Agir, 1959.

MERTON, Thomas. **Merton na intimidade**: sua vida em seus diários. Rio de Janeiro: Fisus, 2001.

MERTON, Thomas. **Na liberdade da solidão**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

MERTON, Thomas. **O homem novo**. Rio de Janeiro: Agir, 1967.

MERTON, Thomas. **Reflexões de um espectador culpado**. Petrópolis: Vozes, 1970.

PETERLEVITZ, Luciano R. Introdução ao Profetismo. **Revista Theos**. Campinas, 5. ed. v. 4, n. 1, Jun. 2008. Disponível em: <http://www.revistatheos.com.br/Artigos/Artigo_05_02.pdf>. Acesso em: 30 set. 2014.

REIMER, Haroldo. **Profetismo**. Disponível em: <<http://www.haroldoreimer.pro.br/pdf/Profetismo.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2014.

RONSI, Francilaide de Queiroz. Thomas Merton: sua vida e o diálogo com o oriente. *Ágora filosófica*, Recife, ano 2, n. 1, jan./jun. 2008. Disponível em: <<http://www.unicap.br/revistas/agora/numeros/2/arquivos/artigo%206.pdf>>. Acesso em 10 jul. 2014.

TABORDA, Francisco. **Sacramentos, práxis e festa**: para uma teologia latino-americana dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1987.

Unificação do ser humano em Cristo. A proposta espiritual - formativa do Bem-aventurado Tiago Alberione para os apóstolos da Comunicação Social.

Suzimara Barbosa de Almeida¹

RESUMO

O artigo aborda a proposta espiritual de Pe. Tiago Alberione, fundador da Família Paulina, de uma integração e unificação do discípulo em Cristo como condição necessária para a sua missão evangelizadora com os meios de comunicação numa sociedade cada vez mais fragmentada, complexa e tecnológica. Apresenta ainda, alguns exercícios espirituais propostos por ele para a unificação do discípulo em Cristo; o cuidado da interioridade, o cultivo de uma mística pessoal capaz de sustentar nos desafios amplos da missão na sociedade, a ser vivida pessoalmente e comunicada na evangelização.

Palavras-chave: Espiritualidade. Integração. Formação de Lideranças. Evangelização.

INTRODUÇÃO

O Bem-aventurado Tiago Alberione², certamente ainda é pouco conhecido na reflexão teológica, espiritual, pastoral no nosso tempo. Todavia, no início do século XX, na Itália, num contexto em que a Igreja Católica tinha dificuldades em dialogar com a modernidade, sustentado pela força de Deus e por uma mística interior inspirada no apóstolo Paulo, buscou novos caminhos na evangelização. Tomou parte naquela corrente de tantos homens e mulheres que prepararam os caminhos para a renovação bíblica, litúrgica, espiritual, teológica, pastoral que culminou no Concílio Vaticano II. Não por acaso, quando estava quase no final de sua vida, recebeu o reconhecimento da Igreja por meio do Papa Paulo VI pelo seu empenho, sobretudo na

¹ É mestrandia em Teologia pela Faculdades EST em São Leopoldo, RS. Graduada em Letras e Filosofia, bolsista Capes; E-mail: su001@ibest.com.br

² Tiago Alberione [em italiano Giacomo Alberione], nasceu em San Lorenzo di Fossano, Itália aos 4 de abril de 1884 e morreu em Roma aos 26 de novembro de 1971. Foi um padre italiano, católico, editor e fundador da Família Paulina, a qual é composta por cinco congregações religiosas: Padres e Irmãos Paulinos, Irmãs Filhas de São Paulo, Irmãs Discípulas do Divino Mestre, Irmãs de Jesus Bom Pastor – Pastorinhas e as Irmãs Apostolinas e mais cinco Institutos: Jesus Sacerdote, para os sacerdotes diocesanos, São Gabriel para os jovens leigos; Anunciatinas para as jovens leigas; Santa Família, para casais e por um ramo leigo, a Associação dos Cooperadores Paulinos. Alberione foi beatificado em Roma, no dia 27 de abril de 2003, pelo papa João Paulo II.

busca de novas formas de evangelização, com o uso dos novos instrumentos de Comunicação. Numa única frase, o Papa conseguiu resumir um pouco de sua vida, sua mística, sua espiritualidade, concreta, simples, permeada pela vida do seu tempo:

“Ei-lo humilde, silencioso, incansável, sempre recolhido nos seus pensamentos, que correm da oração à ação, sempre atento para perscrutar os ‘sinais dos tempos’, isto é, as formas mais geniais para chegar às almas, nosso Pe. Tiago Alberione deu à Igreja novos instrumentos para se exprimir, novos meios para dar vigor e amplitude ao seu apostolado, nova capacidade e nova consciência da validade e possibilidade da sua missão no mundo moderno e com os meios modernos... Deixe que o Papa, em nome de toda a Igreja, exprima a sua gratidão...” (PAPA PAULO VI, 28 de junho de 1969, Audiência com a Família Paulina)

A sua experiência de Deus e a forma de vivê-la, numa vida unificada que “corre da oração à ação”, que está “atenta aos sinais dos tempos” para o anúncio do Cristo, não se formou repentinamente, mas é dom do próprio Deus, que delineou nele por primeiro a proposta a ser transmitida aos demais. De fato, ainda muito jovem, com apenas 16 anos, na noite de passagem do século de 1900-1901 viveu um profunda encontro com Jesus Eucarístico, a qual norteou seu caminho pessoal e orientou para o futuro apostolado com os meios de comunicação. Em suas anotações, anos mais tarde ainda se recorda desse fato como iluminador e decisivo para o seu próprio espírito e para o apostolado futuro, e desde então a presença de “Jesus Mestre Caminho, Verdade e Vida continuaram a ser presente e atuantes na alma. Sempre ele me iluminava e guiava”. (cf. ALBERIONE, 1954, p.1).

Desde essa noite, a espiritualidade vivida por Alberione é embebida pela realidade do mundo que o circunda, sobretudo pelos novos desafios originados pelos instrumentos de comunicação que vão surgindo. De fato, nos primeiros anos do século XX, vai se percebendo sempre mais o fator decisiva da imprensa. Alberione acompanhava com entusiasmo os artigos publicados pela Revista *La Civiltà Cattolica*³, que, neste período analisava o grande poder da imprensa, indicando a importância de usá-la para o bem, na obra de restauração social. Ela é vista como *O Rei dos tempos*⁴, e a sua promoção em meio as pessoas é essencial, sendo que até o Apóstolo Paulo, se retornasse seria jornalista, e utilizaria com zelo esses novos meios para o anúncio de Cristo.

Vemos Alberione, junto com outros sacerdotes e leigos, empenhado em promover boletins paroquiais, jornais católicos, jornadas do Evangelho em todos os re-

3 É uma revista católica, dirigida pelos Jesuítas, publicada desde 1850 na Itália, que aborda temas de diversas áreas: cultura, teologia, filosofia, história, sociologia, entre outros.

4 *O Rei dos tempos. Mãos à imprensa* é o título de um livro lançado pelo Pe. Giovanni Borgna, da Diocese de Alba em 1914, no qual se evidencia a sede de que as pessoas têm de boas leituras e o poder decisivo da imprensa que entrando por toda parte, vai mudando a mentalidade das pessoas, daí a necessidade de uma imprensa cristã, opor a boa à má imprensa.

cantos da Diocese. A sua experiência de encontro com o Cristo e a escuta do grito que vem da realidade o faz sentir forte e assumir como seu, este apelo de que a Boa Nova, o próprio Cristo Caminho Verdade e Vida, seja anunciado “no mundo moderno e com os meios modernos”. Vai delineando assim uma proposta espiritual apostólica a qual depois comunica à fileira de homens e mulheres que compartilham com ele o mesmo ideal. Adentremos nesta realidade que certamente é luz para os evangelizadores de hoje.

1. NO APÓSTOLO PAULO O ENCONTRO DE UMA ESPIRITUALIDADE INTEGRAL

Sabemos que a espiritualidade cristã não é uma realidade para poucos eleitos, e perfeitos, nem está afastada da nossa realidade. Ela é “presença real, consciente e, refletidamente, assumida, do Espírito Santo, do Espírito de Cristo na vida real das pessoas, das comunidades e das instituições que querem ser cristãs”. (ELLACURIA, 1999, p. 242). Acolhendo o sopro renovador do Espírito, vemos que a proposta espiritual vivida e transmitida por Pe. Alberione está profundamente ligada ao chão da vida pessoal e social da humanidade do seu tempo.

Nos seus primeiros anos de sacerdócio, ainda antes de dar início à Família Paulina, percebeu em sua prática pastoral que a vida cristã, para muitos resumia-se a ritos, fórmulas, um cristianismo por tradição que não incidia na vida e decisões e ações concretas das pessoas na sociedade. Ainda mais atuando como Diretor espiritual, no Seminário diocesano, percebeu a necessidade de ajudar no cultivo de uma espiritualidade ‘vital’ que ajudasse na unificação das diversas dimensões do ser e se transformasse em frutos de vida. No seu livro *Anotações de Teologia Pastoral* escrito para os jovens sacerdotes ele expressa:

Quando se diz de “piedade”, entende-se uma vida. Ela não é, como acreditam erroneamente pessoas superficiais, simples formalismo exterior, nem, como a caluniam os seus inimigos, uma ilusão de espíritos afetados pelo misticismo. Não! Ela é toda uma atividade interna que se manifesta externamente com a fecundidade das obras. [...]. Observe-se, porém, que, da mesma forma como a vida tem necessidade de alimento, assim também a piedade deve ser nutrida. As práticas de piedade são os alimentos, e as virtudes, os frutos. (ALBERIONE, 1915, p. 7)

É convicto de que se faz necessário “desenvolver toda a personalidade humana para a própria salvação e para um apostolado mais fecundo: mente, coração, vontade” (ALBERIONE, 1954, n. 22). Por isso, à medida que foram surgindo os diversos grupos que compõem a Família Paulina propôs também uma espiritualidade capaz de dar sustento à missão comunicativa num mundo complexo, dinâmico, tecnológico.

Nesse intento, ele mesmo narra que tomou conhecimento de diversas espiritualidades existentes na Igreja: beneditina, franciscana, inaciana, carmelita, salesiana, dominicana, agostiniana etc., e viu que todas têm aspectos muito bons, mas sentiu-se tomado pela espiritualidade paulina:

... passando-se ao estudo de São Paulo, encontra-se o discípulo que conhece o Mestre divino na sua plenitude; ele o vive inteiramente; perscrutalhe os profundos mistérios da doutrina, do coração, da santidade, da humanidade e divindade: considera-o como doutor, hóstia e sacerdote; apresenta-nos o Cristo total, como ele mesmo já se definira: Caminho, Verdade e Vida. Nesta visão encontra-se a religião, dogma, moral e culto; nesta visão encontra-se Jesus Cristo integral; com esta devoção o homem é totalmente tomado, conquistado por Jesus Cristo. A piedade é plena e o religioso assim como o sacerdote crescem em sabedoria (estudo e sabedoria celeste), idade (maturidade e virtude) e graça (santidade) até a plenitude e perfeita idade de Jesus Cristo; até substituir-se no homem ou ao homem: *“Já não sou eu que vivo; é Cristo que vive em mim”*. Todas as devoções à pessoa de Jesus Cristo Homem-Deus convergem para esta devoção. (ALBERIONE, 1954, n. 159-160)

A escolha, após muita oração é por perceber em Paulo um santo que “uniu em si a santidade e o apostolado”. (Alberione, SP 302, 1961). Por isso orienta os membros da Família Paulina para uma relação vital com Cristo permeada pelo exemplo de São Paulo, aprendendo dele o seu modo de ser todo de Cristo e todo do povo: “Grande responsabilidade! Deve existir um só espírito, aquele contido no coração de Paulo, ‘cor Pauli, cor Christi’ (coração de Paulo, coração de Cristo) (ALBERIONE, UPS, I, 1997, n. 20).

Paulo conseguiu em seu ministério superar a dicotomia entre ser e agir, teoria e prática; foi capaz de, em meio a um apostolado intenso, viver em profunda intimidade com o Divino Mestre, haurindo tudo dele. O apostolado com os modernos meios de comunicação, realizado pelos membros da Família Paulina, é desafiante, pode facilmente levar a dispersão, e a pessoa pode perder-se, arrastada por princípios não evangélicos. Uma missão assim, exige pessoas que como Paulo, vivam e respirem Jesus Cristo pois “as coisas de Deus se fazem com pessoas de Deus”. Pessoas unificadas em Cristo.

Para a formação dos futuros sacerdotes, juntamente com o seu Diretor Espiritual, Francisco Chiesa, elabora uma proposta teológico formativa que favoreça a unificação da pessoa em Cristo⁵ superando o mero intelectualismo. Na formação dos futuros evangelizadores ambos percebem a separação entre teoria e prática. Na introdução dos manuais de teologia a serem utilizados pelos seminaristas paulinos,

⁵ Esta proposta é delineada por Alberione na obra *Donec Formetur Christus in vobis*. Por outro lado, a pedido de Alberione pe. Francisco Chiesa também escreve o texto *Per l'unità nella formazione del clero* no qual se busca uma formação integral e unificada dos futuros sacerdotes, em que teologia e espiritualidade caminhem juntas. Sobre o delinear-se da proposta espiritual de Alberione e as influências recebidas pode-se consultar o estudo de Antonio Da Silva *Il cammino degli Esercizi Spirituali nel pensiero di Don Giacomo Alberione*. Roma: Centro di Spiritualità Paolina, 1981.

Chiesa lamenta esse mal do nosso tempo

que infelizmente leva à separação entre instrução e educação. Dado que a alma deve orientar-se inteiramente para Deus, então é absolutamente necessário fazer com que a ciência com sua força não seja endereçada somente ao cérebro, mas do cérebro desça para inflamar o coração e dar forma à vida. Quem deseja entender plenamente e com gosto as palavras de Cristo, precisa aplicar a conformar a Ele toda a própria vida. (CHIESA, 1932, p. VI)

Por isso, Alberione busca na sua proposta formativa superar aquela divisão há muito ocorrida na Igreja entre teologia e espiritualidade (cf. SHELDRAK, 2005, p. 15) e de certo modo retornar aos primórdios da Igreja, onde, para os santos padres, toda teologia era mística, não havendo separação entre teologia e contemplação e na qual o verdadeiro teólogo é aquele que vivencia o conteúdo de sua teologia (cf. SHELDRAK, 2005, p. 56). Alberione propõe para os membros de sua Família uma formação teológico-espiritual em que todas as realidades do discípulo estejam integradas ao redor de um centro vital: “é preciso ancorar tudo em Deus, que é o ponto firme, imóvel; em Deus e na dependência de Deus, todo o nosso movimento interno e externo”. (ALBERIONE, 1938, p. 30)

Empenha-se então numa formação completa, profunda, abrangendo o todo da pessoa e do Instituto, as “quatro rodas” do carro⁶, ou seja, as dimensões humana, intelectual, espiritual e apostólica. Com tal imagem, aponta para o necessário o equilíbrio, visto que “as quatro rodas do carro, devem proceder juntas, suavemente, sem muito risco para a carga que transportam” (ALBERIONE, UPS II, 1997, p. 117). Esta carga segundo Alberione é o próprio Evangelho, o Cristo. Por conseguinte, a sua proposta espiritual visa provocar um encontro harmonioso e vital da pessoa inteira do discípulo: mente, vontade, coração (sentimento) com a pessoa inteira de Jesus Mestre Pastor como ele mesmo se auto definiu: Caminho, Verdade e vida (cf. Jo 14,6).

2. O ENCONTRO DA PESSOA TODA COM O CRISTO TODO VERDADE, CAMINHO E VIDA

No centro da proposta espiritual alberioniana está a meta clara de que, tanto na vida pessoa do discípulo, como na missão que realiza, busque sempre colocar o ser humano **todo** em contato com o **todo** do mistério de Cristo, de modo que a inteira existência do discípulo se torne espiritual, no sentido de uma comunhão de

⁶ Alberione usou com frequência a imagem do carro apoiado sobre as quatro rodas para exprimir a necessidade de uma formação completa, integral para os membros da Família Paulina. Sobre isso consultar: GALAVIZ. Juan M. *Il “carro” paolino. Orientamenti per lo sviluppo integrale dei consacrati paolini secondo gli insegnamenti di don Giacomo Alberione*. Roma: Società San Paolo, 1993.

vida com Cristo, unificando nele a vida dispersa (MONDANI, 2002, p. 81). Os escritos e pregações de Pe. Alberione estão permeados desse desejo.

Segundo ele, o ser humano, que é imagem e semelhança de Deus, corpo, alma, espírito, vivificado pelo Espírito de Deus, carrega em sua essência a marca da Santíssima Trindade. Nascido de Deus, em sua “viagem” de volta para Ele é chamado a desenvolver-se plenamente em suas faculdades. Isso é dom da Trindade por meio do Divino exemplar, Cristo, o qual não só aponta esse caminho de volta ao Pai, mas é a própria Verdade, o Caminho sobre o qual modelar a existência e a Vida, a graça para cada pessoa desenvolver em si essa vida divina.

Para que ocorra essa conformação de todo o seu ser a Cristo, alcançando a plenitude de vida, a pessoa precisa permitir que a sua luz perpassasse todas as suas faculdades humanas, sintetiza por Alberione como mente, vontade, coração (ou sentimento). A mente engloba na pessoa a sua capacidade de pensar, raciocinar, conhecer, mas também, para Alberione refere-se à dimensão espiritual do ser humano, que os monges e padres da Igreja denominavam *nous/intelecto*, ou seja sua abertura para a relação com o transcendente. A vontade, segundo Alberione é a rainha das faculdades humanas; está ligada ao mundo dos desejos, por isso precisa ser educada para que a pessoa cultive em si desejos conforme o sonho de Deus, e decida segundo Deus. Com o termo coração ou sentimento, ele refere-se a todo o mundo afetivo da pessoa humana.

Alberione tem em mente que cada membro da Família Paulina, como comunicador do Evangelho precisa desenvolver harmoniosamente essas dimensões, em si e depois nos destinatários da evangelização. Há uma estreita relação entre essas faculdades. Deixadas soltas, ou à mercê de certas leituras, vídeos, espetáculos, imagens não conformes ao Evangelho, pode desviar a pessoa de sua meta: a felicidade plena e comunhão com Deus nesta vida e na eternidade. É preciso, pois, um cultivo de todas as dimensões. A espiritualidade, que é o próprio sopro renovador do Espírito de Cristo, Caminho Verdade e Vida, precisa penetrar as fibras mais íntimas do ser humano. A mente precisa ser disciplinada: pensar a verdade; o coração seja incitado a amá-la; a vontade encontre nivelada a estrada reta, dizia ele.

Iluminando todo esse caminho está a meta do discipulado paulino contida na expressão de Paulo: “Já não sou mais eu quem vivo, é Cristo quem vive em mim (cf. Gl 2,20). A exemplo do Apóstolo, que não somente imitou a Cristo, mas permitiu, pouco a pouco que Cristo tomasse conta de todo o seu ser, dos seus pensamentos, de seus desejos e decisões, de suas ações, cada membro da Família Paulina é chamado a deixar que Cristo seja presença real em sua vida: de modo que pense como Cristo, queira como Cristo, ame com o coração do próprio Cristo, ou melhor, é Cristo quem pensa, quer, ama em si. Aqui se encontra a riqueza e originalidade da espiritualidade

que Alberione viveu em primeira pessoa e depois indicou para os membros da família Paulina como afirma Filippa Castronovo. Alberione propõe de “superar o nível da imitação para alcançar a *“conformação”*. Não se trata de fazer como Jesus, mas ter a sua *forma*, deixar que ele se encarne em nós vivendo como Mestre Pastor Caminho, Verdade e Vida. (CASTRONOVO, 2002, p. 32).

3. PRÁTICAS QUE AJUDAM NO CULTIVO DA INTERIORIDADE E FAZEM FRUTIFICAR O APOSTOLADO

Esta conformação e unificação do ser em Cristo, não é fruto da vontade e esforços do discípulo, mas resultado da interação contínua entre a graça e a natureza. Dado que Deus sempre doa a sua graça, por parte do comunicador do Evangelho, trata-se do empenho contínuo de permitir diariamente um encontro vital com o Mestre Divino, o qual realiza no silêncio a transformação no amor.

Para favorecer esse encontro vital com Cristo, Alberione orientou diversas “práticas de piedade” num ritmo diário, semanal, mensal, anual. Dentre elas ocupa papel decisivo a meditação da Palavra, o exame de consciência e a Visita Eucarística. Visam colocar a pessoa a todo instante nas pegadas de Cristo: pela escuta da sua Palavra que insere na mente o mesmo pensar de Cristo; pelo contínuo trabalho de vigilância interior sobre si mesmo verificando os pensamentos, desejos e sentimentos que nascem e se desenvolvem no interior; pela intimidade diária com o Mestre vivo na Eucaristia, na escuta de seus apelos e retomada do apostolado, verificando se as ações realizadas estão em Cristo e comunicando a Ele e não a si mesmo.

Essas práticas fazem-se necessárias porque o grande risco para o apóstolo da comunicação social é o de perder a centralidade em Deus e seu Projeto, de modo que o próprio ser e a prática evangelizadora com os instrumentos da Comunicação sejam pulverizados pela força descentralizadora da mídia. O apóstolo que vive a vida sem um programa de trabalho espiritual bem definido, fixado nos Exercícios espirituais anuais, cultivado e aprofundado nos retiros mensais e nas outras práticas diárias fica sem energias para a missão; o recolhimento interior é a grande força, (cf. ALBERIONE, 2006, p. 56).

Por isso, como toda autêntica espiritualidade cristã, esse caminho de cultivo da própria espiritualidade, transforma-se necessariamente em missão. Na espiritualidade paulina, há uma estreita relação entre o cultivo interior e o apostolado. Para Alberione, Apóstolo nada mais é do que aquele que deixa transbordar sobre os outros o que recebe do próprio Cristo:

“O apóstolo é aquele que traz Deus em sua alma e o irradia ao redor de si.

Apóstolo é um santo que acumulou tesouros, e comunica sua abundância aos homens. O apóstolo tem um coração que arde de amor por Deus e pelos homens; e não consegue conter o que sente e o que pensa. O apóstolo é um vaso de eleição que transborda, e as almas correm até ele para dessedentar-se. O apóstolo é um templo da SSma. Trindade, que nele age de modo especial. Ele, como diz um escritor, transpira Deus por todos os poros: com as palavras, as ações, as orações, os gestos, as atitudes; em público e privadamente; com todo o seu ser. Viver de Deus e comunicar Deus” (ALBERIONE, 1960, UPS IV 278).

Resultado natural do encontro com Cristo é a formação de coração amante da humanidade, que se empenha para suprir a carência de pão e de Deus.

“Às vezes, passando pelas ruas da cidade, sente-se um aperto no coração: se vê um grande trânsito, parece que exista uma grande vitalidade, e, no entanto, são «cadáveres ambulantes»; muitas daquelas pessoas que caminham, não tem em si a vida de Jesus Cristo, são almas mortas. Nós com o nosso apostolado, devemos levar vida a estas almas; devemos levar as almas a Jesus Cristo. (ALBERIONE, 2006, p. 99)

O encontro de todas as dimensões do ser com todo o mistério de Cristo, sobretudo na Palavra, é onde o discípulo encontra a água viva que acalma a sua sede ardente e o leva a perceber a grande necessidade da humanidade: a fome de Deus, do pão que é Cristo, e o faz encontrar todas as formas para que Cristo se forme em cada ser humano; recebe dele, que “é a própria Verdade, portanto a própria sabedoria, e a reparte com as pessoas que necessitam desse pão. Algumas vezes essa necessidade é tão grande, que nem mesmo sentem mais a fome, como quando alguém está extremamente frágil”. (ALBERIONE , 2006, p. 546)

CONCLUSÃO

Nos últimos anos tem-se destacado cada vez mais a verdade de a Comunicação Social não se refere somente aos meios instrumentais, mas a um espaço no qual as pessoas habitam. Para uma evangelização eficaz, não basta habitar de qualquer forma esse espaço virtual e real ao mesmo tempo, é preciso estar inserido nesta rede que faz da humanidade uma aldeia global, mas com um modo próprio, cristão, de verdadeiros apóstolos.

Sem dúvida alguma a proposta espiritual alberioniana, fruto do seu próprio caminho interior nos passos de Cristo, ajuda a formar evangelizadores capazes de habitar essa aldeia global da comunicação de modo eficaz e fecundo. O caminho espiritual proposto por ele, o ‘método integral paulino’, abarca o todo da pessoa em suas dimensões intelectivas (mente), volitivas (vontade) e vitais (sentimento, coração) contribuindo para que ocorra um processo de assimilação integral de todo o Cristo Verdade, Caminho e Vida. Essa vida em Cristo depois, sem esforço se irradia e transborda como dom de amor na missão.

A espiritualidade assimilada e transmitida por Alberione leva à superação da dicotomia contemplação e ação, e permite habitar sem medo o mundo moderno, não somente falando de Cristo, mas olhando todas as realidades cristãmente e por isso, semeando por tudo os pensamentos de Cristo. Oxalá essa sua proposta continue sendo conhecida e vivida por muitos.

REFERÊNCIAS

ALBERIONE, Giacomo. *Per um Rinnovamento Spirituale. Predicazioni alle comunità paoline in Roma, 1952-1954*. Roma: San Paolo, 2006.

_____. *Anotações de Teologia Pastoral Prática do ministério sacerdotal para o jovem clero*. Tradução Sérgio José Schirato da edição crítica feita pelo CSP, 2001. São Paulo: Paulus, 2012. Original em italiano: ALBERIONE, Giacomo. *Appunti di Teologia Pastorale (Pratica del Ministero Sacerdotale per il giovane Clero)*. Turim: Cav. Pietro Marietti Editore, 1915.

_____. *Abundantes divitiae gratiae suae. História Carismática da Família Paulina*. Tradução de P. L. Costa. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *Taccuini, Anni vari, 1954*, Roma: Arquivo SSP, 1954. (uso manuscrito)

_____. «Mihi Vivere Christus Est» Ricordi del Primo Maestro ai Sacerdoti sampaulini, Roma: Paoline, 1938.

_____. *Donec Formetur Christus in Vobis. Meditações do Primeiro Mestre*. Tradução do original em italiano por Sandra Pascoalato. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *Ut Perfectus Sit Homo Dei. Mese di Esercizi spirituali. Aprile, 1960*. Edição organizada pelo Centro de Espiritualidade Paulina. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1998.

CASTRONOVO, F. *L'importanza carismatica di paolo nella spiritualita' della Famiglia Paulina*, Corso di carisma della Famiglia Polina, Roma 2002.

CHIESA, Francesco. *Chiave per la vita*. Alba, Società San Paolo, 1927.

_____. *Per l'unità nella Formazione del Clero*. Alba/Roma: Società San Paolo, 1932.

_____. *Lectiones Theologiae Dogmaticae recentiori mentalitati et necessitati accomodatae*. Alba: Pia Sociedade de São Paulo, Vol. I, 1932.

DA SILVA, Antonio Francisco (Org). *L'eredità cristocentrica di don Alberione*. Cinisello Balsamo (Milão): Edizioni Paoline, 1989.

_____. *Il cammino degli Esercizi Spirituali nel pensiero di Don Giacomo Alberione*.

Roma: Centro di Spiritualità Paolina, 1981.

ELLACURIA, Ignacio. Espiritualidade. In. *Diccionario de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.

FORLAI, Giuseppe. *Cristo vive in me. La proposta Spirituale di don Alberione*. Roma: Paoline, 2013.

GALAVIZ, Juan M. *Il "carro" paolino. Orientamenti per lo sviluppo integrale dei consacrati paolini secondo gli insegnamenti di don Giacomo Alberione*. Roma: Società San Paolo, 1993

LAMERA, Stefano. *Gesù Maestro, Via, Verità e vita. Appunti*. Alba: Ed. Paoline, 1949.

MATANIC, A. *Espiritualidad*. In ANCILLI, E. (org). *Diccionario de Espiritualidad*. Vol II. Barcelona: Herder, 1987, p. 12-16.

MONDANI, Danilo. *Teologia da Espiritualidade Cristã*. 2ed. São Paulo: Loyola, 2002.

SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária*. Trad. de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2005.

GT8. Religião, Arte e Literatura

GT8. Religião, Arte e Literatura

Coordenadores: Prof. Dr. Alex Villas Boas – LERTE – PUC/ SP, SP; Prof. Dr. Joe Marçal Santos – Núcleo de Ciências da Religião / UFS, SE; Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarella, PUC Minas, MG

A Arte e a Literatura como meio de relacionar linguagem e práxis.

O GT visa abrir um espaço de discussões sobre o papel da Arte e da Literatura no modo de pensar a questão religiosa. Giambattista Vico (1668-1744) apontara para as consequências de um “cartesianismo linguístico”, que explica o mundo se apoiando apenas em encadeamentos lógicos dedutivos, e com isso, distancia a natural relação entre linguagem e práxis, especialmente pela capacidade que a linguagem literária e artística tem de criar formas de unidade de percepção como núcleo organizador da sociedade, fomentando assim a vida comunitária. Deste modo este GT propõe que se discuta o papel da linguagem simbólica e narrativa, presente nas artes de modo geral e na literatura de modo específico, por suas respectivas capacidades de sensibilização a valores humanos e religiosos. O GT pretende ainda reunir pesquisadores/as de outras associações, e programas, como a ALALITE, ABRALIC, LERTE (PUC-SP), RELEGERE (UMESP), IEA (USP), Teopoética (PUC-Rio e UFSC) a fim de avançar nas discussões que vêm avançando nos últimos anos dentro da temática.

A arte e a literatura da religiosidade viking

Ricardo Menezes¹

RESUMO

A complexa religiosidade dos povos vikings apresenta um rico e fascinante conjunto de crenças, mas, mesmo com a crescente ampliação nos estudos escandinavos nacionais, é um objeto pouquíssimo pesquisado no Brasil. Sendo assim, o que seria preciso para se investigar este grupo religioso medieval? Quais fontes são utilizadas para se conhecer a cosmologia viking? Ainda que os povos escandinavos medievais tenham sido conhecidos ao longo do tempo pela figura do bárbaro selvagem e incivilizado, a realidade histórica e cultural deste povo foi bastante diferente. De sua sociedade em ascensão após o declínio romano, a arte local desenvolveu-se em vários estilos, chegando ao ponto de exportar tendências. Reinos se desenvolveram e, junto deles, a valorização dos escaldos, ampliando ainda mais sua rica cultura poética. Deste modo, durante a Era Viking e períodos próximos, tanto as produções artísticas de joias, móveis e monumentos, como as narrativas de heróis, reis e mitos, estão recheadas de elementos religiosos. Símbolos e seres sagrados são elementos comuns destas produções. Esta comunicação visa elencar as principais obras artísticas e literárias e demonstrar como elas podem dialogar entre si, desenhando o perfil religioso dos “Homens do Norte”. Como referencial teórico, seguiremos a Nova Escandinavística, linha teórica-metodológica de renomados pesquisadores da sociedade nórdica antiga e medieval, utilizaremos estudos de pesquisadores consagrados da Escandinavística Nacional e Internacional, como Johnni Langer, Birgit Sawyer e Hilda Davidson.

Palavras-chave: Era Viking – Religiosidade – Fontes – Literatura – Arte

INTRODUÇÃO

Conhecidos por suas aventuras além-mar e uma idealização guerreira, os povos vikings constituíram sociedades muito mais complexas e culturalmente ricas do que se reproduz no imaginário contemporâneo dos “povos bárbaros”. O termo viking é amplamente utilizado para denominar os habitantes da Escandinávia Medieval, mais precisamente os que viveram no período chamado Era Viking (período entre 793 e 1066 a.D.). Entretanto, este termo está atrelado ao indivíduo que viajava os mares em busca de saques, correspondendo a apenas uma parte da população nórdica.

¹ Graduado em História pela Universidade Federal do Ceará e mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: rwmeneses@hotmail.com.br.

Mesmo com essa problemática, a nomenclatura “viking” continua a ser utilizada, visando facilitar o entendimento por parte dos interessados no assunto.

Ao estudarmos a cultura viking, nos deparamos com uma religiosidade muito curiosa, pois, na medida em que compartilha diversos aspectos práticos e narrativas míticas com outros povos germânicos continentais, apresenta uma rica pluralidade e mutabilidade em sua religiosidade interna.

As manifestações das religiosidades na Escandinávia durante a Era Viking constituem-se da somatória das práticas e costumes que denominamos de mito, religião e magia. Para esclarecer um pouco mais, definiremos o mito como a narrativa fantástica que trata da cosmovisão de um povo e conferem sentido à vida; a religião como os ritos públicos edificados na sociedade e que lhe fornece uma identificação coletiva; e a magia como as práticas rituais de cunho doméstico e cotidiano.

Estas características se dão devido ao fato da Religiosidade Nórdica Pré-Cristã (RNPC) ser um sistema religioso não revelado, não hierárquico e não centralizado, portanto sem livro sagrado, sem poder social/militar hierárquico, sem dogmas e sem sacerdócio profissional institucionalizado.

Assim, seus ritos públicos, comumente sacrificiais (*Blót*), marcavam a sazonalidade do tempo, sendo conduzido pela liderança local (o mais respeitado e poderoso fazendeiro, um nobre *jarl* ou, no caso da Islândia, pelo *Goði*), envolvendo a comunidade no ritual, tanto na preparação quanto na execução.

As práticas mágicas, por possuírem um caráter mais pessoal, apresentam uma intencionalidade particular, podendo também estar ligadas à fertilidade e à fartura, mas também podem ser feitas com o objetivo de amaldiçoar ou proteger alguém e até de falar com os mortos. Dentre as várias categorias mágicas, a mais conhecida é chamada de *Seiðir*, presente tanto no mundo do campo como no da elite.

Os mitos nórdicos fundamentavam-se puramente na tradição oral e sobreviveram na memória das pessoas em forma de contos e poesias. Algumas pessoas especializavam-se na composição de poemas sobre personagens fantásticos ou mesmo históricos, mas sempre recorriam à mitologia através de uma das mais fortes características da poesia escandinava, a metáfora mitológica chamada *kenning*.

A narração e a reapropriação dos mitos pelo *skald* (o poeta escandinavo) e pelos ouvintes, ainda que possuísse ferramentas mnemônicas para manutenção da estrutura, tornava a mitologia do Norte um conjunto de narrativas com algumas variações regionais e temporais.

1 FONTES LITERÁRIAS

A sociedade escandinava medieval, apesar de ter uma escrita própria, a escrita rúnica, não era uma sociedade alfabetizada. Eles tinham seus conhecimentos preservados pela tradição oral, onde a figura do *skald* se fazia de extrema importância no processo de criação e manutenção. Somente com a ampliação da cristandade na Escandinávia é que o conhecimento nórdico se populariza em manuscritos.

Para estudar a Religiosidade Nórdica Pré-Cristã precisamos nos debruçar sobre algumas fontes que sobreviveram ao tempo. O grupo de fontes mais acessível e mais estudado é, sem sombras de dúvida, o literário. Este grupo é composto por manuscritos medievais que foram preservados em mosteiros cristãos através de cópias. Devido à riqueza de material mitológico, os documentos mais frequentemente utilizados pelos estudiosos são as Sagas e as Eddas.

As Sagas são um gênero literário da própria da Escandinávia entre os séculos XII e XIV, principalmente na Islândia, cuja raiz do nome significa “falar” ou “contar”. Estas produções se caracterizam por serem uma espécie de “relato do que foi visto”, narrando histórias do mundo viking, tanto de personagens míticos quanto históricos, e, às vezes, misturando os dois. Elas se subdividem em categorias criadas pelos pesquisadores para organiza-las pelo seu referencial temático, sendo elas as sagas de reis, de família, dos bispos, de cavalaria, lendárias e contemporâneas.

As Eddas são, na realidade, dois livros distintos. O primeiro, conhecido como Edda em prosa (ou Edda Menor), é obra do político e poeta islandês Snorri Sturluson, escrita no ano de 1220. Este livro é um verdadeiro manual para os novos poetas islandeses, trazendo narrativas que sirvam de base para a produção poética, fornecendo um vasto vocabulário fantástico para a inspiração do poeta e referências para alusões aos mitos, além de trazer relatos de aventuras das entidades e narrativas cosmológicas. O segundo livro, conhecido como Edda Maior, é uma coleção de poemas chamada Codex Regius, datada entre os séculos IX e XII e de autoria múltipla e desconhecida. Estes poemas, formados por versos aliterantes, possuem uma estrutura flexível, típica do *skald*.

2 FONTES VISUAIS

Os escandinavos medievais apreciavam bastante a arte estética do adorno e

abusavam dela. Colares, broches, pingentes e braceletes da Era Viking são objetos de grande valor e beleza. Muito do que sobreviveu ao tempo nos mostra uma pista do gosto nórdico para a arte, além de revelar um pouco de sua religiosidade. Além das jóias, encontramos diversos utensílios adornados com símbolos e máscaras. Itens ritualísticos, e até mesmo objetos do cotidiano podiam ser modificados por um artesão profissional com as ferramentas corretas ou por um cidadão comum com sua faca.

Os escandinavos da Era Viking desenvolveram uma tradição, que remonta ao século IV, de erguer pedras podendo conter inscrições de seu alfabeto rúnico, representações do cotidiano, representações mitológicas e adornos diversos. Tais rochas, também chamadas de pedras rúnicas ou pedras pintadas. Esses monumentos estavam dispostos em locais públicos, normalmente onde houvesse um fluxo significativo de pessoas, como ao lado de estradas e pontes, e, as que possuíam inscrições, normalmente se referem a alguém morto em terras estrangeiras e seu herdeiro por direito, servindo como instrumento de legitimação de poder. Além disso, alguns destes exemplares possuem uma decoração com imagens de animais, deuses, monstros, heróis e símbolos religiosos.

Objetos artísticos como um pingente com estatueta de *valkyrja*, navios com cabeças de monstros entalhados em sua proa ou desenhos de heróis derrotando dragões em monumentos fúnebres trazem consigo um reflexo da religiosidade nórdica. Se aplicarmos os métodos de estudo da imagem de Jean-Claude Schmitt, podemos, além de ler a imagem, compreender sua totalidade em sua forma e estrutura, em seu funcionamento e suas funções, ou seja, percebemos que estes elementos não estão isolados e não são puramente imagens, na realidade eles compõem uma relação complexa com outros elementos ao seu redor, como as razões para se carregar uma estatueta no pescoço, ter um monstro a frente de um navio e um ato de heroísmo junto ao seu nome.

CONCLUSÃO

As diversas fontes literárias e arqueológicas da Era Viking podem contribuir na investigação da religiosidade de seu povo, revelando, através das imagens, tanto visuais quanto mentais, sua cosmovisão. Entretanto, ambas as fontes carecem de um cuidado especial, além de um diálogo entre elas, uma vez que as fontes literárias são produções pós-cristianização e as fontes arqueológicas possuem ausência de explicação. Dessa forma, uma fonte ajuda na compreensão da outra, possibilitando a

pintura do quadro que é a Religiosidade Nórdica Pré-Cristã.

REFERÊNCIAS

ARBMAN, Holger. **Os Vikings**. São Paulo, SP: Verbo, 1971.

BRØNDSTED, Johannes. **Os Vikings**. São Paulo: Hemus, s.d.

DAVIDSON, H. R. Ellis. **Deuses e Mitos do norte da Europa**. São Paulo: Madras, 2004.

GRAHAM-CAMPBELL, James. **Os Viquingues**: Origens da cultura escandinava. Vol. I e II. Madrid: Del Prado, 1997.

LANGER, Johnni. As Estelas de Gotland e as Fontes Iconográficas da Mitologia Viking: os Sistemas de Reinterpretações Oral-Imagéticos. In: **Brathair 6** (1), 2006, p. 10 – 41.

_____. **Deuses, monstros, heróis**: ensaios de mitologia e religião viking. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2009.

_____. (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica**. São Paulo: Editora Hedra, 2015.

MENEZES, Ricardo. Esculpindo símbolos e seres: A arte viking em pedras rúnicas. In: **Notícias Asgardianas**. João Pessoa, n.7, p. 43-49, 2014.

_____. As religiosidades vikings em monumentos de pedra. In: **Notícias Asgardianas** n.8, p. 43-52, 2014.

SAWYER, Birgit. **The Viking-age rune-stones**: custom and commemoration in early medieval Scandinavia. New York: Oxford University Press Inc., 2000.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru-SP: Edusc, 2007.

WILSON, David M.; KLINDT-JENSEN, Ole. **Viking art**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966.

A contribuição da arte da Índia enquanto instrumento de progresso espiritual individual e coletivo, seus efeitos e sua relevância universal.

Karen Cristine Veloso Martins¹

RESUMO

Esta comunicação trata da arte na Índia enquanto um instrumento de progresso espiritual que estabelece uma relação com o sagrado e seus efeitos no âmbito pessoal e social. Pretende-se com este estudo mostrar como a escritura sagrada Natya Sastra, que fala sobre as artes, estabelece a relevância da arte que leva conhecimento e ordem à sociedade e conduz à autoanálise e autoaperfeiçoamento do ser, não importando em que nível de avanço tal sociedade ou ser se encontrem, sendo sempre benéfica a todos se executada apropriadamente. Isto é mostrado através da exposição de conteúdos do Natya Sastra, de observações de depoimentos feitos pelos praticantes da arte, bem como do estabelecimento da universalidade da busca e da crença na arte enquanto um instrumento espiritual de grande potência e importância a partir do estabelecimento de paralelos com buscas e práticas semelhantes no mundo mais atual e ocidental, como observado em Jerzy Grotowski e Antonin Artaud. Deste modo, é estabelecida a imprescindibilidade da arte em todos os tempos e espaços para a existência de um ser e de uma sociedade mais saudáveis espiritual e materialmente.

Palavras-chave: Índia. Arte. Jerzy Grotowski. Antonin Artaud. Natya Sastra.

INTRODUÇÃO

A Índia apresenta, desde tempos remotos, um estilo de vida e uma arte holísticos. Dança, teatro, literatura, música e filosofia não apenas se misturam, mas são facetas de uma mesma matéria. Do mesmo modo, também, vida, arte e religião são diferentes facetas da mesma matéria, o divino - seja o Divino Supremo Absoluto, seja a diminuta alma divina situada na esfera de existência material.

As artes, abordagens religiosas e outras áreas da vida na Índia, encontram sua origem nas escrituras sagradas. Mas, de acordo com tais escrituras, tudo tende a se deteriorar com o tempo e a se distanciar desta sua origem. A arte, porém, com seu apelo estético, flexibilidade e universalidade, manteve sua conexão e segue

¹ Graduação em ABI - Teatro pela Universidade Federal de Minas Gerais

cumprindo seu papel de elevar os seres humanos.

Este trabalho analisa as propostas de tal arte, especialmente a partir do texto *Natya Sastra*, e como tem encontrado ecos na busca de encenadores atuais e ocidentais como Antonin Artaud e Jerzy Grotowski, revelando uma busca universal pela arte enquanto veículo de transformação e progresso espiritual.

1. A ARTE NA ÍNDIA

A arte na Índia tem como base a tradição que é passada de mestre a discípulo e é codificada e registrada em escrituras sagradas reveladas. Sua origem, atributos, execução e objetivos são divinos. Na filosofia indiana considera-se que dentre todos os modos de obter conhecimento, o mais elevado e o único sem falhas é *sabda pramana* ou conhecimento revelado. Daí o papel de destaque das escrituras como o *Natya Sastra*.

No primeiro capítulo do *Natya Sastra* é narrado como os sábios foram até Bharata e perguntaram a respeito de tal escritura que fora criada por Brahma, o criador do universo. Bharata disse que há muito tempo as pessoas, tomadas pela cobiça, avareza, inveja e ira, passaram a levar uma vida incivilizada, vulgar. Por isso os governantes do mundo aproximaram-se de Brahma e pediram algo que ensinasse a viver corretamente, mas também fosse agradável aos olhos e ouvidos e que pudesse ser desfrutado por todas as classes ou castas, já que nem todos tinham acesso aos *Vedas*, os livros de conhecimento. Brahma entrou em meditação e compôs o quinto *Veda*, com as artes, ciências e filosofia espiritual - o *Natya Veda* ou *Natya Sastra* - e o deu a Indra para que os deuses o colocassem em prática. Para isto era necessário pessoas inteligentes, espertas, observadoras e autocontroladas. Indra respondeu que os deuses não teriam a capacidade de praticá-lo e que apenas os sábios eram qualificados o suficiente. Assim, Brahma deu o *Natya Sastra* a Bharata, que o colocou em prática com seus filhos, dando-lhes funções e treinamento apropriados. (RANGACARYA, 2014, p. 2). Bharata contou sobre a primeira encenação executada segundo suas diretrizes. Foi em um festival que celebrava um evento no qual Indra derrotara os *asuras*, os seres não-divinos. Os deuses ficaram muito satisfeitos com a apresentação, mas os *asuras* não gostaram, pois sentiram-se humilhados e preteridos por Brahma. Assim, através de sua magia, eles paralisaram a fala, movimentos e a memória dos artistas. Diante disto, Brahma pediu ao arquiteto celestial que construísse um local para as futuras *performances*, instalou seres divinos para proteger o local e ordenou a execução de um *yajna* (sacrifício de fogo), ordenando que jamais se executasse uma *performance* novamente sem que fosse feita antes a adoração ao palco. Depois, para pacificar os *asuras*, foi ter com eles e garantiu-lhes

que não se tratava de dar preferência aos deuses:

Se isto é tudo, então, não há necessidade de ficarem irados ou ofendidos. Eu criei o Natya Veda para mostrar ações e sentimentos bons e ruins tanto dos deuses quanto de vocês. É a encenação dos (acontecimentos) de todos os três mundos e não apenas sobre deuses ou vocês. (...) é a retidão para as pessoas que agem erroneamente; o desfrute para aqueles que buscam prazer; é uma limitação para os que se comportam mal e a tolerância para os que se comportam bem; dá coragem aos covardes e apresenta as façanhas dos corajosos; dá conhecimento ao que não sabe e é a inteligência do sábio; é o desfrute dos ricos e a força daqueles tomados pelo pesar; dá dinheiro àqueles que querem ganhar a vida e estabilidade para as mentes perturbadas; *natya* é a representação (*anukarana*) das coisas do mundo que envolvem estas várias emoções e diferentes circunstâncias. Confere paz, entretenimento e felicidade, bem como conselho benéfico baseado nas ações de pessoas elevadas, baixas e medianas. Confere descanso e paz às pessoas afligidas pela tristeza ou fadiga ou pesar ou desamparo. Não há arte, conhecimento, *yoga* ou ação que não seja encontrada em *natya*. (RANGACARYA, 1984, p. 4, tradução nossa).

2. PROGRESSO SOCIAL E INDIVIDUAL

O *Natya Sastra* afirma que a arte tem a importância social de educar as pessoas, ao mesmo tempo que oferece entretenimento, prazer estético e conexão com o divino. Vários encenadores ocidentais e atuais também sentiram a necessidade de uma arte espiritual para promover mudanças na sociedade. Dentre eles, encontra-se o artista polonês Jerzy Grotowski. Sua crença é a de que o homem é um ser moral e pode ter sua capacidade crítica e analítica estimulada através da arte. Ele deseja levar o público a pensar a respeito do significado mais profundo da existência. “Sua arte beneficiaria a sociedade atraindo a consciência a respeito do que é verdadeiramente certo ou errado”. (SEGRED, [1998?], tradução nossa). Tal resposta do espectador não é algo introspectivo, mas é resultado de uma comunhão. Para ele, o teatro tem função ética – dizer a verdade ao espectador; a arte não é um fim em si mesmo, mas é um veículo para a vida, e a essência do teatro é o real encontro consigo mesmo e com o outro. Grotowski busca em seus espetáculos interromper a relação falsa, não essencial, que o homem estabelece com o mundo e substituir esta desconexão por uma conexão real.

Artaud, outro encenador de grande impacto na cena teatral, acredita no oposto quanto à natureza humana. Para ele, o homem é naturalmente imoral e o teatro serve como um meio de expurgar os impulsos negativos e destrutivos, tanto dos atores quanto do público, através do reconhecimento e exaustão de tais impulsos, tendo estes tomado vida no contexto seguro do teatro ritualizado. (ibidem)

Tanto Artaud quanto Grotowski rejeitam a instituição religiosa tradicional de sua sociedade, mas têm como essencial a questão espiritual. Ambos buscam uma

experiência holística, assim como a da tradição indiana, na qual vida e arte não são separadas e o artista está totalmente envolvido e entregue. Para Grotowski, o maior obstáculo no processo do ator é sua própria pessoa e, assim, ele deve derrubar as barreiras emocionais e físicas que impedem essa entrega total. (COELHO, 2009, p. 306). Ele busca algo além do teatro - um modo de vida, um modo de existir. Embora se destaque em seu trabalho o grande apuro técnico, ele escreve para Richard Schechner, “Não é a técnica que me interessa. Mas para atingir o que mais me interessa devo concentrar-me em problemas técnicos essenciais”. (BARBA, 2012, p. 203) Esta visão é a mesma que norteia o aprendizado da arte indiana. Porém, Grotowski parte de suas próprias investigações, enquanto que na Índia a técnica é revelada divinamente e passada pela tradição. Artaud, embora menos metódico, compartilha da ideia de vida e arte unidas e do artista totalmente envolvido em sua prática: “Lá, onde outros propõem suas obras, eu não pretendo fazer outra coisa senão mostrar meu espírito. (...) Eu não concebo nenhuma obra separada da vida.(...)Eu gostaria de fazer um Livro que perturbasse os homens, que fosse como uma porta aberta e que os levasse lá onde jamais consentiriam em ir, uma porta aberta para a realidade”. (GUINSBURG; TELES; MERCADO NETO 1995, p. 207).

3. QUEM É O ESPECTADOR? QUEM É O ARTISTA?

O teatro se desenvolve “no espaço perigoso do espírito, do imaginário coletivo, (...) para além de toda consciência individual e coletiva”, segundo Artaud. (1988, p. 22) Mas a quem ele se destina? Enquanto Artaud poderia arrastar o público à força e tirá-lo de seu torpor, Grotowski busca o espectador que sente uma necessidade espiritual genuína, que está disposto a analisar-se através do confronto causado pela encenação, que busca seu autodesenvolvimento e missão na vida. Já a arte indiana existe para todos e foi dada aos deuses tendo em mente as pessoas sem acesso às verdades espirituais dos *Vedas*, conforme narra o *Natya Sastra*. Ao mesmo tempo, destina-se também à classe de espiritualistas, que é a que pode desfrutar mais profundamente da arte e se servir plenamente de seu propósito mais elevado. As outras pessoas também se beneficiarão, mas em amplitudes que estejam de acordo com sua condição e capacidade, tanto de fruição estética quanto de aprendizado, autoanálise e progresso. Ela não existe apenas para uma elite de buscadores espirituais como em Grotowski, nem para acordar violentamente a sociedade como em Artaud, mas existe para todos, de modo esteticamente agradável e cuidadosamente pedagógico, já que oferece a cada um aquilo que busca e tanto quanto cada um consegue levar. Assim, produz efeitos sobre o ser de natureza moral ou imoral, ou seja, sobre o espectador considerado tanto por Grotowski, quanto por

Artaud.

Uma pergunta relevante neste ponto é: quem pratica esta arte? O *Natya Sastra* deixa muito claro – são os sábios - e enumera suas qualidades. E quanto ao artista ocidental? Esta pergunta é essencial quando se pensa em Artaud e Grotowski porque, para ambos, o que define o teatro é a relação entre o *performer* e o espectador. Na concepção de Artaud, “para o ator, a metafísica das formas e das significações não tem nada a ver com a inspiração espontânea, nem com a liberdade de expressão cênica. Ao contrário, é rigor da repetição minuciosa e precisa de formas que uma ciência poética deve estabelecer”. (ibidem, p.70) Grotowski, por sua vez, deixou conhecida a expressão “ator santo” em oposição ao “ator cortesão”. O último é aquele que se vende aos aplausos do público, buscando reconhecimento e fama. O primeiro é aquele que não busca fama nem *status*, se dedica completamente ao seu ofício, pratica exercícios espirituais e vive asceticamente. Tal ator deve ser totalmente sincero, desprovido de máscaras que impedem o verdadeiro encontro e a comunicação, e deve se entregar a um trabalho exaustivo e a um questionamento diário. “O trabalho de Grotowski sempre foi associado a um método de treinamento físico árduo, e de grande dificuldade técnica, para que o ator pudesse atingir uma percepção modificada da realidade e de si mesmo, para além do cansaço”. (COELHO, 2009, p. 166) Ele trabalhava sobre a dialética da espontaneidade e da disciplina. Isto é exatamente o que a arte indiana apresenta, por exemplo, em sua música e dança. A espontaneidade que mantém uma *performance* sempre viva aflora em meio e graças à técnica detalhada, exaustivamente praticada e devotadamente repetida por toda a vida. Trata-se de uma arte espiritual que não parte de um transe e, sim, de um trabalho técnico, metódico, mas que deve, depois, ir além. A dançarina Melissa Schossler decreve que, ao iniciar seus estudos na dança indiana, desejava alcançar a perfeição técnica e a graciosidade, mas isso mudou a medida em que foi avançando, “(...) comecei a perceber que meu primeiro objetivo parecia um tanto superficial. (...) Existia uma nova linguagem, outra cultura, uma nova filosofia de vida a ser compreendida”. (SCHOSSLER, 2014, p. 219)

CONCLUSÃO

A arte indiana é colocada nas escrituras como instrumento de progresso espiritual de grande importância para esta época. Sua relevância na atualidade e no mundo ocidental fica evidente pela consonância com a busca de importantes artistas da nossa história. Sua contribuição ímpar reside em uma longa tradição, na transmissão mestre-discípulo e em sua origem divina. Mesmo se tratando de uma tradição viva com a flexibilidade necessária para sobreviver através dos tempos,

tem princípios fixos estabelecidos e uma técnica muito estruturada. A encenação moderna, por sua vez, corre o risco de ter uma filosofia bem delineada como a de Artaud, mas sem um método definido. Ou pode realizar buscas que levam cada hora a um caminho, como aconteceu na vida de Grotowski que passou por várias fases. Além disso, chegando em um ponto maduro após longo tempo, ainda fica a pergunta se aquele seria o ponto final ou se teria sido uma interrupção imposta pelo fim da vida do artista. Vale considerar ainda que o próprio Grotowski disse que não se tratava exatamente de um método a ser repetido mas apenas de uma pesquisa a ser continuada, gerando incertezas quanto a resultados futuros. A arte indiana pode ser de grande utilidade contribuindo com sua visão, antecipando respostas e apontando caminhos sobre várias questões atuais. Alguns exemplos são a importância do espectador, o treinamento técnico como base libertadora da expressão, a relação arte/vida e a conexão consigo mesmo, com o outro, com este mundo e com o que está além. Estes pontos são considerados essenciais para o ser reencontrar-se neste universo e retomar a atitude simbólica, perdida ao longo de sua história, que o tornou mecanizado e desconexo.

À medida que aumenta o conhecimento científico, diminui o grau de humanização do nosso mundo. O homem sente-se isolado no cosmos porque, já não estando envolvido com a natureza, perdeu sua “identificação emocional inconsciente” com os fenômenos naturais. E estes, por sua vez, perderam aos poucos as suas implicações simbólicas. O trovão já não é a voz de um deus irado, nem o raio o seu projétil vingador. Nenhum rio abriga mais um espírito, nenhuma árvore é o princípio de vida do homem, serpente alguma encarna a sabedoria e nenhuma caverna é habitada por demônios. Pedras, plantas e animais já não têm vozes para falar ao homem, e ele não se dirige mais a eles na presunção de que possa entendê-lo. Acabou-se o seu contato com a natureza, e com ele foi-se também a profunda energia emocional que esta conexão alimentava. (JUNG, 2008, p.120)

Buscando retomar esta energia e conexão, muitos artistas partiram em busca do sagrado através de sua arte não-revelada. Muitos se inspiraram em artes reveladas como a indiana. Alguns optaram por mergulhar nessas tradições e, assim, seguiram suas diretrizes de fazê-lo através de mestres genuínos. Neste nível de aproximação pode ser necessária uma total mudança de paradigmas. Seria contraditório optar por mergulhar em uma tradição e tocar-lhe apenas a superfície, pois assim haveria risco de não se conquistar o desejado progresso espiritual, excelência estética ou o benefício à sociedade. De qualquer modo, o artista santo, como chamava Grotowski, não minimiza as questões espirituais a meras brincadeiras estéticas, nem banaliza o divino reduzindo-o a um simples espetáculo ou exercício do ego. Tal arte espiritual se justifica na capacidade de resgatar o poder das coisas. Ela é uma esperança para

o grande problema atual que, segundo Jung, é o desencontro, a desconexão. As artes cênicas são, por excelência, o lugar do encontro. Através dela a humanidade pode recobrar sua relação com a natureza e a divindade pelo exercício da alteridade e da reconexão com o mundo simbólico. Assim é possível que o ser retome sua humanidade e, por que não, sua divindade.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Urias Corrêa. **Artadu**: teatro e cultura. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

ARTAUD, Antonin. **O umbigo dos limbos**. In: GUINSBURG, J; TELES, S. F.; MERCADO NETO, A. (Orgs.). Linguagem e vida. São Paulo: Perspectiva, 1995.

BARBA, Eugênio. **A canoa de papel**. São Paulo: Hucitec, 1994.

COELHO, Paulo A. B. **A experiência da alteridade em Grotowski**. São Paulo: 2009. Tese (doutorado em Artes Cênicas) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo.

JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

RANGACHARYA, Adya. **The natyasastra** – English translation with critical notes. Nova Delhi: Munshiram Manoharlal, 2014.

SCHOSSLER, Melissa. **Recepção da dança clássica indiana no Brasil e o problema da tradução**. In: SOARES, M. V.; ANDRAUS, M. B. M; WILDHAGEN, J. (Orgs.). Mitos e símbolos na cena contemporânea: interlocuções oriente-ocidente. Jundiaí: Paco Editorial, 2014. (p. 219-227)

SEGRED, Rick. **Jerzy Grotowski and Antonin Artaud**: between heaven and hell. Disponível em: < <http://filmtraveler.tripod.com/Grotowski.htm>>. Acesso em: 22 jun. 2015.

A igreja Ns^a. Sra. Do rosário de Embu das artes (SP): arte e educação jesuítica.

Andrea Gomes Bedin¹

RESUMO

Este trabalho pretende evidenciar a relação entre Educação e Arte no Projeto Catequético Jesuíta e resulta da pesquisa sobre o Barroco brasileiro, analisado sob o enfoque não só artístico, mas a partir do contexto histórico no qual foi produzido. Busca compreender sua relevância na educação, como portador de um sentido catequético aliado ao contexto sócio-religioso colonial luso-brasileiro e se propõe a iluminar o conceito de Barroco, restrito à pedra de “esfericidade irregular”, e ampliá-lo para um “estado de espírito” reinante numa sociedade de corte própria ao séc. XVII. Fazemos a análise do conjunto igreja e sacristia da Igreja Nsa Sra do Rosário, Embu das Artes, SP. Assumindo que a arte se constitui relevante para o estudo de um dado momento histórico e a educação, alicerce fundamental de uma dada sociedade, é possível afirmar a existência de uma interlocução entre estes dois elementos, o que colaborou para a catequese de nativos e fiéis que frequentavam a igreja. A metodologia é predominantemente bibliográfica, sustentada pelos seguintes referenciais teóricos: ÁVILA, Affonso. Barroco: teoria e análise. São Paulo: Perspectiva, 1997; HANSEN, João. Alegoria: construção e interpretação da metáfora. São Paulo: Atual, 1986.

Palavras-chave: educação, barroco, jesuítas, sociedade.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho se refere à Dissertação de Mestrado que tem como tema a educação jesuíta e sua contribuição para a História da educação no Brasil e a correlação desta com o rico universo da arte sacra barroca, em destaque ao longo do século XVII, em especial. Para tanto, o objeto de estudo escolhido foi a Igreja Nossa Senhora do Rosário, localizada em Embu das Artes, SP.

Com o auxílio de fontes bibliográficas diversas, incluindo algumas raridades do século XVIII, bem como de cartas jesuíticas que fazem alusão ao referido período, e principalmente, apoiando-nos na observação do conjunto barroco interno da Igreja, que nos serviu como fonte primária, buscamos fazer uma leitura do universo do barroco em terras ameríndias e sua correlação com a proposta catequético-evangelizadora empreendida pelos inácianos no aldeamento.

¹Mestre em Ciências da Religião, pela PUC-SP / Ex-Bolsista CAPES / Orientador: Prof. Dr. Afonso Maria Ligório Soares / endereço eletrônico: andribedin@yahoo.com.br/ Grupo de pesquisa: Imaginário Religioso Brasileiro – Coordenação: Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito. (atual)

A partir destes referenciais, procuramos verificar em que medida a ação catequética dos jesuítas junto aos guaranis encontrou apoio nas artes e manifestações sacras existentes no local, uma vez que se pretendia que estas agissem enquanto canais de comunicação da fé. Investigamos em que nível se deu a eficácia desta comunicação.

Buscamos analisar também, em que proporção o trabalho das missões junto aos guaranis no Embu resultou num certo entrosamento entre as culturas ocidental (cristã) e guarani, uma vez que os jesuítas necessitaram valer-se do conhecimento da “alma nativa” para, a partir daí, enxertar elementos da crença cristã, que pudessem de alguma forma, coadunar-se a elementos da crença indígena, fornecendo “uma nova chave de leitura de mundo aos nativos”, a fim de que estes tivessem condições de assimilar o conteúdo dos ensinamentos ministrados acerca do Evangelho.

1.UM POUCO DE HISTÓRIA

O universo imaginário do Barroco brasileiro, não resta dúvida, se configura como um dos cenários mais significativos da arte sacra colonial. Compreender este cenário e dialogar com as personagens dele participantes, pressupõe analisar o contexto histórico a partir do qual foi gestada a sociedade que lhe conferiu forma. Assim, o universo do barroco nos convoca para uma reflexão mais profunda sobre a sociedade do período em estudo, buscando através disso, analisar o “estado de espírito” reinante da época.

O momento de explosão do “estilo barroco” correspondeu ao período de consolidação das monarquias nacionais europeias no século XVI. Nas monarquias absolutistas católicas (Portugal, Espanha, Itália e Europa Central), com um apoio razoável de um mecenato régio, eclesiástico e confrarial, essa cultura encontrou as melhores condições para desenvolver-se. Nessas monarquias, todo o cerimonial utilizado (Palácios, igrejas, artes plásticas e decorativas) despertou nos súditos e devotos grande emoção e verdadeiro deslumbramento.

Há que se recordar que este foi um período marcado, especificamente em relação à Europa Ibérica (Portugal e Espanha), pela forte atuação da instituição do Padroado, através da qual, as coroas ibéricas exerciam grande influência na administração eclesiástica de seus impérios ultramarinos. Sendo assim, a Igreja teve papel decisivo quanto à elaboração de uma nova forma de ver, pensar e sentir o mundo, tão necessária num momento de transição histórica, das conquistas do mundo colonial e de reafirmação da fé católica diante da ameaça protestante no século XVI. Neste sentido, “O Barroco não foi apenas um estilo artístico, mas uma visão de mundo envolvendo formas de pensar, sentir, representar, comportar-se,

acreditar, criar, viver e morrer” (CAMPOS, 2006, p.7), uma vez que se constituiu como uma ferramenta pedagógico-catequética poderosa para o cumprimento deste novo empreendimento colonial.

Nesse processo, é fundamental acrescentar a atuação do Concílio de Trento (1545-1563), cujos decretos tinham por objetivo trazer às mãos da Igreja católica as rédeas de controle da fé, ameaçadas pela reforma protestante que se alastrava na Europa no século XVI, com uma velocidade assustadora, cooptando novos adeptos sob as mais variadas denominações. Importava reafirmar os dogmas da fé católica (Contrarreforma Católica), ditados e estabelecidos pelo Concílio de Trento: neste momento, Roma destacava-se como sede do Papado e da Companhia de Jesus, fornecendo modelos artísticos e cerimoniais para o restante do mundo católico. Acrescente-se a isto, o firme propósito de agregação dos habitantes do novo mundo em processo de conquista: negros, índios e mestiços deveriam integrar-se ao quadro do novo mundo colonial. Este movimento de adaptação é que delineou o perfil do Barroco, cujas obras triunfaram e alcançaram maturidade de estilo, em especial neste cenário.

Quando se fala em “Novo Mundo” neste período, remete-se ao tempo dos empreendimentos coloniais europeus e às conseqüências advindas destes empreendimentos, tais como o choque entre as culturas europeia, indígena e africana e a maneira pela qual, em algum momento deste “entrelaçamento de culturas”, deu-se a “assimilação” dos valores coloniais pelos povos dominados, bem como dos valores nativos pelo colonizador.

Foi neste contexto que a atuação da Companhia de Jesus como legítima representante do ideário contrarreformista foi fundamental. Agindo em defesa da fé cristã católica, os inicianos lançaram-se à conquista do Novo Mundo, empreendendo, notadamente, a catequese dos nativos, e, no caso do nosso aldeamento do M'Boy, dos povos guaranis, sob os cuidados de padres da Companhia; aqui vale destacar a presença do Padre Belchior de Pontes, cuja atuação foi marcante no M'Boy. A produção maciça de arte sacra barroca no aldeamento, “pelo” e “para” o indígena, ao que tudo indica, atingiu os fins pretendidos, gerando uma atmosfera de emoção, impactou, não somente nativos como também fiéis, e auxiliou sobremaneira o trabalho iniciano na transmissão dos valores do Evangelho. Em que pese as dificuldades encontradas ao longo deste trabalho, bem como da “permanência” de alguns valores da “religiosidade” indígena, com o tempo, muitos frutos foram produzidos, revelando a eficácia da busca por estes novos caminhos de persuasão moral e religiosa feita pelos inicianos, que a arte sacra veio com excelência veicular.

2. ESTRUTURA DO TRABALHO

Para tanto, estruturamos esta Dissertação em quatro capítulos. No *capítulo I*, denominado “A Companhia de Jesus no Brasil”, apresentamos uma abordagem geral do surgimento da Companhia de Jesus e de sua importância específica no Brasil colonial, descrevendo o cenário histórico a partir do qual se solidificou o papel da Ordem e sua atuação em território brasileiro. Abordamos os fundamentos educacionais da Ordem e sua missão educacional-catequética na capitania de São Paulo, dando destaque aos aldeamentos e à sua atuação específica em Embu (antigo M’Boy).

No *capítulo II*, “O Esplendor do Barroco”, destacamos o universo do Barroco, as origens e usos do termo, os elementos históricos a ele relacionados, tendo em vista a atuação da Contrarreforma e as formas de expressões artísticas do período, com ênfase nas produções da arte sacra resultantes deste novo movimento no interior do catolicismo. Enfatizamos, nesse mesmo capítulo, a substancialidade do Barroco das igrejas jesuítas, percebido como anúncio significativo da arte sacra e instrumento catequético-evangelizador utilizado pela Companhia junto aos nativos e habitantes do mundo colonial.

No *capítulo III*, “Igreja Nossa Senhora do Rosário: Devoção e Imaginária”, dando sequência à discussão sobre o aldeamento de M’Boy, lançamos o fundamento, a importância e a contribuição da Igreja Nossa Senhora do Rosário e anexos para o referido aldeamento. Para tanto, analisamos o histórico da devoção ao Rosário (origens) e como ela chegou ao Embu (M’Boy). Realizamos nesse capítulo a descrição de partes do conjunto barroco da igreja, tais como a talha dos altares mor e laterais, a imaginária e sua relação com o universo guarani.

No *capítulo IV*, “A Singularidade da Arte Sacra Barroca na Igreja do Rosário: Pintura e Musicalidade” damos continuidade à descrição do conjunto Barroco da Igreja, descrevendo com maior ênfase a pintura da sacristia e da capela-mor, além de um estudo aprofundado dos sacramentos e de seu significado no processo catequético dos nativos. Na sequência, descrevemos a importância da música no universo do barroco e no contexto educacional inaciano, as festividades que ocorreram no local (danças, procissões e teatro), e por fim, encerramos com a arquitetura, albergando todas as demais artes.

CONCLUSÕES

A reflexão proposta nesta dissertação, em torno da arte sacra barroca enquanto instrumento pedagógico utilizado pela Companhia de Jesus com vistas à catequese dos nativos e moradores do M'Boy, iniciou-se dando ênfase ao contexto histórico do século XVII. Certamente não seria possível compreender tal relação se não levássemos em conta que o projeto missionário foi resultado das mudanças sociais, políticas e econômicas que, ocorridas na Europa a partir do final do século XVI, estenderam-se ao longo do século XVII. A partir disto, tecemos algumas conclusões que, elaboradas ao longo dos quatro capítulos, procuraram resgatar o argumento norteador desta dissertação, a fim de validá-lo.

No capítulo I, nos ficou claro que houve um projeto específico para os aldeamentos, e, neles, os inacianos empregaram toda a sua energia e conhecimento.

Analizamos, no capítulo II, o Barroco, cuja definição, extrapolando o campo artístico, revelou-se resultado das mudanças históricas decorrentes do período. Sua força mais expressiva se deu por meio da arte sacra, que veio ao encontro do projeto de conversão pensado pelos inacianos. Nos aldeamentos, para onde os olhos da Companhia se voltaram, a arte barroca possibilitou, além de caminhos persuasivos da fé cristã, a agregação do indígena ao contexto cristão por meio da arte por eles produzida e confeccionada. O nativo não somente “contemplou”, mas também participou da criação desse cenário, fato que colaborou para sua aproximação da fé cristã. Disso decorreu um grande hibridismo cultural, característico do barroco americano, gerado em terras ameríndias.

Na análise conclusiva do capítulo III, encontramos esse rico hibridismo cultural no aldeamento de M'Boy, na capitania de São Paulo. Daí nosso empenho em demonstrar a relevância da arte sacra barroca no local e sua correlação com o projeto catequético jesuítico desenvolvido *in loco*.

Constatamos, a partir do capítulo I, que o local foi portador de uma historicidade muito particular, dada a forma como se constituiu o aldeamento (reunião de índios guaranis que lá habitavam) e, principalmente, a devoção a Nossa Senhora do Rosário, de importância central para os nativos e a comunidade local. Ficou-nos evidente que, ao redor da devoção ao rosário, foi sendo gradativamente construído um patrimônio sacro-barroco e, por meio deste, uma forte religiosidade local, em torno da qual a dinâmica do aldeamento ganhou sentido.

No capítulo III, constatamos, igualmente, que, em função da catequese empreendida pelos inacianos junto aos nativos, o sentido atribuído à natureza, enquanto espaço sagrado, transferiu-se para a Igreja do Rosário.

Fontes revelaram-nos que, na igreja, se reuniram todos os elementos necessários para se pôr em prática os ensinamentos ministrados. O ambiente tornou-se revelador da mensagem divina, expressa por meio da arte sacra barroca.

Tornou-se-nos notória, ao longo do capítulo III, a participação indígena na construção do templo, bem como na composição de imagens e diversas obras da talha barroca que imprimiram ao M'Boy, e à sua igreja em especial, uma identidade própria que coexistiu com elementos da crença cristã e da crença guarani.

Os jesuítas, ainda que conscientes das dificuldades dos indígenas quanto ao abandono total de suas práticas, concluíram que esse “hiato” existente entre as religiosidades poderia ser utilizado não como um elemento de oposição à fé cristã, mas sim como um elo que certamente criaria condições para os guaranis identificarem, nesse entrecruzamento de “culturas”, elementos comuns com suas crenças.

As produções artísticas de cunho religioso utilizadas no aldeamento deixaram frutos que, indo além do século XVII, no auge do Barroco, agregaram-se ao patrimônio artístico-religioso de Embu. Na Igreja do Rosário, onde as pinturas conduziram à contemplação dos mistérios de Cristo, a talha apelava ao Seu sangue, e a imaginária aos Seus santos mediadores na terra. O divino se revelou na materialidade e, tal como a natureza, a igreja, enquanto espaço do sagrado, testemunhou a presença de Deus.

A arte, de maneira geral, pode ser compreendida se levarmos em conta sua vinculação à essência da experiência humana. A partir dessa experiência, a arte converte-se num instrumento permanente de que se vale o homem para intuir, repensar e modificar criadora e intuitivamente a realidade.

Como vimos no capítulo II, a arte sacra barroca, de uma excentricidade que lhe é própria, carregada de intenso apelo aos sentidos, pretendeu persuadir, convencer e em muitos casos até intimidar pelo seu caráter dicotômico (bem *versus* mal), representado nas ricas composições de talha presentes nos altares e nas portadas em geral. Essa arte persuasiva, fortemente representada na Igreja do Rosário, aliada ao trabalho da catequese e evangelização, emocionou, convenceu e em muitos casos converteu nativos e colonos que, envolvidos pelo apelo evangelístico do barroco, entregaram-se a uma fé que lhes era desconhecida. No entanto, essa fé, aliada à força da palavra pregada e dos sacramentos ministrados, induziu o nativo, em especial, a rever sua condição espiritual, e, a partir disso, tentar mudar sua realidade e buscar um novo caminho que pudesse conferir sentido à sua existência.

Por último, reforçamos que a arte barroca se constituiu instrumento poderoso de persuasão moral, e, ao inebriar o interior de muitos indivíduos do M'Boy, trouxe à tona conflitos que, embora num primeiro momento causassem sofrimento, num segundo se revelaram caminhos de purificação da alma. Ao longo da análise do capítulo IV, concluímos que a Igreja do Rosário, uma vez consagrada, abraçou a “todos”, proporcionando-lhes uma direção espiritual que, fundamentada nos Exercícios Espirituais, contribuiu para estimular todas as capacidades dos indivíduos rumo a sua transformação interior.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a Negociação da Fé no Encontro Catequético-Ritual Americano-Tupi (séc. XVI – XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

_____. Política Barroca e a Arte da Dissimulação. In **Arte Sacra Colonial**: Barroco memória viva. Percival Tirapeli (org.). São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2001. pp. 168-179.

_____. Catequese e tradução: gramática cultural religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. Paula Montero (org.). São Paulo: Ed. Globo, 2006. pp. 189-190.

ANCHIETA, José de. **Minhas Cartas**: coletânea de manuscritos organizada a partir da comemoração do 450º aniversário de São Paulo. São Paulo: Associação Comercial de São Paulo/Diário do Comércio, 1984.

ÁVILA, Affonso. **Barroco**: teoria e análise. São Paulo: Perspectiva, 1997.

CAMPOS, Adalgisa. **Introdução ao Barroco Mineiro**: cultura barroca e manifestações do rococó. Belo Horizonte: Crisálida, 2006.

CHAMORRO, Graciela. **A Espiritualidade Guarani**: uma teologia ameríndia da palavra. São Paulo: Sinodal, 1998.

CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia**: a história entre certezas e inquietudes. Porto

Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

HANSEN, João A. **Alegoria**: construção e interpretação da metáfora. São Paulo: Atual, 1986.

JORDÃO, Moacyr Faria. **Embu**: terra das artes e berço das tradições. São Paulo: Nova América, 2004.

_____. **O Embu na História de São Paulo**. São Paulo: s.n., 1960.

Arte cristã: das catacumbas à arte monumental do Império.

Wilma Steagall De Tommaso¹

RESUMO

A comunicação tem como objetivo apresentar como ocorreu a passagem da arte imperial monumental para arte cristã destacando a imagem do Cristo Pantocrator no período do imperador Constantino após o Edito de Milão, quando cristianismo deixou de ser religião perseguida. Para compreensão desse evento será preciso: entender o que foi o arianismo, passar pela convocação do Concílio de Niceia, suas decisões mais relevantes, a importância da arte para os teólogos da época e a atuação dos artistas imperiais no desenvolvimento da arte cristã bizantina. A base para essa pesquisa serão as obras do arqueólogo André Grabar e de seus comentadores.

Palavras-chaves: Arte cristã. Império Romano. Pantocrator. André Grabar.

INTRODUÇÃO

O Édito de Galério em 311 (HOLMES, 2006, p. 45), que encerrou a perseguição aos cristãos, a vitória de Constantino sobre Maxêncio na Ponte Milvia (312), e o Édito de Milão (313) determinaram o triunfo do Cristianismo sobre o Império Romano. A arte deixou as catacumbas e pôde se expandir pelas igrejas. Foram construídos grandes edifícios em Roma sob a ordem imperial (MÂLE, 1950, p. 261).

Para Boespflug, o fator decisivo da reviravolta pós-constantiniana da arte cristã não teria sido a mudança de status do cristianismo, mas a necessidade tanto da Igreja como do Estado, então estreitamente solidários, de uma defesa da ortodoxia contra a doutrina ariana.

Ário se apresentava como um teólogo conservador, defensor estrito do monoteísmo e negava que Cristo fosse Deus ou igual a Deus. O Filho era posterior ao Pai, Ário sustentava que “houve um tempo em que o Cristo não era” (BOESPFLUG, 2008, p. 77).

1. IMAGENS, ÁRIO E O IMPÉRIO ROMANO

Em 325, o Concílio de Niceia convocado por Constantino foi o primeiro Concílio Ecumênico que afirmou solenemente que Cristo era: “nascido do Pai,

¹ Doutora em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: e-mail wilma-tommaso@uol.com.br.

único engendrado, luz nascido da luz, verdadeiro Deus nascido de verdadeiro Deus, engendrado não criado, da mesma natureza (*homoousios*) que o Pai” (BOESPFLUG, 2008, p. 77).

Além da condenação de Ário, os bispos do Concílio também entraram em acordo sobre uma nova declaração de fé à luz da questão:

Nós cremos em Deus Pai todo-poderoso, criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis, e em um único Senhor, Jesus Cristo, filho unigênito do Pai, feito da essência do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai e por quem tudo foi criado, no Céu e na Terra, e que virá julgar os vivos e os mortos. E no espírito Santo². (HILL, 2009 p. 80-81.)

Ao longo dos séculos que seguiram o Concílio, a preocupação de confirmar a consubstancialidade do Filho com o Pai se traduziu na arte e na liturgia pelo cristocentrismo bem marcado e nesse tempo apareceram as primeiras representações do Pantocrator (SENDER, 2001, p. 27).

2. ENTRE TEÓLOGOS E ARTISTAS

Apesar de não terem sido chamados a se pronunciar, pois o Concílio não lhes dizia respeito, os artistas que produziam imagens logo se deram conta – seria impensável que isso não tenha ocorrido – do que deveriam produzir em se tratando da imagem de Cristo (BOESPFLUG, 2008, p. 77). André Grabar considerou o período do IV ao VI século como o mais fecundo da iconografia cristã: “a maior parte dos modelos iconográficos encontrou uma formulação, por assim dizer, nessa época” (apud MUZJ, 2005 p.193).

O desenvolvimento da figura do Cristo na arte precedeu em décadas as manifestações positivas e até de admiração dos bispos diante das imagens. Os bispos e intelectuais cristãos próximos ao poder, como Lactâncio³ (240-320), Ossius de Córdoba (256-357) e Eusébio de Cesarea (265-340), primeiro prelado da corte de Constantino, não se mostravam favoráveis às imagens religiosas.

Diante do pedido de Constância, meia-irmã do imperador, para que trouxesse uma imagem de Cristo, Eusébio respondeu por carta que Cristo não pode ser representável:

2 Esse símbolo de Niceia viria a se tornar o mais importante texto cristão jamais produzido, base do Credo de Niceno que é ainda hoje recitado nas igrejas.

3 Lactâncio conheceu Constantino antes de este se tornar imperador e foi chamado à corte onde viveu provavelmente muitos anos. Ele nunca cessou de maldizer as imagens pagãs, sobretudo as estátuas. Em sua obra apologética *Instituições divinas*, não há nada que aponte que ele encoraje as imagens cristãs.

Que imagens do Cristo procuras? Seria a verdadeira, imutável, aquela que possui por natureza suas características próprias, ou seria aquela que (o Cristo) assumiu para nós quando se revestiu da figura (schema) da forma de escravo?... Pois ele possui duas formas, mas eu mesmo não posso pensar que busques uma imagem da forma divina; na verdade, o próprio Cristo te ensinou que ninguém conhece o Pai, a não ser o Filho, e que ninguém foi digno de conhecer o Filho a não ser o Pai que o engendrou (Mt11,27); o que se deve pensar portanto, é que a procuras (a imagem) da forma de escravo e de carne que ele se revestiu para nós. Ora, desta ficamos sabendo que ela misturou-se à glória da divindade e que o que é mortal foi tragado pela vida. (Apud SCHÖNBORN, 1986, p. 56.)

Não se deve ter em conta que a carta tenha sido a última palavra do que pensava Eusébio, muito menos represente a posição da Igreja sobre as imagens no século IV. Para Boespflug, convém não exagerar na importância desse documento, pois não está explícita a defesa do emprego não cultural das imagens religiosas em geral, mas somente contra a ideia de uma imagem devocional do Cristo (BOESPFLUG, 2008, p. 78).

O Cristo Deus na arte do império, colocado na abside, foi destinado para ser visto primeiro por quem entrava na basílica, e em toda igreja cristã até o século XIV, como se o fiel que entrasse no edifício fosse acolhido por Deus. A basílica, a princípio, não era a casa de Deus, mas o lugar de reunião do povo. Ao fundo das igrejas, aparecia, dali em diante, a poderosa figura do Cristo em busto, *imperator*, o Pantocrator (BOESPFLUG, 2011, p. 106-107).

Na divindade de Cristo exibe-se, em resposta ao Concílio de Niceia, Sua verdadeira identidade: “Deus nascido de Deus, verdadeiro Deus nascido do verdadeiro Deus, da mesma substância que o Pai”, expressão esta que traduz em tese o neologismo grego *homoosius*. Os heréticos arianos recorreram nesse contexto à palavra *homoiosius* que se limita a afirmar uma semelhança entre o Pai e o Filho; não mais uma identidade substancial, de natureza de ser do Pai e do Filho, apenas uma relação de semelhança.

Por conseguinte, os Pais da Igreja tiveram que elaborar uma doutrina para fixar a identidade de Jesus. Os artistas resolveram esse problema recorrendo principalmente ao modelo imperial ou ao modelo de Júpiter. A imagem do imperador imita a imagem dos deuses do Pantheon, em particular a de Júpiter (BOESPFLUG, 2011, p.108-111).

3. A PASSAGEM DA ARTE IMPERIAL PARA ARTE CRISTÃ

A Igreja se juntou ao poder imperial que a liberou e emprestou suas formas, cerimônias e imagens. Estas, por sua origem no Império Romano, são, sobretudo, reflexo da riqueza e grandeza terrestre, mas que a força espiritual vai transformar, dando-lhes um outro conteúdo. Sandler observa:

nas paredes das igrejas de Ravena ou de Constantinopla apareciam figuras vestidas como príncipes para formar um cortejo solene que avança em direção ao trono onde está o Cristo. A arte do mosaico imperial fazia o povo entender a verdadeira natureza de Deus e sua majestade divina: eram os fiéis que, fazendo parte da corte celeste, marchavam em direção a um mundo onde não havia mais nem o peso da matéria, nem sofrimento. Para a arte cristã é um passo decisivo em direção à sacralização da imagem que saiu dessa forma do contexto narrativo e material do nosso mundo para se aproximar do infinito de Deus. (SENDER, 2001, p. 282.)

Maria Giovanna Muzj⁴, em sua obra *Un maître pour l'art chrétien, André Grabar*, de 2009, expõe as conclusões de Grabar após seus estudos da arte imperial e da arte cristã, em que ele propõe que é justamente a presença de uma ideia monárquica de essência religiosa que serve melhor para justificar a ascendência da arte imperial sobre a arte cristã.

Grabar evidencia como as circunstâncias de passagem dos temas imperiais na iconografia cristã foram particularmente favoráveis durante o período constantiniano: os artesões que trabalhavam nos monumentos oficiais também trabalhavam nos edifícios cristãos fundados por Constantino. E as condições morais não foram menos favoráveis à formação da iconografia cristã que tomava por modelos imagens simbólicas dos imperadores:

Para se dar conta da influência dos ritos e da iconografia da corte imperial, basta lembrar das numerosas passagens de Eusébio nas quais se refere ao Cristo panbasileus, descrito como um imperador celeste, contra-figura do monarca romano que é seu reflexo sobre a terra, como também as descrições que João Crisóstomo faz do Cristo sentado sobre um trono glorioso, cercado pelas aclamações dos fiéis. (MUZJ, 2005, p. 94.)

Ainda nas palavras de Grabar:

O imperador, muito cristão, imagem do Cristo, [...] dirigiria esse Império na cátedra da qual vivia a Igreja, de sorte que a *orbis christianus* parecia se confundir com a *orbis romanus*. Os cristãos, desde então, empregando as expressões sugestivas e já antigas de *gens totius orbis*, de *plebs Dei*, de *populus sancti Dei*, podiam fazer pensar em um Universo romano e ao “povo” desse império de Roma e rezar pela *pax*, a *securitas* e a *libertas* romanas, desejando, mesmo do ponto de vista cristão – a liberação tradicional dos povos bárbaros, que, pela força da cruz, o imperador reconduziu ao *imperium romanum* e daí à *devotio christiana*. O Império pagão por sua vez – e isso nos importa muito – encontrava uma justificativa na mística cristã, ou seja, aos olhos dos cristãos a paz de Augusto era considerada como um benefício que assegurava o sucesso da missão do Cristo, ou que o Império romano havia aparecido para os cristãos como a última barreira elevada pela Providência para retardar o reino do Anticristo⁵. (Apud MUZJ, 2005, p. 95.)

4 Professora de Iconografia Cristã e de Teologia Simbólica na Universidade Gregoriana e no Instituto Oriental de Roma.

5 Neste caso o Anticristo é o bárbaro que ameaça Roma.

O tema principal dos mosaicos é o triunfo do Senhor, o Pantocrator, que aparece geralmente nas composições inspiradas pelas visões paradisíacas das Escrituras, notadamente as do Apocalipse. De um lado, a arte oficial, a partir do século III, é essencialmente triunfal e, por motivos ideológicos, atribui maior valor às cenas simbólicas convencionais da Vitória do imperador; e, por outro, para os cristãos, o poder do imperador sobre a terra é um reflexo de todo poder de Deus, compreende-se que as imagens cristãs apresentam um ciclo análogo ao ciclo imperial, no qual o tema ressaltado é aquele da vitória e do triunfo do Cristo.

Chiara Settis Frugoni propõe que, no momento crucial, no qual a religião cristã se torna a religião oficial do Império:

[...] o édito de Constantino significa, antes de tudo, que toda forma de religiosidade, em razão da frágil organização que a Igreja podia dar até esse momento, ficaria a cargo do Império; dessa forma, os temas cristãos buscaram, para se expressar, o repertório próprio da arte pagã, mas sua formulação indica que é sempre a ideologia imperial, encorajando as imagens de triunfo, de poder, que são propostas como momento essencial da nova religião. É por isso que não são quase nunca representados nem os dogmas, nem as concepções teológicas, para os quais faltam, aliás, modelos expressivos: ao contrário, é o poder divino que é representado por esses artistas habituados a expressar, através de uma iconografia oficial, as façanhas do monarca. (Apud MUZJ, 2005, p. 96.)

No início do século V a Igreja se deu conta do que realmente poderia fazer, no que diz respeito à iconografia, se assumisse a direção ideológica de seus programas, pois na primeira fase fora inspirada apenas pela iconografia do império. Segundo Grabar:

A mais antiga iconografia cristã empregava normalmente motivos e fórmulas de uso mais ou menos corrente em todos os setores da arte contemporânea; o que aconteceu no século IV é semelhante, mas distinto. Todo o “léxico” de uma linguagem triunfal ou imperial transpôs o “dicionário”, até aí limitado e pouco adaptado ao tratamento das ideias abstratas que serviam à iconografia cristã. No futuro, isso seria profundamente modificado e o que foi criado permaneceu fundamental para a arte cristã. Hoje, ainda, graças a essa tradição tenaz, a maior parte dentre nós empresta à representação das realidades divinas os traços mais ou menos confusos que remontam à arte do Baixo-Império: o Cristo sentado solenemente sobre um trono; ele faz o sinal da bênção; está rodeado por anjos ou de santos em pé ao seu lado; ele está coroado e coroa os santos [...]. O empréstimo da iconografia imperial sobre a arte é reconhecido por todos e por muitas maneiras; apropriação de temas e de objetos; empréstimo dos detalhes iconográficos, utilização de modelos mais antigos para criação de imagens análogas. Foi para o tema do poder supremo de Deus que a arte imperial mais contribuiu, e isso é natural, pois era o tema-chave do repertório iconográfico do chefe do Império. (Apud MUZJ, 2005, p. 97.)

Em geral, essa tendência da arte monumental dos séculos IV e V foi interpretada como expressão plástica da ideia do triunfo da religião cristã. Grabar, todavia, propôs,

ao contrário, outra interpretação que, afastando-se dessa perspectiva ideológica, traz melhor compreensão para a composição de um novo ciclo de imagens cristãs:

nós acreditamos, com efeito, que essa arte tenha figurado não o triunfo do Cristianismo, mas a vitória do Cristo, autor desse triunfo. A diferença pode parecer insignificante. Mas em se adotando, pode-se esclarecer a via pela qual os artistas cristãos podiam chegar praticamente a usar as composições típicas da arte imperial. (Apud MUZJ, 2005, p. 98.)

Para os cristãos, essas imagens mostravam a todos os espectadores a onipotência de Deus e do Cristo; que ela se estende sobre o céu e a terra, e sobre a terra engloba o império e os povos bárbaros, ou seja, todo o universo habitado: o Pantocrator. Grabar afirma que é significativo que a iconografia cristã de alcance universal tenha vindo de um chefe de Estado. Segundo Grabar:

se a mesma iniciativa tivesse partido da Igreja, pode-se imaginar como consequências prováveis que essa escolha cairia sobre os temas iconográficos aos quais se dava prioridade: seria a comunidade cristã, notadamente, e não o Estado romano, que teria sido chamado a figurar a totalidade do mundo cristão. (GRABAR, 2009, p. 78-79.)

Para o autor, as imagens de princípios cristãos não foram traduzidas segundo as definições cristológicas do espírito da época, nem a partir de dogmas da Igreja, pois não foi antes do ano 400 que o alto clero se deu conta de que poderia se lançar no domínio da iconografia e que esse seria um instrumento expressivo da piedade privada e pública.

A teologia da imagem pôde se desenvolver graças à cristianização da arte grega e não da helenização do cristianismo. Os especialistas em arte bizantina concordam que esta arte se inspirou no *savoir-faire* dos técnicos em arte da arte imperial e na filosofia neoplatônica, o que conferiu à arte um conteúdo dogmático e litúrgico. Exemplo disso é o Pantocrator de *Saint-Apollinaire-in-classe* de Ravena da época justiniana.



Figura 1: Mosaico Cristo Pantocartor. Basílica de Santo Apolinário o Novo, Ravena, Itália, fins do séc. V ou inícios do séc. VI dC.

CONCLUSÃO

André Grabar e Léonid Ouspensky reconhecem que em se tratando de arte bizantina há a herança da Antiguidade, sem esquecer as influências da arte oriental e a criação de uma arte cuja novidade se impunha pela necessidade de representar a essência do cristianismo: o senhorio do Cristo. Para Grabar, não só a técnica da pintura bizantina e o modo dos gestos, o drapeado e as formas das paisagens de arquitetura remontam à Antiguidade, “mas também a arte grave e solene, majestosa e nobre, características de tantas obras bizantinas, ou ainda as belas representações ‘teofânicas’ das visões de Deus” (GRABAR, 1992, p. 16).

Uma das características que mais impressiona na arte bizantina é o hieratismo, que já foi interpretado como sinal de rigidez; entretanto, deve ser compreendido não apenas como expressão de solenidade, mas como a impassibilidade própria da santidade. Esse hieratismo pode confrontar à placidez própria da arte do Oriente, pois difere por seu fundamento espiritual que foge ao naturalismo mais presente na arte ocidental (COPSIDAS, 2009, p. 67).

A arte bizantina não representa regressão em relação à arte da Antiguidade, que seria consequência da imperícia ou ignorância de seus artistas, mas sim seu

apogeu. A linguagem artística de Bizâncio é bem mais sábia que aquela praticada outrora e é a essa atividade, de geração em geração, de técnicos e de eruditos de Constantinopla a quem a arte deve (GRABAR, 1992, p. 12-13).

REFERENCIAS

BOESPFLUG, François. *Caricaturer Dieu? Pouvoir et dangers de l'image*. Paris: Éditions Bayard, 2006.

_____. *Dieu et ses images, une histoire de l'Eternel dans l'art*. Paris: Éditions Bayard, 2008.

_____. *Le Dieu des peintres et des sculpteurs: l'Invisible incarné*. Paris: Musée Du Louvre éditions, 2010.

_____. *La pensée des images: entretiens sur Dieu dans l'art*, avec Bérénice Levet. Mountrouge: Bayard, 2011.

COPSIDAS, Marina. *Le Christ Pantocrator: présence et rencontre*. (Préface du Père Boris Bobrinskoy). Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

GRABAR, André. *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992
_____. *Les voies de la création en iconographie chrétienne*. Paris: Flammarion, Champs arts, 2009. (1ère édition, 1979).

HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Edições Rosari, 2009.

HOLMES, J. Derek; BICKERS, Bernard. W. *História da Igreja Católica*. Lisboa: Edições 70, 2006. (Coleção Lugar da História, com um capítulo final de Peter Doyle e pós-fácio de Peter Hebblethwaite).

MÂLE, Emile. L'art chrétien primitif; l'art byzantine. In: _____ (org.) *Histoire Générale de l'art* (vol. I). Paris: Flammarion, 1950.

MUZJ, Maria Giovanna. *Un maître pour l'art chrétien: André Grabar*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

OUSPENSKY, Léonide. *La Théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.

PIETRI, Charles. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs*. Cidade: Petrópolis, RJ: Editoras Paulus e Vozes, 2002.

SCHÖNBORN, Christoph. *L'icône du Christ: fondements théologiques*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

SENDER, Egon. *Les Mystères du Christ: Les icônes de la liturgie*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.

DESCALÇA-TE, A TERRA É SAGRADA: a hermenêutica de Luís da Câmara Cascudo na História bíblica do Êxodo 3;5.¹

Erielton de Souza Martins²

RESUMO

A presente comunicação cujo tema é Descalça-te, a terra é sagrada: a hermenêutica de Luís da Câmara Cascudo na história bíblica do Êxodo 3;5. Relata sobre o gesto simples de Moisés ao retirar as sandálias para adentrar num lugar sagrado, sinal este que perdura em algumas culturas há milênios. A interpretação feita por Cascudo é proveniente da experiência acumulada em anos de estudos promovendo um caminho entre as linhas literárias e religiosas, históricas e geográficas, sociológicas e antropológicas que corroboram com a antologia cultural brasileira, inculcando questionamentos no episódio e desenvolvendo uma compreensão do sentido de retirar as sandálias em lugares sagrados e ambientes diversos. A sua análise vai de encontro ao acontecimento do Monte Horebe, passando pelas estórias da humanidade, realizando uma interpretação reveladora de vários aspectos religiosos (bíblicos) na cultura plural do Brasil. O objetivo central desta pesquisa é o de verificar a leitura do Êxodo 3,5 feita por Câmara Cascudo, descrevendo o significado presente na simbologia dos pés descalços em diferentes tradições religiosas, discutindo como o autor utilizou da exegese bíblica para apontar o porquê de tantos caminhos e interpretações ao redor de um gesto tão notável. Para o desenvolvimento da pesquisa foram feitas revisões bibliográficas tendo como fontes livros, teses e publicações. Os métodos utilizados foram o histórico e o comparativo, buscando compreender a origem dessa simbologia no passado e o seu uso na contemporaneidade. No entanto se faz necessário novas pesquisas para poder ampliar o conhecimento da questão abordada de modo a gerar um processo de simbiose entre o mundo acadêmico e o universo religioso, conforme ocorre nas Ciências da Religião.

Palavras Chaves: Moisés, hermenêutica, retirar as sandálias e lugares sagrado.

INTRODUÇÃO

Por vários séculos os interpretes buscaram compreender as mensagens existentes nas Escrituras. As consequências inevitáveis foram as várias percepções dentro de um mesmo texto bíblico, inculcando divergências nos diferentes espaços

¹ Este artigo é parte da monografia realizada na Pós-graduação lato sensu feita na AVM-Faculdade Integrada.

² Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). E-mail: erielton@hotmail.com

e artefatos que cercam uma determinada crença. Entre o uso de tantos objetos polêmicos no ambiente religioso, existe as sandálias, frequentemente utilizadas como proteção aos pés ou simplesmente um belo adorno é vista em Êxodo capítulo três e versículo cinco como impura, inadequada, sendo proibida no ambiente santo em que Moisés estava. A Ciências da Religião com seus estudos possibilita a análise de fatos religiosos (como o descalça-te) sem ter que enquadrá-los pejorativamente em um certo contexto, além de gerar uma visão menos simplista a respeito dum símbolo numa determinada tradição religiosa. Deste modo abordar aspectos culturais diferentes em torno de fatos comuns ou semelhantes em suas aparências se faz necessário para obter uma noção plural de algo que aparenta singularidades. Gestos como os “pés descalços” resistem ao tempo a mais de 3000 anos, sendo utilizados por diferentes culturas e em lugares diversos, seus estudos pelas lentes de Luís da Câmara Cascudo trazem à tona a necessidade de revelar fragmentos remotos ainda presentes em nossa sociedade. Através desses discursos não só em ambientes religiosos, mas, dentro do contexto acadêmico, poderemos obter a “revelação” da importância de fatos remotos como o presente no livro bíblico do Êxodo 3,5 ainda estarem presentes na sociedade pós-moderna.

1. A LEITURA DO ÊXODO 3,5 FEITA POR CASCUDO.

Durante muito tempo interpretes judeus, cristãos e simpatizantes de textos religiosos, utilizaram da exegese nos seus estudos bíblicos a fim de obterem respostas aos assuntos da fé. Muitas interpretações foram criadas ao longo da história em torno das principais personalidades bíblicas, um dos mais notáveis personagens da Torah judaica ou do Pentateuco cristão é o profeta, pastor e guia Moisés. Pode se dizer que toda a história da libertação dos israelitas no Egito teve início com o seu fim no monte Horebe, após ver a sarça ardendo em fogo sem se consumir, retirar as sandálias, pisar na terra santa, livrar dos medos e sair para cumprir seu destino. Câmara Cascudo interpreta as palavras bíblicas do Êxodo (3,5) em dois textos³. O primeiro no “Descalça-te a terra é sagrada” do livro: “Anúbis e Outros Ensaaios” de 1951, evidenciando aspectos sobre a origem, questionamentos e os significados por trás deste ato. Em seu trabalho posterior denominado Religião no Povo de 1974 o texto “de pé no chão” faz uma releitura do anterior acrescentando características indígenas e observações do seu cotidiano.

Quando criança durante uma missa de domingo na igreja matriz (em Natal,

3 Livros reeditados com o acréscimo do livro “Superstições e Costumes” de 1958 na obra Superstição no Brasil, sendo a primeira edição lançada em 1985. A obra utilizada neste trabalho é a Superstição no Brasil 5ª edição publicada no ano de 2002.

Rio Grande do Norte), Cascudo avistou uma senhora da alta sociedade, bem vestida, ornamentada e com boa postura, mas de forma incompreendida por ele (em 1905 com cinco anos de idade) ela estava com os pés descalços e isto era próprio dos mendigos por não terem condições econômicas favoráveis. Ao acompanhar as procissões dos passos foi possível enxergar outras pessoas descalças. Nascia então o questionamento: O porquê de andarem de pés nus? Sua mãe lhe explicara que isto era fruto de promessas. Tempos depois as perguntas do pesquisador seriam. Porque o pé no chão significaria penitência quando era algo usual do povo? Mas onde começou isto? Em suas conclusões, os frutos destas tradições religiosas eram provenientes dos povos colonizadores do Brasil. Os indígenas habitantes desta terra não usavam calçados, os negros trazidos escravos da África não desembarcavam com tal item, mas os europeus chegaram carregando em suas bagagens uma nova cultura e com esta os costumes judeus e cristãos de atitude reparadora, perante o seu Deus. Daí as ideias dos pés descalços em procissões. “Deus disse: Não se aproxime. Tire as sandálias dos pés, porque o lugar onde você está pisando é um lugar sagrado”. (Ex 3,5). Cascudo comenta que está foi à primeira recomendação litúrgica feita a um guia, cujo objetivo final era de levar o povo eleito para a terra prometida. Daí sua ponderação:

Mandando Moisés descalçar-se, para dar uma visão assombrosa do lugar sagrado, Jeová empregou indicação corrente e popular no Egito, dando sugestão material e visível para alcançar o invisível e o abstrato, talqualmente realiza a liturgia católica, tornada mais superficial e compreensível com o II Concílio Vaticano. Doutra forma, naquele tempo, Moisés não compreenderia. (CASCUDO, 2005, p. 461-462).

É notório que Moisés ao retirar as sandálias reconheceu por direito à superioridade do Deus de seus antepassado. Para Mark O’Connell e Raje Airey (2010, p. 156): “o pé é a parte do corpo que está mais intimamente relacionada com a terra. Está associada não tanto à estabilidade quanto ao movimento. Pés descalços, por tradição, indicam humildade e símbolo de lamentação”. A ligação dos pés a terra é vista não só como lamúria, mas sinal de reverência e adoração. Segundo Cascudo:

As formulas de respeito e adoração mais antigas estão fixadas nas pedras, nas ruínas dos templos, dos palácios, das sepulturas, dos hinários historiando as façanhas guerreiras ou as oblações religiosas. A mão ao peito, as palmas voltadas para o Deus ou para o Rei, a prostração, a posição ajoelhada, os braços cruzados, são as mais conhecidas... o pé descalço é, possivelmente, a forma mais antiga de materializar o respeito, a submissão, a obediência notória (CASCUDO, 2002, p. 199).

Este é o elo com Deus, provavelmente o primeiro sinal da dependência do homem com um ser divino. Na análise de Cascudo (2002, p. 463). Os pés nus nivelam a todos, pondo-os dentro da vontade espantosa dos deuses ctonianos, na terra

sagrada. Em outras passagens bíblicas é possível ver a associação da humildade e veneração presente no gesto em questão a exemplo da semelhança de tal feito por Josué, quando do mesmo modo retirou as sandálias dos pés ao está em um lugar santo, reconhecendo a supremacia do Deus onipotente através da presença do anjo. (Js 5;15). No livro bíblico de Rute (capítulo 4), Booz a resgata junto com o terreno através da lei do levirato, onde o outro homem lhe entrega as sandálias de uso (ficando descalço) na porta da cidade concordando com o acordo diante do povo de Israel. Este gesto concretizava um acordo num tempo onde não existia escrituras e prevalecia a lei de herança para o parente mais próximo.

A exegese bíblica assim como Cascudo o fez serve para uma comunicação necessária das escrituras divinas com o estudante. Ao praticar este ato interpretativo o pesquisador vive por mais tempo aprofundando numa viagem ao mundo antigo, onde descobre a variedade de culturas e a diversidade dos povos, além da “descoberta” do sentido das ideias presente nos escritos remotos, praticando assim o estudo histórico tão necessário quando se fala na interpretação do texto. “Ter consciência desta dinâmica do texto bíblico e saber fazer suas articulações é possibilitar que o texto continue a revelar a novidade bíblica ao homem e à mulher contemporâneos” (PANASIEWICZ, 2008, P. 9). Esta tarefa exige muita atenção e esforço contínuo para compreender o real significado apresentado nas Escrituras, conforme diz Pereira Junior (2005, p. 3) a definição correta do texto deve ser feita pelo exame detalhado do texto bíblico na busca da aplicação dos princípios da hermenêutica. Desde modo se evita as explicações desonestas e atitudes torpes geradoras de ramificações religiosas.

2. O SIGNIFICADO DO GESTO DESCALÇA-TE EM DIFERENTES CULTURAS.

Para as Ciências da Religião a simbiose presente entre o mundo acadêmico e o universo religioso é de extrema importância e nas narrações de Câmara Cascudo é possível notar os encontros religiosos e culturais presentes na sociedade de um tempo remoto e da contemporaneidade, ambos os objetos de estudos em diferentes ciências que fazem parte do caráter interdisciplinar desta disciplina.

Quando se refere ao uso do pés descalços é possível observar este costume em diferentes culturas. No antigo Egito é possível encontrar contos como o do ministro onipotente de Meri-Rã-Papi, que obteve a permissão de ficar calçado até na presença do faraó. Este fato é de extrema relevância uma vez que não era permitido aos vassalos, “O pé descalço era uma homenagem de humildade e de obediência. O costume já era assim pelos reinos poderosos da Assíria, Pérsia, Babilônia. No Egito

ninguém se aproximava do Faraó com os pés calçados” (CASCUDO, 2002, p. 198). Na mitologia Nórdica temos Skadi a gigante que vai para a terra dos deuses (Asgard), estando lá é convencida a esquecer os erros de outrora e a casar com um deus como sinal de amizade. Porém a escolha dela deveria ser feita fixando os olhos nos pés nus e assim foram escolhidos os de Niord, o matrimônio é consumado e sela a paz entre os dois mundos (FRANCHINI e SEGANFREDO, 2006, p. 113-117). O autor revela a presença deste gesto em rituais realizados pelo Candomblé, Umbanda, Xangô fazendo uma reverência a Mãe terra ao tocarem o solo com a mão direita e levarem na frente ou ainda quando executam uma dança ao orixá e recebem o santo, os companheiros sentam a filha de santo e a descalça para pisar diretamente no terreiro, estabelecendo a comunicação com a terra. Vários outros relatos são encontrados em diferentes culturas sobre a valorização dos pés como sinal de humildade num ambiente sagrado ou abordando aspectos ostentadores dos seres humano. O “descalça-te” é algo característico na tradição islâmica, tendo os fiéis de deixarem na linha do umbral os chinelos e sapatos para posteriormente entrarem nas mesquitas e realizarem suas orações, para eles este gesto mosaico não se trata de “imposição” mas, de prudência e higiene no local sagrado a mesquita. Na Índia é semelhante em diversos templos budistas e hinduístas, porém ocorre um consentimento para os visitantes friorentos entrarem no templo de meia, em outros casos é preciso ficar no templo com os pés nus. Algumas culturas como a japonesa adotam este preceito religioso, não só no templo, mas é algo habitual nas casas e escolas e isto se deve a crença de que fazendo isto se libertam das impurezas físicas e espirituais vinda de fora. Na igreja católica é possível ver um gesto semelhante nas “missas de lava pés”, trazendo a memória o instante em que o Senhor Jesus Cristo demonstra a sua servidão ao descalçar os discípulos e lavar-lhes os pés. Em alguns lugares ocorrem a via sacra feitas a pés descalços recordando os passos do Senhor da condenação ao martírio. Em sua interpretação Cascudo vai de encontro ao acontecimento do Monte Horebe, passando pelas histórias da humanidade, realizando uma hermenêutica rica e reveladora de vários aspectos religiosos (bíblicos) na cultura plural do Brasil.

3. O PROVINCIANO LUÍS DA CÂMARA CASCUDO.

Luís da Câmara Cascudo, nasceu em 30 de novembro do ano da graça de 1898 d.C. em Natal no Rio Grande do Norte, o filho do tenente Francisco Justino de Oliveira e de Ana Maria da Câmara Pimenta. Durante a sua juventude *ludovicus* (Luís em Latim) trabalhou no jornal instalado pelo seu pai no Rio Grande do Norte, ali começou sua vida literária alimentando cada vez mais o seu gosto pela pesquisa e escrita.

Anos depois se formou em Ciências Jurídicas e Sociais na Faculdade de Direito do Recife. Casou se em 1929 com a sua amada Dáhlia Freire Cascudo e teve dois filhos (Fernando Luís e Ana Maria Cascudo). Tornou se um legítimo provinciano, a base de sustentação da família. Batalhou como professor, pesquisador, jornalista, advogado, etnógrafo, folclorista, historiador... (faleceu em 1986), mas, assumiu em sua jornada de vida a responsabilidade de escrever e “revelar” a “verdade” presentes em diferentes histórias para seus contemporâneos e a posteridade. Tornou-se um “provinciano incurável”, de sua “Babilônia” (nome da sua biblioteca pessoal) conheceu o mundo como poucos conheceram. Soube pesquisar e divulgar a origem da sua cidade, de vários gestos, costumes, superstições dentre outros, deixando de herança um acervo (mais de 150 obras) de informações necessárias para entendermos o presente e se “ligar” ao passado através da leitura. Demonstrou aos potiguaros e tupiniquins a verdade contida em sua frase: “O melhor do Brasil é o brasileiro”.

CONCLUSÃO

Luís da Câmara Cascudo ensina que cabe ao pesquisador contemporâneo retroceder ao passado praticando assim a exegese, um estudo histórico do texto para entender melhor a mensagem bíblica recebida a milhares de anos atrás e “própria” para o período contemporâneo. No estudo bíblico do Ex 3;5 percebe se o “herói” Moisés retirando não apenas as sandálias, mas se livrando das magoas e sentimento de culpa, a partir daquele instante no Monte Horeb, em frente a sarça ardente, ascendeu nele a chama da vontade de lutar mais uma vez pelo próximo. Está era a maior prova de sua vida, o que o tornaria mais humilde e apto para ficar em baixo da graça do seu verdadeiro Senhor, deixando às próximas gerações um sinal de simplicidade, obediência e sabedoria. A análise de Cascudo serve como uma seta capaz de indicar o porquê de tantas interpretações religiosas ao redor do gesto simples e tão notável. Podendo o mesmo servir desde momentos alegres e festivos, passando por cumprimento de um dever ou gesto substituto de escrituras, sendo também uma representação de algo humilde ou subserviente, além de poder ser utilizado em diferentes ritos. Na academia fatos religiosos como este são poucos aprofundados, talvez por conta de uma simples falta de atenção ou quem sabe por negligência de saber a origem de várias tradições cujas raízes podem estar em escritas milenares a exemplo da bíblia. Tirar as sandálias é, portanto, sair do conforto de onde está, deixar uma proteção, a mente cheia de idéias preconceituosas, largar os afazeres, olhar algo novo e ir ao seu encontro, podendo adentrar num campo onde a vaidade é deixada do lado de fora, tocando um chão novo habitado por um ser desconhecido, que traz a mensagem ampla de bem comum.

REFERÊNCIAS

ALCORÃO. **O Alcorão sagrado em português**. Disponível em: <<http://www.ibeipr.com.br/ibei.php?path=alcorao>>. Acesso em 25 dez. 2014.

BIBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 5 impressão, São Paulo: Paulus, 2008.

BRITO. Rosa Mendonça et al. A hermenêutica e o processo de construção do conhecimento. **Dialógica**, FAGED, vol.1, n.3, 2007. Disponível em: <http://dialogica.ufam.edu.br/PDF/no3/Rosa_Britto_Hermeneutica.pdf>. Acesso em: 10 set. 2014.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Superstição no Brasil**. 5 ed. São Paulo: Global, 2002.

COOGAN. Michael D (org.). **Religiões**. Tradução Graça Salles. São Paulo: Publifolha, 2007.

FRANCHINI, A. S; SEGANFREDO, Carmen. **As melhores histórias da mitologia nórdica**. 5 ed. Porto Alegre: Artes e Ofícios. 2006.

GOWER, Ralph; **Usos e costumes dos tempos bíblicos**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2002. p. 1-21.

JOSEFO, Flávio. **História dos hebreus**: de Abraão à queda de Jerusalém. 8. ed. Tradução Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2004. Cap. 5, p. 87-107.

O'CONNELL, Mark e AIREY, Raje. **Enciclopédia completa dos signos e símbolos**: identificação e análise do vocabulário visual que forma nossos pensamentos e dita as nossas reações com o mundo à nossa volta. Tradução Débora Ginza. São Paulo: Escala, 2010.

PANASIEWICZ, Roberlei. Olhar hermético ou hermenêutico: fundamentalismo religioso, origens e desafios. **Atualidade teológica** (PUCRJ), v. 29, 2008. p. 1-11.

PEREIRA JÚNIOR, Isaias Lobão. **Manual de exegese bíblica**: metodologia histórico-gramatical. Brasília-DF. 2005.

VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. **O folclore em questão**: Câmara Cascudo. Programa CPFL Cultura. 2003. Vídeo (51 min.) son. color. Disponível em: <<http://www.cpflcultura.com.br/wp/2008/12/26/o-folclore-em-questao-camara-cascudo/>>. Acesso em: 10 nov. 2014.

UNGER, Merrill F. **Arqueologia do Velho Testamento**. Tradução Yolanda M. Krievin. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1980. Cap. IX – XII, p. 54-77

Estética Teológica: conceito, características e desafios

Marcus Mareano¹

RESUMO

O presente momento histórico exige um anúncio de Deus que atenda ao anseio humano de Transcendência e de Beleza. Numa sociedade fragmentada, relativista, veloz e hedonista, a transmissão da fé torna-se cada vez mais difícil e, por vezes, deparamo-nos com uma linguagem da fé incompreensível para nossos contemporâneos. Assim, uma apresentação de Deus enquanto Beleza contribuiria para a experiência de fé cristã na contemporaneidade. A Estética Teológica designa uma elaboração teológica que considera Deus a partir do terceiro transcendental: a Beleza. Apresentaremos como surgiu e se desenvolveu tal perspectiva teológica a partir da leitura e interpretação de alguns autores principais (Hans Urs von Balthasar, Bruno Forte e outros) e apontaremos alguns desafios para a elaboração de uma Estética Teológica na atualidade, sobretudo a partir do nosso continente latino-americano. Proporemos uma Estética Teológica que considere as interpelações do(s) outro(s) sofredor(es) a fim de constituir uma Estética operativa, comprometida e transformadora, logo uma Estética que também seja Ética.

Palavras-chave: estética teológica-beleza-ética

INTRODUÇÃO

Escutamos demasiadamente que “a Beleza salvará o mundo”. No entanto, precisamos dar conteúdo à Beleza salvadora que a contemporaneidade pós-moderna anseia a fim de expressá-la de maneira convincente e atraente. Para o possível diálogo, necessita-se de ambos conhecimentos das partes: Estética, Teologia e Pós-modernidade.

A Estética Teológica se propõe a refletir sobre Deus a partir da Beleza. Embora Agostinho, Pseudo-Dionísio, Tomás de Aquino e outros tenham pensado e apresentado Deus como Beleza, o termo “Estética Teológica” e essa perspectiva se desenvolvem posteriormente na Teologia Ocidental. Não se trata apenas de dizer que Deus é Belo, mas elaborar uma Teologia sistemática a partir do terceiro

1 Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Bacharel e mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Doutorando em Teologia pela mesma faculdade com o projeto de pesquisa: “Uma Estética teológica a partir das passagens hínicas do Apocalipse”. Bolsista da CAPES. Membro do grupo de pesquisa “A Bíblia em leitura cristã”. E-mail para contato: irmaomarcus@gmail.com.

transcendental.

Este artigo constará de três partes principais: o marco inicial da Estética Teológica com Hans Urs von Balthasar; o mais destacado dilatador: Bruno Forte; e algumas perspectivas atuais da Estética Teológica. Por fim, elencaremos algumas características para uma Estética teológica na atualidade, a partir do nosso contexto sociocultural.

O evento salvífico plenificado em Cristo é o lugar partir do qual se elabora qualquer Teologia cristã. Somos desafiados a contemplar uma Beleza num acontecimento intrigante para a razão humana (encarnação, morte e ressurreição). Todavia, a fé nos ajuda a compreender qual deve ser a Beleza salvadora não captada pelos sentidos.

1 OS INÍCIOS: HANS URS VON BALTHASAR

A Estética Teológica, tal como se compreende hoje, possui seu início com o teólogo suíço Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Ele iniciou uma elaboração teológica a partir do terceiro transcendental: a Beleza². Depois dele, outros desenvolveram e seguiram tal perspectiva.

A infância de Balthasar foi dedicada à música, despertando nele uma sensibilidade para as artes. Ele fez estudos de Filosofia, Literatura e Teologia, doutorando-se em Literatura com a tese defendida em 1928: “A questão escatológica na atual literatura alemã”. Foi ordenado padre jesuíta em 26 de julho de 1936. Ele permaneceu na Companhia de Jesus até 1950, quando deixa a ordem jesuíta para iniciar uma nova comunidade de leigos com a ajuda de Adrienne von Speyr, uma viúva convertida que influencia Balthasar a partir de seus escritos místicos³.

Dentre seus inúmeros escritos, Balthasar se torna reconhecido por sua trilogia teológica iniciada por uma “Estética Teológica” (*pulchrum*), seguida por uma Teodramática (*bonum*) e por uma Teo-lógica (*verum*). Balthasar não apenas constrói um monumento teológico para os pósteros, mas inaugura um método teológico que será seguido por vários. A Estética Teológica se compreende como uma percepção de Deus e como uma chave de leitura para a Teologia Sistemática.

2 “Balthasar aprova em Barth seu reconhecimento da beleza divina (Herrlichkeit I, 49-53), mas quer ir muito mais longe e ‘desenvolver’, como diz desde a primeira de Herrlichkeit, ‘a teologia cristã à luz do terceiro transcendental’, isto é, do belo”. FERNANDEZ, Irène. Beleza. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 273-277, aqui p. 276. Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *La gloire et la croix: les aspects esthétiques de la révélation*. Vol. I: apparition. Paris: Aubier, 1965, p. 16-17.

3 FISICHELLA, Rino. Balthasar. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 231-238, aqui p. 231.

Para Balthasar, não interessa uma Teologia Estética: uma Teologia dedicada aos temas da Estética convencional e que põe a Beleza como mero objeto da reflexão⁴. A proposta de Balthasar consiste numa Estética Teológica que assuma a tarefa de uma doutrina da percepção de Deus que se revela na história da salvação, e eminentemente em Cristo, centro e figura (*Gestalt*) da revelação⁵. Como Balthasar expressa:

A figura que nos aparece não é bela apenas por causa da complacência suscitada. Ela se fundamenta sobre a verdade e a bondade profundas da realidade que se mostra e se dá ela mesma, revelando-se a nós como algo inesgotavelmente precioso e fascinante. A manifestação, como revelação da profundidade, supõe para a fé dois dados inseparáveis: a presença real da profundidade, da totalidade e o retorno para a esta profundidade além da manifestação. (BALTHASAR, 1965, p. 98).

Balthasar desenvolve uma concepção de Deus como Beleza relacionando o *pulchrum* filosófico com a *kabôd* bíblica e a *doxa* joanina⁶. A glória é irradiação do ser. A Beleza é o esplendor de Deus manifestado diante de nós. Deus se autorevela livremente para o ser humano no mundo manifestando sua glória. A Teologia Fundamental tem por objeto a percepção dessa glória de Deus. Tal percepção se torna possível porque Deus mostra sua figura (*Gestalt*)⁷.

O mistério da encarnação de Deus expressa visualmente toda a forma como Deus é percebido em sua autoapresentação em Jesus Cristo. Diz Salamanca: “Em cristo, o amor trinitário assume a morte como expressão e prova para dar a conhecer seu ser-essência” (SALAMANCA, 2002, p. 492). A encarnação se constitui critério e método para falar de Deus como Beleza e proporcionar uma Estética Teológica.

Por meio da percepção de Deus em Jesus, o sujeito adquire o conhecimento e apreende a forma de Cristo e lhe corresponde por um ato de obediência de fé e abandono à ação de Deus⁸. A fé representa a reação humana à percepção da glória de Deus. O ser humano permite-se atingir pelo amor revelado em Jesus para amar com atitude confiante e expressar a fé com atos de amor pelo próximo⁹.

A contemplação extática da figura (*Gestalt*) Jesus se realiza num movimento até o fundamento do ser apresentado por Jesus. Jesus é a manifestação última do

4 Cf. BALTHASAR, 1965, p. 66-68.

5 FERNANDEZ, 2004, p. 277. “Forma” ou “figura” traduz a palavra alemã “Gestalt” que Balthasar utiliza para se referir a uma totalidade de partes e elementos concebida como tal que não se admite ser fragmentada. Cf.: SALAMANCA, Li Mizar. Encuentro entre Teologia y estética. *Theologica Xaveriana*. Bogotá, n. 52, v. 143, 2002, p. 489-502, aqui p. 493.

6 “Mais cette figure commence dès la résurrection du Seigneur, qui à son tour répand son éclat sublime (*kabôd, doxa, gloria*) sur le monde de l’Église et de toute la Grâce”. (BALTHASAR, 1965, p. 33).

7 FISICHELLA, 2004, p. 232.

8 Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *La gloire et la croix: les aspects esthétiques de la révélation*. Vol. III: Théologie. Paris: Aubier, 1975, p. 262.

9 “Numa palavra, o que é dado teologicamente é a primazia de uma *fides quae* que faz compreender a *fides qua* como ato cujo conteúdo é já, ne mesmo, rico da plenitude do mistério”. (FISICHELLA, 2004, p. 232).

Pai a partir do qual o humano experimenta o divino e o ser humano reencontra sua essência. A Beleza que arrebatava o ser humano o dispõe para a persegui-la, ou seja, a dinâmica entre fé e graça: a fé percebe e se entrega a Deus, enquanto a graça age no crente para elevá-lo sempre mais a Deus.

Desse modo, Balthasar desenvolve e apresenta uma perspectiva de Estética Teológica. A glória de Deus se manifestou toda em Jesus e nós a percebemos, pois ele nos deu a conhecer. Embora a relação com a ética apareça com maior clareza nas obras seguintes (por exemplo: Teo-dramática), já se percebe que a práxis cristã se desenvolve a partir da epifania da Glória para o ser humano tem o amor como centro. Os atos de amor manifestam a Beleza de Deus.

2 DESENVOLVIMENTO: BRUNO FORTE

Na esteira de Balthasar, outro destacado nome da Estética Teológica é o teólogo italiano Bruno Forte. O autor elabora, além de artigos e conferências, duas obras principais sobre o tema: “Porta da Beleza”¹⁰, a principal, na qual desenvolve sua reflexão sobre a Beleza e “o caminho da Beleza”¹¹, em que o autor faz abrevia e sintetiza suas ideias já apresentadas.

Na primeira obra, a reflexão de Bruno Forte se desenvolve como uma longa meditação sobre a Beleza, aproximando-se parcialmente das grandes contribuições da reflexão sobre o tema ao longo da história do pensamento filosófico-teológico: Agostinho, Santo Tomás, Kierkegaard, Dostoiévski, Evdokimov e H. U. von Balthasar. Em seguida, Bruno Forte ensaia sua própria perspectiva a partir das expressões da Beleza na música, no cinema e na poesia, enquanto epifania, canal que nos conduz à contemplação do Belo, encerrando com a mortalidade da Beleza. Ela é frágil, transgressora e vitoriosa sobre a morte, como um limiar que se abre para os horizontes da Beleza que não passa: “O Todo se oferece no fragmento. O fragmento se abre para o Todo através da porta da beleza” (FORTE, 2006, p. 173).

Na seguinte obra, Bruno Forte, seguindo Balthasar, apresenta o Belo a partir de expressões bíblicas para concluir que Jesus é a Beleza de Deus encarnada. A partir disso, seguindo Agostinho e Tomás de Aquino, ele traça um caminho da Beleza enquanto forma que culmina no mistério da cruz. Bruno forte afirma: “A ideia de Beleza que é evocada é a do contrair-se do Onipotente na fraqueza, do Infinito no finito, da glória na humildade e na vergonha da Cruz: o Belo é o amor que induz o Bem infinito a entregar-se à morte pelo bem do amado”. (FORTE, 2010, p. 45).

Para Bruno Forte, o Todo que se manifesta e se oferece no fragmento revela a

10 FORTE, Bruno. *Porta da Beleza*: por uma Estética Teológica. Aparecida: Santuário, 2006.

11 FORTE, Bruno. *O caminho da Beleza*: uma aproximação do mistério de Deus. Aparecida: Santuário, 2010.

inexorável finitude. O Belo denuncia sua própria fragilidade e ameaça e perturba o ser humano por causa da sua equiparação com a morte. Somente quem acolhe o desafio de se postar diante da Beleza crucificada experimenta, na tragicidade, a verdadeira Beleza eterna¹².

3 ALGUMAS PERSPECTIVAS ATUAIS

Há, na reflexão teológica atual, muitas tendências no âmbito da Estética Teológica com focos e métodos diversos. Estephan Van Erp destaca quatro tipos principais da Estética Teológica¹³: a Teologia da arte, a Estética Teológica-filosófica, a Estética Teológica Transcendental e a Estética Teológica em relação com a Redenção.

A Teologia da Arte se preocupa com as descrições das religiões e do Cristianismo nas obras de arte. Baseando-se nas descrições dos temas e dos interesses dos artistas, a Teologia encontra pontos em comum entre a fé e a arte apresentada. Não se trata unicamente de artes religiosas ou de artes para as religiões. Parte-se do princípio de que as artes geralmente podem ser interpretadas religiosamente, então, encontra-se pontos de relação entre a arte e a fé. Os teólogos promovem o diálogo a fim de uma Teologia a partir das obras de arte e das inspirações artísticas.

A segunda tendência de Estética Teológica, uma Estética Teológica-filosófica, desenvolve-se a partir das compreensões filosóficas de Beleza, identificada com o Transcendente. A partir desse conceito, os teólogos encontram uma relação para falar de Deus. A afinidade entre Teologia e Estética se desenvolveu, desde a antiguidade até nossos dias, a partir da assimilação que os teólogos fazem da Beleza descrita pelos filósofos. Na atualidade, Mark Taylor, expoente dessa tendência, apresenta uma análise das teorias e reflexões filosóficas sobre contemporaneidade para reformular a paisagem cultural da nossa era classificando-a como desfigurante¹⁴.

A Estética Teológica Transcendental combina uma metafísica da Beleza com a Filosofia Transcendental de Kant. O início dessa perspectiva de Estética Teológica aconteceu a partir de Hansjürgen Verweyen que dá para Estética um lugar eminente na racionalidade teológica, pois o assombro do ser humano diante da maravilha do ser precede o julgamento pelos sentidos. Atualmente, Richard Viladesau segue essa perspectiva considerando a Beleza transcendental, mas achando que a Teologia completa a compreensão do método transcendental, porque Deus é a condição absoluta e necessária para tornar possível a Beleza¹⁵.

12 Cf.: BUROCCHI, Aurea Marin. *Ética e Estética na Teologia trinitária de Bruno Forte*. Belo Horizonte: FAJE, 2011, p. 95-100.

13 ERP, Stephan Van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the foundations of Faith*. Leuven: Peeters, 2004, p. 57-68.

14 TAYLOR, Mark. *Disfiguring: Art, Architecture and Religion*. Chicago: University Press, 1992.

15 VILADESAU, Richard. *Theological Aesthetics: God in imagination, Beauty and Art*. Oxford: Oxford

Finalmente, a última perspectiva enfatiza a dimensão soteriológica da Estética Teológica, relacionando diretamente Beleza e redenção humana. Para tal aspecto de Estética Teológica, percebe-se uma Beleza além dos sentidos e que pode ser sensitivamente feia, mas que se desenvolve a partir de experiências humanas sofridas e que geram um compromisso de transformação social e engajamento político. Muitos teólogos da atualidade refletem a partir desse parâmetro¹⁶.

CONCLUSÃO

Assim, podemos elencar algumas características para uma Estética Teológica na atualidade da nossa realidade, considerando nossos contextos socioculturais e a maneira de fazer Teologia própria da América Latina.

Deus, enquanto Beleza fascinante, apresenta-se a nós no rosto do outro sofredor e nas realidades sofridas da nossa sociedade pós-moderna. Considerando a fragilidade do nosso tempo e dos seres humanos fragmentados, encontrarmos com o Todo, a Glória, o Belo, a Redenção, isto é, com a epifania de Deus que se desponta para nós surpreendentemente, causando fascínio e espanto, deslocando-nos de nós mesmos para Ele e para os outros nos quais com Ele nos encontramos. A Estética Teológica não nos paralisa diante da Beleza que se desponta, mas nos põe em marcha para realizá-la por meio de nossas vidas em nossas ações.

João Duque, teólogo português, propõe uma Estética a partir da categoria de “compaixão” desenvolvida por J. B. Metz¹⁷. A categoria da *compassio* – do sofrimento com o sofrimento do outro – abre uma temporalidade própria, pois vive da memória e da esperança, a partir de uma relação específica com o passado e com o futuro de cada sujeito concreto. Esse passado e esse futuro formam-se a partir de histórias particulares e, no caso cristão, a partir da relação dessas histórias particulares com uma história particular: a história de Jesus Cristo. Desse modo, na categoria *compassio* resplandece a interpelação e a autoridade universal do outro sofredor. Essa interpelação constitui, no fundo, um apelo a cada humano para a Estética operativa, comprometida e transformadora.

Com isso, a Estética Teológica comporta consigo mesma uma Ética. A Beleza só pode salvar a partir de uma história concreta (uma realidade) e alguém necessitado (o próximo). Outrossim, uma perspectiva teológica como tal não se confina nos

University Press, 1999.

16 Hans Küng, Nicholas Wolterstorff, Alejandro García-Rivera, Jonh Gruchy e Eberhard Jüngel. Cf: ERP, 2004, p. 64-66.

17 Cf.: DUQUE, João Manuel. A Estética na era pós-metafísica. *Communio*, Lisboa, v. XXVII, n. 3, p. 289-300, out. / dez. 2008. A categoria de compaixão encontra-se apresentada em: METZ, J. B. *Memoria passionis*: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.

bastidores acadêmicos, mas incide na realidade concreta e interpelativa que aguarda dos cristãos contemporâneos o rosto da Beleza que cada um pode encontrar.

REFERÊNCIAS

- FORTE, Bruno. *O caminho da Beleza: uma aproximação do mistério de Deus*. Aparecida: Santuário, 2010.
- FORTE, Bruno. *Porta da Beleza: por uma Estética Teológica*. Aparecida: Santuário, 2006.
- FERNADEZ, Irène. Beleza. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 273-277,
- BALTHASAR, Hans Urs von. *La gloire et la croix: les aspects esthétiques de la révélation*. Vol. I: apparition. Paris: Aubier, 1965.
- FISICHELLA, Rino. Balthasar. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 231-238.
- SALAMANCA, Li Mizar. Encuentro entre Teologia y estética. *Theologica Xaveriana*. Bogotá, n. 52, v. 143, 2002, p. 489-502.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *La gloire et la croix: les aspects esthétiques de la révélation*. Vol. III: Théologie. Paris: Aubier, 1975.
- BUROCCHI, Aurea Marin. *Ética e Estética na Teologia trinitária de Bruno Forte*. Belo Horizonte: FAJE, 2011.
- ERP, Stephan Van. *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the foundations of Faith*. Leuven: Peeters, 2004.
- TAYLOR, Mark. *Disfiguring: Art, Architecture and Religion*. Chicago: University Press, 1992.
- VILADESAU, Richard. *Theological Aesthetics: God in imagination, Beauty and Art*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- DUQUE, João Manuel. A Estética na era pós-metafísica. *Communio*, Lisboa, v. XXVII, n. 3, p. 289-300, out. / dez. 2008.
- METZ, J. B. *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007

La viuda pobre como paradigma de Siervo sufriente. Estudio bíblico-literario

María de Los Andes Valenzuela Corales ¹

RESUMO

La literatura universal, se encuentra poblada de personajes arquetípicos que comparten una condición de desamparo y marginalidad, siendo la literatura realista de la segunda mitad del siglo XIX la que constata y da cuenta de su condición. En un mismo sentido, también la Biblia presenta un sinnúmero de estos personajes, pero marcando un punto de inflexión en cuanto a su condición, pues curiosamente las bienaventuranzas nos señalan “Felices ustedes los pobres, porque de ustedes es el Reino de Dios”. Así pues, el presente estudio bíblico-literario, centrado en el arquetipo de la “viuda pobre”, pretende establecer la ficción literaria como clave interpretativa de la realidad, a la luz de la teoría literaria de la Estética de la Recepción en la vertiente de Wolfgang Iser, como metodología, con el objetivo de postular a la “viuda pobre” como un paradigma, el de Siervo sufriente, y establecer finalmente la recepción de dicho paradigma en los cuentos “El Chiflón del diablo” y “El pago” del escritor chileno Baldomero Lillo, demostrando cómo el dialogo entre cultura y Biblia representa un aporte a la comprensión de determinadas ficciones literarias como categorías antropológicas.

Palavras-chave: estética de la recepcion. Viuda pobre. Siervo sufriente. Baldomero lillo.

INTRODUCCIÓN

Al alero de los estudios religiosos actuales, se ha puesto en evidencia la multiculturalidad patente en todo tipo de manifestaciones religiosas que se constituye en estructura que organiza y atraviesa los más complejos entramados de las sociedades humanas, transformándose en objeto de interés para las Ciencias de la Religión. En dicho contexto, el estudio de la ficción y la reiteración de estructuras míticas, constituye un terreno fértil a la hora de demostrar la intrínseca relación existente entre ficción y la diversidad cultural que subyace al surgimiento de las religiones.

Así pues, de acuerdo a lo precedentemente señalado, el presente estudio bíblico-literario, pretende primero que todo establecer la ficción literaria como

¹ Licenciado en Ciencias Jurídicas por la Universidad de Talca, Chile. Candidato a Magister en Ciencias Religiosas y Filosóficas por la Universidad Católica del Maule, Chile, con la tesis “La viuda pobre como paradigma de siervo sufriente. Estudio bíblico-literario”. Ayudante de investigación del profesor Dr. César Carbullanca Núñez en la misma universidad. E-mail de contacto: marie.valenz.86@gmail.com

clave interpretativa de la realidad, a la luz de la teoría literaria de la Estética de la Recepción en la vertiente de Wolfgang Iser. Lo anterior nos permitirá a continuación postular a la “viuda pobre” como partícipe del paradigma cultural de siervo sufriente; paradigma presente con particular fuerza en el evangelio de Lucas, pues es el que posee el mayor número de pasajes en alusión a las viudas y además marca un punto de inflexión en cuanto a su condición pues viene en establecer el sufrimiento o la abyección como lugares en donde el ser humano se encuentra en comunión con Dios, evidenciando una perspectiva soteriológica en su condición. Finalmente, se desarrollará la recepción del modelo propuesto, en la obra de Baldomero Lillo, con el objetivo de probar la hipótesis de investigación propuesta, a saber, que: “La viuda pobre como paradigma de siervo sufriente constituye un modelo paradójico en cuanto a que en su condición de humillada y marginada, libera al pueblo de sus pecados”.

1.- LA ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN Y LA FICCIÓN LITERARIA DE LA VIUDA POBRE COMO CATEGORÍA ANTROPOLÓGICA.

Iser es, junto con Hans Robert Jauss, la figura más representativa de la Escuela de Constanza o de la Estética de la Recepción (SÁNCHEZ, 2005, p. 51). La teoría de Wolfgang Iser propone, a grandes rasgos, tomar en cuenta la importancia de la interacción entre el texto y el lector en la respuesta estética, no obstante considerar que el texto tiene una estructura objetiva, a pesar de que dicha estructura deba ser completada por el lector.

1.1 LA ESTRUCTURA DEL TEXTO Y EL PROCESO DE RECEPCIÓN

En este sentido, respecto a la naturaleza o estructura del texto, Iser parte de un presupuesto: que el sentido del texto no está en él como una cualidad suya, objetiva que habría que descubrir, sino que aparece cuando es leído (ISER, 1987, p. 12). Es decir, surge en el proceso de recepción, en una interacción o cooperación entre el texto y el lector (SÁNCHEZ, 2005, p. 52), pero que se da en tanto que el texto posee una determinada estructura que hace posible, requiere y motiva la intervención del lector y que gira en torno al concepto de “espacios vacíos o en blanco”. El lector, en la experiencia de su lectura, puede decir lo que el texto no ha dicho. Así pues, los espacios vacíos cumplen la función de incitar al lector a llenarlos, estimulándolo a poner en acción su imaginación, llenándolos con su actividad imaginativa y determinando así lo indeterminado. Tal actividad recibe el nombre de “concretización” (ISER, 1987, p. 149).

1.2 LA FICCIONALIZACIÓN Y DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LAS FICCIONES LITERARIAS

Ahora bien, el proceso de recepción y la concretización de los espacios vacíos, nos lleva a pronunciarnos invariablemente sobre la naturaleza de las ficciones literarias, o los procesos ficcionales mismos que se dan en el mentado trabajo de concretización.

Así pues, de acuerdo a los postulados de Iser, la reiteración de determinados procesos ficcionales, no es ingenua, si no que da cuenta de una realidad concreta, elevando la ficción literaria a “categoría antropológica” (ISER, 1990, p.1). El llamado proceso de ficcionalización propuesto por Iser, radica específicamente en que, a pesar de que sabemos que nos adentra a mundos no “reales”, podría destacarse una necesidad intrínseca o inherente al ser humano de “seguir ficcionalizando” y ello es justamente lo que Iser analiza como la dimensión antropológica de las ficciones literarias, ya que parecen reflejar al hombre en situaciones propias de su entorno real, es decir, se parecen a la realidad que encubren o duplican.

Así las cosas, en distintos periodos de la literatura universal, encontramos la figura de la mujer viuda sujeta a diversidad de procesos ficcionales. A modo de ejemplo, cabe señalar que el estatus sociopolítico de la mujer en la antigüedad, poseía un acentuado carácter marginal y de dependencia jerárquica respecto a la autoridad del varón. No parece extraño así, que ya desde la literatura antigua, se manifestara un pavor casi absoluto a la posibilidad de verse enfrentada la mujer al estado de viudez, por la consiguiente acentuación de su condición de marginada, como es posible constatar en diversos párrafos de *“Áyax”* de Sófocles o en las obras homéricas *“La Iliada”* y *“La odisea”*.

No obstante lo anterior, cabe resaltar, en forma previa a todo atisbo de modernidad, la existencia de una cierta idea de la expiación por medio de los actos de la mujer viuda pobre, presente en textos bíblicos y sagrados de otras culturas. La ofrenda de aquella mujer que nada tiene, reafirma la connotación paradigmática o arquetípica de la viuda pobre analizada, en tanto que el referido modelo ficcional de tipo paradójico, se encuentra presente en relatos que circulan en todas las civilizaciones, como por ejemplo el texto budista datado en el siglo I o II d.C. y casi idénticamente emparentado con la historia de la ofrenda de la viuda de Marcos 12, 41-44 y Lucas 21, 1-4. (HAAS, 1922, p.108), que nos lleva a sospechar la dimensión antropológica presente en la ficción de la viuda pobre y la existencia de una intencionalidad de fondo en su constante reiteración.

2.- LA VIUDA POBRE EN EL EVANGELIO DE LUCAS Y EL PARADIGMA DEL SIERVO SUFRIENTE

Así pues, como ya hemos señalado, la reiteración constante e incansable del referido motivo literario en la literatura universal, hace al menos evidenciar a priori un estatus preferente de la elaboración imaginaria en torno a la referida ficción.

Corolario de lo anterior, también la literatura bíblica es prolífica en lo que a las viudas se refiere, siendo Lucas el evangelista que repite este motivo un mayor número de veces, sumando a la tradición de Marcos, tres pasajes más sobre Jesús y mujeres viudas, de lo cual podemos sostener que la aparición de tantas viudas en dicho evangelio, no es ingenua. Lucas está inmerso en un proceso ficcional, donde ha caído en cuenta de la existencia de una condición humana que carece del estatuto de persona, pero que sujeta a constantes procesos de ficcionalización, deviene en categoría antropológica.

Ahora bien, ¿por qué entonces, es Lucas el evangelista que más subraya la “predilección” de Jesús por los pobres y en el caso de análisis, la figura femenina de la viuda pobre? Pareciera ser que la respuesta es bastante compleja, y no cabe limitarnos a señalar una supuesta “predilección” lucana por tal grupo de marginados o excluidos. La viuda pobre lucana, participa de una ficción literaria y paradigma antropológico más amplio, de tipo bíblico y cultural que llamaremos “paradigma del siervo sufriente o de la pasión del justo”, que se caracteriza fundamentalmente por la presencia de un esquema teológico paradójico (CARBULLANCA, 2014, p. 146), en el cual los beneficiarios del eschaton son los pobres, los que sufren y los que lloran y por una trasmutación total de los valores: los pobres se hacen ricos, los hambrientos se sacian, los tristes son consolados y lo último llega a ser lo primero (JEREMIAS, 1974, p. 248).

En este sentido, el referido paradigma cultural, sienta a partir del post-destierro una doctrina que expresa la idea de un justo realizando acciones soteriológicas, tal como se muestra en la historia del siervo de Yahvéh, presente en el cuarto cántico del libro de Isaías, estableciendo

Un modelo soteriológico de pensamiento, el cual constituye como sujetos políticos y éticos a personas o grupos que se les ha privado de dicho estatuto en la sociedad humana, por la violencia fratricida, por su condición heterodoxa, o marginal, por su condición de excluido moral o religioso. (CARBULLANCA, 2014, p. 147).

Y afirmando el carácter bienaventurado de estos grupos e individuos, víctimas de la violencia e injusticia.

Ahora bien, retomando la temática referente a la Ficcionalización, es preciso hacer hincapié en que el personaje del siervo –enigmático en su representación- y que se muestra en los pasajes de Isaías, tiene un ministerio que es sufriente que aparece desarrollado con mayor fuerza en el cuarto cántico y cuya recepción estética se encuentra presente en el evangelio de Lucas, quien ficcionaliza por ejemplo, los rasgos proféticos del siervo descritos en Is 61,1 en el pasaje de Lc 4,18, mismo texto que se repite en Lc 7,27, dando evidencia del paradigma de inversión o modelo paradójal descrito y del cual el texto de Lucas 7:11-17 “*Jesús resucita al hijo de la viuda de Naín*”, entre otros, permite ejemplificar a la viuda pobre prefigurada como el siervo sufriente del referido paradigma.

3.- LA RECEPCIÓN ESTÉTICA EN LA OBRA DE BALDOMERO LILLO DE LA VIUDA POBRE COMO PARADIGMA DE SIERVO SUFRIENTE.

La teoría del acto de leer y su consiguiente efecto estético, nos permite pensar y postular la recepción de la Biblia de una forma diversa: el texto bíblico en el proceso de reinterpretación de la cultura (NOGUEIRA, 2012, p.24). En este apartado, se establecerá la recepción del paradigma propuesto, en los cuentos mineros de Baldomero Lillo, -específicamente “*El Chiflón del diablo*” y “*El pago*”- escritor chileno, considerado un maestro del realismo social y quien publicara su obra en los albores del siglo XX, profundamente inspirado por las experiencias acumuladas en las minas de carbón de Lota, mismas experiencias que le permitieron escribir una de sus obras más famosas “*Sub terra*”, en donde retrata la desoladora vida de los mineros del carbón.

En este sentido, en el desarrollo de procesos ficcionales de concretización, se puede sostener que los mentados cuentos de Lillo, presentan una serie de elementos comunes o mitemas, constatables en el paradigma, los cuales serán brevemente enunciados. Así las cosas, ambos cuentos ficcionalizan en torno a la figura de la mujer viuda pobre, acompañándola de otros mitemas comunes como son la muerte de hijo varón, la queja y la ofrenda de la viuda y su efecto soteriológico. De esta forma, al igual que la viuda bíblica, las viudas de Lillo, figuran, junto con los huérfanos, entre los más pobres de la sociedad o los más pobres entre los pobres, estando inmersas en una atmosfera construida sobre el mito de un reino de muerte, el de los llamados “condenados de la tierra”, en que el trabajo del minero está hecho por prisioneros sujetos al orden material y social que los esclaviza (CONCHA, 2008, p. 61) y en el cual las mujeres están silenciosamente introducidas, con sus sufrimientos de madres, hijas o viudas.

No obstante lo anterior, en forma paradójal el proceso de deshumanización

que detalladamente nos relata Lillo en su obra, halla su contrapartida en el proceso humanizador al que recurre en términos de los protagonistas de sus cuentos (SPICER-ESCALANTE, 2001. p. 78) en este caso, particularmente la figura de la viuda, cuyas meditaciones inarticuladas le permiten a Lillo pensar “en voz alta” y expresar el fundamento básico de un ideario contradiscursivo: El discurso organizador liberal basado en el sistema capitalista que se utilizó para fundar la nación chilena moderna también produce la desigualdad innata que divide y destroza esa misma nación. (SPICER-ESCALANTE, 2001. p. 78).

CONCLUSIÓN

Así pues, y en definitiva, el actuar de la viuda de Lillo, lleva implícita una dimensión soteriológica, que en sus sufrimientos cotidianos entrega salvación a su pueblo, pero además, posee *tácitamente envuelta una dimensión de conciencia política, que la lleva a la praxis cotidiana de la caridad y la queja, creando en su dimensión de pobreza, una conciencia de asistencia mutua y solidaridad que se opone al ideario de producción deshumanizador del sistema económico que los oprime.*

En el estudio de la recepción del modelo literario señalado y en el entendido de que a la luz de la estética de la recepción, la ficción literaria de “viuda pobre” constituye una categoría antropológica que nos permite comprender elementos fundamentales de la realidad de esta mujer, se pretende enfatizar la posibilidad de encontrar la comunión con Dios en las miserias y tribulaciones del justo que sufre. Se evidencia asimismo la recepción bíblica en un texto de la cultura, pues Lillo en sus cuentos, postula una suerte de “salvación” desde el mundo de los pobres y marginados, dando cuenta del modelo propuesto, paradójico, en tanto que Dios escoge a un excluido social como protagonista de la salvación, ayudando a desenmascarar el dogma de que un pueblo de pobres puede recibir y no dar” (SOBRINO, 2006, p.5) pues ya en Isaías 42,6; y 49,6 se dice del siervo que es “luz de las naciones”.

REFERENCIAS

Libros:

HAAS, Hans. “*Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka*”. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922.

ISER, Wolfgang. “*El acto de leer. Teoría del efecto estético*”. Madrid: Taurus, 1987.

JEREMÍAS, Joachim. “*Teología del Nuevo Testamento*”. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

LILLO, Baldomero. *"Obra Completas, edición crítica"*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008.

Artículos:

NOGUEIRA, Paulo. *"Hermenêutica da Recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo"*. Estudos de Religião, Sao Paulo, N° 42, páginas 15-32, 2012.

SPICER-ESCALANTE, J. P. *"El Chiflón del Diablo" de Baldomero Lillo, alegoría de la nación chilena moderna*. Anales de literatura chilena, Michigan, N° 2, páginas 65-80, diciembre 2001.

Documentos Electrónicos:

CARBULLANCA, César. *"Los mártires olvidados. Un estudio de los imaginarios del martirio en la fuente de los dichos"*. Disponible en: <http://www.scielo.cl/pdf/veritas/n31/art07.pdf> [visitado 10.Ene.2015].

CONCHA, Jaime. *"Lillo y los condenados de la tierra"*. Disponible en: http://ediciones.uahurtado.cl/wp-content/files_mf/1419278851BaldomeroLillo.pdf [visitado 15.Mar.2015].

ISER, Wolfgang. *"Ficcionalización: la dimensión antropológica de las ficciones literarias"*. Disponible en: http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_sub_simple2/0.1257,PRID%253D14079%2526SCID%253D14081%2526SID%253D499,00.html [visitado 10.Mar.2015].

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. *"Tercera conferencia: La Estética de la Recepción; La estructura apelativa del texto; Ideas fundamentales de la Estética de la Recepción"*. Disponible en: <http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/handle/10391/1844> [visitado 10.ago.2015].

SOBRINO, Jon. *"El pueblo crucificado" y "la civilización de la pobreza"*. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/El%20pueblo-crusificado-y-la-civilizacion-de-la-pobreza-el-hacerse-cargo-de-la-realidad-de-Ellacuria.pdf> [visitado 10.Mar.2015].

Niilismo hilstiano na obra *com meus olhos de cão*

Marco Antonio de Lara¹

RESUMO

Através do presente trabalho pretendemos elencar os possíveis momentos de uma concepção niilista de mundo na novela Com meus olhos de cão (1986) da autora brasileira Hilda Hilst. Por meio da devida revisão bibliográfica, utilizaremos do método indutivo, para ulteriormente efetivarmos uma análise de texto na narrativa da escritora com a intenção de expor os ecos de uma concepção de mundo niilista e a busca por uma metafísica que se frustra, passivamente conciliada à um momento histórico refletidos na obra da artista como uma perspectiva do estado da arte do homem pós-moderno.

Palavras-chave: Niilismo; Hilda Hilst; conjunção; busca.

“DEUS? Uma superfície de gelo ancorada no riso” Hilda Hilst.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo elencar os momentos de uma concepção de mundo niilista na obra *Com Meus Olhos de Cão* (1986) da autora Hilda Hilst (1930-2004): poetisa, contista, romancista, cronista e dramaturga brasileira.

Será que a literatura e a filosofia podem ser parceiras na construção do conhecimento, fornecendo diversificadas ferramentas no campo hermenêutico para melhor a estruturação e compreensão de um problema? Qual a necessidade de se introjetar uma análise filosófica em uma obra literária?

Podemos apontar, de maneira primária, que para compreender essa dualidade temos: “uma relação de complementação recíproca entre a filosofia e a literatura; uma ilustração de temas filosóficos por via da criação ficcional e a necessidade de encontrar uma expressão para uma nova configuração e tratamento da temática filosófica” (FRANKLIN, 2004, p. 11).

Assim, a literatura muitas vezes pode calhar como exemplificação aos

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Minas, bolsista pela CAPES. E-mail: laralogos@gmail.com.

problemas recorrentes ao universo filosófico, o qual por natureza é abstrato por se encontrar nos domínios da pura razão ou da conceitualidade. A literatura vem matizar com as cores vivas do mundo o núcleo duro em preto e branco e hermético da *logocidade* na filosofia.

2- DESENVOLVIMENTO.

2-1 NIILISMO EM HILDA HILST.

Por *concepção de mundo*, compreendemos a estrutura linguística que tem por pretensão solucionar o enigma da vida pelos véis das “mundividências”, ou as diferentes visões de mundo, que encontra-se presente em nosso saber em formas inumeráveis, apresentando por vezes os mesmos traços comuns, como aclara Dilthey: “Esta consiste sempre numa conexão em que, sobre a base de uma imagem cósmica, se decidem as questões acerca do significado e do sentido da vida e daí se deduzem o ideal, o sumo bem, os princípios supremos da conduta e vida.” (DILTHEY, 1992, p. 116).

O contexto histórico e filosófico contemporâneo é de transição e crise², se comparado com uma suposta segurança de outrora, onde existia teoricamente as bases de um modelo metafísico que amparava um *ethos* decorado por nobres virtudes em consonância com um *telos* transcendente. Nosso atual momento é o de incertezas e colapso de paradigmas, sua condição é semelhante a de “um andarilho que há muito caminha numa área congelada e, de repente, com o degelo, se vê surpreendido pelo chão que começa a se partir em mil pedaços.” (VOLPI, 1999, p. 7).

Por meio de tal diagnóstico os filósofos nomearam tal momento histórico de niilismo, emergindo como um dos elementos que marcam o fim da Modernidade, o qual, por definição e utilização neste texto compreendemos como a “eliminação de todo o tipo de pergunta radical em torno do sentido da existência e da vida, que primeiro se formulou segundo definidos parâmetros intelectuais no terreno da teologia. O triunfo definitivo do niilismo metafísico e ético assinalaria então o fim da modernidade.” (VAZ, 2002, p. 31).

Após as devidas definições teóricas sobre o que seja concepção de mundo e como o niilismo se encaixa neste contexto em particular, vamos passar agora a analisar a influência de tal advento na obra literária hilstiana.

2 De acordo com o teólogo suíço Hans Küng: “A crise da potência dirigente do Ocidente é a *crise moral* do mundo ocidental como tal, também da *Europa*: destruição de toda e qualquer tradição, de um sentido de vida mais abrangente, de padrões éticos imprescindíveis, e a falta de novos objetivos, junto com os prejuízos físicos daí decorrentes.” (KÜNG, 2001, p. 24).

2.1.1 ESTRUTURAÇÃO E CRONOLOGIA

Alguns estudiosos consideram como uma “irônica estratégia de rejuvenescimento da poesia, e sobre o sucesso mercadológico do primeiro livro popularmente ‘apetitoso.’” (FERRERA, 2003, p. 116) numa articulação e rendição as tiranias do mercado de consumo. Enquanto para outros revela um cansaço e proposital mudança de gênero ou mesmo um motivo estético inaudito.

É verdade que alguns livros de poesia também abordam a pornografia como *Do desejo* (1992) e *Bufólicas* (1992), mas trata-se de uma poesia tardia, num momento no qual ela queria se despedir da “literatura séria” [...]. Mas, seja qual for a fase de sua literatura, o valor artístico de seus textos prevalece em todas elas devido a sua preocupação em inaugurar um tom literário, uma voz que em vez da perfeição, da clareza e da solidez preferisse a obscuridade, a insatisfação, o incômodo, o fracasso. Até mesmo os textos porno-eróticos revelam um motivo estético: o do fracasso. (ARAÚJO, 2009, p. 18-19).

Seja qual for o motivo de transição de Hilst, chega-se a existir um consenso de que sua motivação foi o desejo de acolhimento por um público maior: “As pessoas me davam aqueles exemplos do Van Gogh, do Kafka, artistas desesperados que não conseguiam ser reconhecidos. Eu não queria aquilo para mim.” (HILST apud FERREIRA, 2003, p. 115).

Atenta-se há uma preocupação nos textos da escritora paulista por uma relação com o transcendente e o Metafísico, uma busca incessante de constante inquietação, levando seus personagens à beira da insanidade ou total frustração, a qual tinha muitas vezes como instrumento condutor a narrativa depravada:

Leitora de biografias de santas, como Santa Tereza d’Ávila e Sórora Juana Inés de la Cruz, H. Hilst compreendia muito bem que a busca do sublime não significa a renúncia do corpo. Mesmo na literatura erótica, a autora insiste no sublime, na busca em esboçar uma idéia da essência divina. Para Hilst, o erótico possui íntima relação com a santidade. (ARAÚJO, 2009, p. 17-18).

Essa tensão entre um indagar e decepcionar, uma constante entre o alçar voo e queda, entre o homem clássico que busca pelas respostas e o espatifar consequente do homem moderno – e especialmente do século XX – e seu fracasso por encontrar respostas.

Nelly Novaes Coelho, no ensaio “Da poesia”, ressalta dois Eus em sua poesia: um Eu de natureza física e outro de natureza metafísica. A estudiosa ressalta ainda o fato de sua poesia estabelecer uma ponte entre o homem do século XX, filho da técnica, e o homem natural, consciente de ser terra e partícula do universo (ARAÚJO, 2009, p. 15).

São esses momentos de busca e fracasso, da junção do homem clássico com o homem do século XX, do indagar metafísico e o encontro com a decadência niilista, que vamos agora elencar na obra *Com meus olhos de cão*.

2.1.2 COM MEUS OLHOS DE CÃO: A BUSCA INTERDITADA.

A novela *Com meus olhos de cão* (1986), encontra-se em uma fase de transição³ entre os dois principais momentos da autora. Sem a formalidade da primeira fase e nem a explicitação porno-erótica da segunda, entre o confronto de sua metafísica do puro e do imaterial com o reino do perecível e do contingente que constitui a vida de todos nós, o que resultaria numa notável amplificação de seu sentido de transcendência (MORAES, 1999), estabelece-se o perfeito ponto de equilíbrio para se projetar o niilismo como concepção de mundo vigente ao homem ocidental do século XX.

Os personagens hilstianos, na obra *Com Meus Olhos de Cão*, apresentam os traços de um niilismo heroico⁴, por apesar de se inserirem em um mundo caótico e em ruínas, tentam um esforço, uma busca por se imortalizarem e por respostas, por um desvelamento esperançoso do ser e de um fazer-se atemporal em meio a todas as temporariedades impostas que quase sempre terminam em hiatos frustrados e vazios deparados com a realidade fenomênica que se impõe.

O protagonista Amós Kéres é um matemático bem-sucedido de 48 anos, casado com Amanda, com quem tem um filho, mas que estava insatisfeito com o procedimento e o rumo em que as coisas estavam tomando em sua vida íntima e pessoal:

3 De acordo com Reginaldo de Oliveira, sobre a novela *Com meus olhos de cão*: “Essa motivação melhor se sustenta amparando-se na apresentação da novela por Alcir Pécora à última edição, em 2006. Segundo ele, publicada entre *A obscena senhora D* e *O caderno rosa de Lori Lamby*, ocupa esse lugar fronteiro entre a literatura ‘séria’ e a obscena. No entanto, a este argumento acrescenta outro: a novela acena para, no seu dizer, o coroamento das questões da escrita austera na apelação aos motivos baixos da condição humana; acena e prepara, portanto, para a emergência do grotesco, em 1990. Acredita o teórico, ainda, que isto depõe contra a intenção de considerar menor esta segunda fase da autora e o incômodo em vislumbrar o obsceno, e neste o grotesco, como continuidade de uma produção exaustivamente marcada pela busca do divino”. (SILVA, 2008, p. 9).

4 Por *niilismo heroico* a pesquisadora Rosanne Bezerra de Araújo entende como a atitude corajosa dos personagens, mesmo mergulhados em profundas águas niilistas, de tentar a ousadia de colocar a cabeça para fora e tentar respirar, como explica: “Essa escrita que denuncia um mundo em ruínas, um mundo sem Deus, prestes a adentrar o nada, mas que mesmo assim aposta na vida, é encontrada também na obra hilstiana. Amparada no niilismo heróico, a obra *Fluxo-floema* traz protagonistas que insistem em ultrapassar a atmosfera pessimista na qual estão inseridos. Os protagonistas tentam resistir o tempo todo como se o espaço de sua interioridade fosse inviolável. É através da reflexão e da autocrítica que o sujeito encontra a sua única possibilidade de se libertar. Na subjetividade do sujeito encontra-se a possível resistência frente a um mundo viril e desumano”. (2009, p. 225).

O menino começa a chorar. Eu digo dá logo isso. Amanda: coisa nenhuma, faz o problema sozinho e quer saber? Tá na hora de deitar. O menino continua chorando. Que engodo tudo isso de filhos e casamento, penso um tiro no peito e a outra fica aí galopando eternamente com sua camisola verde clarinho... (HILST, 2006, p. 22)

Outro traço da personalidade de Amós, o qual indica uma busca por explicações, por respostas, por *causas*, é sua atitude introspectiva diante das finitudes do mundo e seu regozijo na abstração e refúgio no universo matemático: “Olhava números fórmulas equações teoremas e aquilo era um gozo, um gelado fogo, uma vírgula-dorso por onde eu sozinho podia ir caminhando sem fala-ruptura dos outros...” (HILST, 2006, p. 24).

Disso transcorre a autonominação de Amós como um “*animal cavando infinitamente um fosso*”, onde, por meio de tal metáfora, podemos inferir a condição humana de existência – ao menos de um projeto ou concepção de mundo em particular – a qual consiste na atividade de buscar, cavar, inquirir sobre a Verdade ou *qual é* o fundamento de toda a realidade. Amalgamando a inquietação ardente pelo infinito diante de sua paradoxal perplexidade com o finito: “E aqueles corpinhos como podiam mover-se? que sopro sobre aqueles corpinhos? O que era isso que fazia com que elas andassem, escolhessem as folhas, soubessem roteiros, escaninhos?” (HILST, 2006, p. 28).

O comportamento de Amós reflete uma tomada de consciência, que já vinha se desenvolvendo na obra da autora, de uma metafísica pura, agora para uma *nostalgia* pelo Deus indizível e posterior bufonaria ou narrativa grotesca, sendo analisada da seguinte forma:

Assim, a virada para o grotesco, na forma que a nostalgia imprime, impregna-se de um niilismo que se constitui no esforço de encontrar Deus numa época que insiste em construir barreiras entre o homem e o divino. Trata-se, seguindo o diagnóstico de Friedrich Nietzsche para a modernidade, de uma escrita destinada a uma época que pôs em execução pelo pensamento e a ação, a morte de Deus como dado da realidade e da vida social. Podendo-se também aferir que a ficção inicial tem o propósito de dar conta da existência em face da quebra dos valores, no caso, do valor considerado supremo, de toda idéia de transcendência. (SILVA, 2008, p. 77).

Dessa forma, o que menos se espera desenrolar no texto proveniente de tais inquietações é um processo de ascese mística ou auto iluminação desembocando no inefável ou suprassensível. Ao contrário, o alinhamento de Hilda com seu tempo, torna-a figura passiva dos seus dias em meio ao niilismo.

[...] depois daquilo de significado incomensurável só duas opções: viver a vida num patético indecente tresudar obscenidade (...). Encher a cara a

cada noite, e vicioso, babante, sacudir o pau vezenquando para as amigas de Amanda, (...). A segunda opção: largar a casa Amanda filho universidade. Ter nada.” (HILST, 2006, p. 36).

Tudo que era permeado pelo sólido bom senso começa a se desfragmentar e espalhar-se como calotas de gelo num frio oceano ártico, devido ao fato de seu elemento aglutinante, o pivô de sustentação – o sentido – ter sido retirado, as demais coisas tornam-se flutuantes e dispersas aceitando a individualização como recurso de sobra: “E é somente isto que tenho: eu e mais eu. Entendo nada. Meus nada, meus vômitos, existir e nada compreender. ter existido e ter suspeitado de uma iridescência, um sol além de todos os eus. Além de todos os tu.” (HILST, 2006, p. 48).

Neste fluxo, o livro transcorre até se aproximar de seu desfecho no “outro lado do espelho” – uma espécie de visita surreal à consciência do personagem –, num niilismo brutal, exasperado e torpe. Desesperado por procurar e suspeitar de algo que não é mais acessível. O início de um “desesperado testemunho de uma civilização em agonia, a civilização do Cristianismo e que acabou se esgotando” (COELHO, 1989, p. 137). Paralelo com uma incessante busca, sendo essa uma das principais marcas da atitude do personagem hilstiano para essa fase, personagens estes que carregam em sua expressão máxima a estigma de ser humano:

Por mais difícil e contraditório que seja o real, o personagem mantém a sua liberdade interna: em “Fluxo”, o personagem acredita na persistência da idéia, na liberdade de pensamento: “Pode-se viver sem a idéia? Não”; em “Osmo”, o protagonista, mesmo preso ao jogo de sua mente, tenta alcançar a liberdade, ainda que seja através de seus atos criminosos; em “Lázaro”, o personagem continua crendo em Jesus em meio a um mundo cético; em “O unicórnio”, o personagem morre acreditando no amor; e, no último conto, “Floema”, o personagem insiste em obter respostas sobre a existência divina. Todos esses contos, apesar de imersos numa atmosfera niilista, trazem personagens que se sobressaem por retratarem sentimentos humanos como a angústia, a liberdade, o amor e a fé em algo maior. (ARAÚJO, 2009, p. 224-225).

Dessa forma temos a busca como principal símbolo narrativo nos textos dessa fase de transição nos escritos:

Na primeira, a seriedade se alça na crença na possibilidade desse encontro, uma confiança na palavra como médium realizador; na outra, o malogro evidencia-se numa linguagem que traduz muito mais o desencontro, embora a busca mantenha-se no horizonte das expectativas do homem; com a última, parece enfim encontrar a pretensa busca, mas não pelo apego crédulo do sucesso da empreitada, mas pelo riso, pela zombaria daquilo que, para a autora e para cada um que neste mundo existe, constitui fuga: a busca por um sentido que decifre o estar no mundo. (SILVA, 2008, p. 78).

Busca essa que é amalgamada e esmagada por um arrasador niilismo e sentimento de fracasso de seus personagens:

A loucura da Busca, essa feita de círculos concêntricos e nunca chegando ao centro, a ilusão encarnada ofuscante de encontrar e compreender. A loucura da recusa, de um dizer tudo bem, estamos aqui e isto não basta, recusamo-nos a compreender... (HILST, 2006, p. 50).

No acompanhamento de tais citações se faz a junção entre uma obra literária que vem ressoar o espírito de sua época, neste caso o niilismo, e uma teoria forjada com fins de descrevê-la com as mesmas pretensões por ângulos dialógicos através da prática ficcional de um e da especulação racional de outro.

CONCLUSÃO

Por meio de um dos textos transitórios a chegada da 2ª fase da autora, *Com meus olhos de cão*, fase essa em que a autora se desprende e despede da assim chamada “literatura séria” e opta por uma revolução em termos de narrativa e temas, onde do clássico, do poema latino e suas tradicionais estruturas, migra-se para um estilo pós-moderno, seu despojar técnico e experimentalismos. Nesses textos encontramos um “niilismo heroico” que tenta romper com a passividade e encontrar respostas numa tentativa que só alcança o fracasso, num solitário insucesso.

Na epígrafe de *O caderno rosa de Lory Lambi* (1990), um dos livros que inaugura a entrada de Hilst em suas novas “brincadeiras”⁵, encontra-se a seguinte citação do irlandês Oscar Wilde: “Todos nós estamos na sarjeta, mas alguns de nós olham para as estrelas”, e abaixo, num estatelador contraste, temos a personagem central do livro dizendo: “E quem olha se fode”. Tal proferir é um bom exemplo de um posicionamento niilista nos textos de Hilda Hilst já em sua fase porno-erótica onde está exploraria a busca pelo transcendente como fio condutor⁶ o qual refletiria a condição humana histórico-cultural em toda sua obra em diversas fases.

5 Eliane Robert Moraes, na orelha do livro *O Caderno...* (HILST, 1990), arrisca sobre as novas incursões de Hilda como a possibilidade de “Fracassar” significa, neste caso, a possibilidade de arriscar outras formas de dizer literário. Supõe liberdade – e também coragem – de excursionar por regiões ainda não devassadas pelo gênio criador do artista, correr o risco do desconhecido. Em outras palavras: fracassar significa transgredir, moto perpétuo de Bataille. Ou, ainda, como a própria autora sugere, propondo a ato de escrever como atividade lúdica: brincar”.

6 Reginaldo Silva defende uma linearidade centrada no tema da busca pela autora da seguinte maneira: “No entanto, se se segue esta divisão, parte da ficção constitui-se ainda séria. No grotesco de textos como Fluxo-Floema, acentua-se ainda um tom de tensa preocupação com a existência humana, num desfalecer escatológico. [...] Assim, das três fases elencadas – a literatura ‘séria’, o grotesco fantástico e terrífico e a bufonaria – há a idéia de salvação pelo encontro com a transcendência. Na primeira, a seriedade se alça na crença na possibilidade desse encontro, uma confiança na palavra como médium realizador; na outra, o malogro evidencia-se numa linguagem que traduz muito mais o desencontro, embora a busca mantenha-se no horizonte das expectativas do homem; com a última, parece enfim encontrar a pretensa busca, mas não pelo apego crédulo do sucesso da empreitada, mas pelo riso, pela zombaria daquilo que, para a autora e para cada um que neste mundo existe, constitui fuga: a busca por um sentido que decifre o estar no mundo”. (SILVA, 2008, p. 78).

Portanto, concluímos que a filosofia em intercâmbio com a literatura, em nosso caso a fictícia, pode nos levar do rigor e precisão sistemáticas – característico da abstração racional – ao livre e lúdico universo da literatura, concedendo ao leitor novas janelas hermenêuticas e simbólicas de um mesmo objeto em questão. A tentativa da literatura se embrenhar no universo filosófico, sucede-se da transposição e matização dos conceitos dispostos em seus íngremes ares rarefeitos nas cordilheiras do pensamento para a realidade lúdica e prosaica, tornando-se mais acessível e digerível, encontrando assim dois lados complementares deste complexo ser chamado *humano* em sua excitante produção.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, R. B. **Nihilismo heróico em Samuel Beckett e Hilda Hilst: Fim e recomeço da narrativa.** 278 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Campina Grande, Departamento de Pós-Graduação em Letras, Campina Grande, 2009.
- COELHO, Nelly Novaes (et. al.). **Um diálogo com Hilda Hilst.** In: *Feminino singular*. São Paulo: GRO, 1989.
- DILTHEY, W. **Teoria das concepções do mundo.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: 70, 1992.
- FERREIRA, Ermelinda. Da poesia erudita a narrativa pornográfica: sobre a incursão de Hilda Hilst no pós-modernismo. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, Brasília, nº 21, p. 113-127, jan./jun. 2003.
- FRANKLIN, Leopoldo e Silva. *Ética e literatura em Sartre.* Ensaios Introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004.
- HILST, Hilda. **Com os meus olhos de cão.** São Paulo: Globo, 2006.
- HILST, Hilda. **O caderno rosa de Lory Lambi.** São Paulo: Massao Ohno, 1990.
- MORAES, Eliane Robert. **Da medida estilhaçada.** In: *Caderno de Literatura Brasileira*, nº 8, 1999, p. 117.
- SILVA, R. O. **Uma superfície de gelo ancorada no riso: recepção e fluxo do**

grotesco, em Hilda Hilst. 221 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Paraíba, Departamento de Pós-Graduação em Letras, João Pessoa, 2008.

VAZ, H. C. L. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

VOLPI, Franco. **O Niilismo**. São Paulo: Loyola, 1999.

O conceito de iconicidade do sentido em Paul Ricoeur: a importância prática das imagens poéticas e da linguagem metafórica na reconstrução e redescrição da realidade.

Lílian Franciene de Oliveira¹

RESUMO

O presente artigo tem a intenção de apresentar o sentido de linguagem metafórica e imagem poética assim como as entende Paul Ricoeur, a saber, como “superação” da retórica e da linguagem conceitual na transmissão mesma de determinadas noções, da verdade própria. Por ser o significado dado por elas irredutível a padrões puramente sintáticos, para Ricoeur, é fundamental entender como poética e metáfora, além de tipos de linguagens fundamentais na tradição religiosa, se aproximam mais da “comunicação” da verdade, um pressuposto hermenêutico, contida no discurso ou texto, através do conceito de “iconicidade de sentido”. Segundo Ricoeur a metáfora, pelo distanciamento causado no confronto com a realidade que ela revela escondendo, e assim, por sua capacidade de redescrição da realidade, é um tipo privilegiado de relação entre significação, significado e sentido que está além de um fenômeno fundamentado puramente em uma relação de analogia. Aqui se propõe analisar as premissas ricoeurianas sobre a metáfora e a linguagem poética, assim como buscar compreender em que sentido, em Ricoeur, pode-se afirmar a possibilidade de uma linguagem muitas vezes considerada não objetiva ser a superação necessária, não na forma de anulação, mas de completude essencial, da análise técnica, em uma abordagem crítica, hermenêutica da compreensão.

Palavras-chave: Distanciamento. Iconicidade. Metáfora. Poética. Hermenêutica

INTRODUÇÃO

Ao adentrar o universo da compreensão a filosofia vem levantar questões fundamentais como: o que é compreender e, conseqüentemente, o que pode ser compreendido. Desde o cogito cartesiano da consciência imediata ao idealismo transcendental e a concepção em Kant dos limites da razão, a compreensão como ação sofreu um abalo sísmico² e, contudo, o estabelecimento, aparentemente, definitivo de que a razão, até mesmo por ser capaz de reconhecer seus limites, é o fundamento

1 Mestranda no curso de Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora
Email; lilianfranciene@gmail.com

2 Para um aprofundamento no assunto ver MENEGAT, Marildo. *A crise da modernidade e a barbárie*. *PHYSIS: Revista Saúde Coletiva*, v. 10, n. 1, p. 197 – 216, 2000.

de toda possibilidade de compreensão apresentava-se como questão irreduzível. No entanto, com o advento da modernidade, o imediatismo da consciência em Descartes, assim como, os limites da razão estabelecidos por Kant defrontaram-se com uma nova concepção que se mostrou essencial aos variados métodos de análise e compreensão que o homem tem de si mesmo e do mundo. Essa nova concepção, a saber, foi o irracionalismo.

Para Paul Ricoeur foi com o advento da obra de Friedrich Schleiermacher que ocorre o início de um novo modo de estudo dos textos, antes divididos em estudos filológicos e de exegese, mas é na tentativa de subordinar essas práticas de compreensão dos textos a uma problemática geral do compreender que a hermenêutica se torna moderna. Muito influenciado pela fenomenologia husserliana, Ricoeur percebe a partir da filosofia de Heidegger uma nova questão fundamental à hermenêutica: qual é o modo de ser desse ser que só existe compreendendo³. Com Hans-George Gadamer a hermenêutica dialoga com as ciências do espírito, porém, segundo Ricoeur, Gadamer não conseguiu unir de fato os horizontes da *pertença* e da *distância*⁴, e atribui a possibilidade de tal fato ser uma consequência do que podemos chamar de uma *eficiência história*, difundida, em relação à hermenêutica, nas considerações de Dilthey. Na tentativa de ultrapassar tal antinomia, Ricoeur estabelece uma teoria do texto, em outras palavras, uma ontologia do texto e uma epistemologia da interpretação.

O presente texto pretende estabelecer uma questão fundamental à hermenêutica, tanto filosófica quanto bíblica, demonstrada por Paul Ricoeur, referente à relação dialética entre apropriação e distanciamento como característica típica da escrita, e, para tanto, apresentar o debate estabelecido pelo mesmo autor acerca do conceito de interpretação mantido pela hermenêutica romântica e a relação entre subjetividade e escrita/temporalidade no ato de compreender e interpretar o discurso, através de sua concepção de distanciamento, linguagem metafórica e relação entre discurso e sentido.

1. HERMENÊUTICA RICOEURIANA

A hermenêutica de Ricoeur, segundo Japiassu (*apud* RICOEUR, 1990),

trata-se de um pensamento que se propõe a adotar um método reflexivo capaz de romper todo e qualquer pacto com o idealismo. De forma alguma pretende negar sua relação com o vivido. Pelo contrário, tem em vista o esclarecimento, mediante conceitos, da existência. Esclarecer a existência é elucidar seu sentido. Por isso, o problema próprio de Ricoeur é o da *hermenêutica*, vale dizer, o da extração e interpretação do sentido.

3 Pode-se perceber de imediato uma grande influência da obra de Heidegger na filosofia de Paul Ricoeur. A questão do *Dasein*, do ser-aí, e o sentido de habitar o mundo em Heidegger são fundamentais à hermenêutica ricoeuriana, como veremos mais adiante.

4 Para compreender melhor, ver GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método V.1*. Coleção Pensamento Humano. Ed. Vozes. Rio de Janeiro, 2008.

(JAPIASSU, 1990 *apud* RICOEUR, 1990, p4).

Como toda a modernidade se tornou interpretação, a grande preocupação do Ricoeur, mais que a mentira, era a *ilusão*. Cito Japiassu (*apud* RICOEUR, 1990),

Toda crise atual da linguagem pode ser resumida na oscilação entre desmistificação e restauração de sentido. E o projeto de Ricoeur não é outro senão o de redescobrir a autenticidade do sentido graças a um esforço vigoroso de desmistificação. [...] O método usado por Ricoeur é o fenomenológico, tentando compreender o que descreve, para descobrir seu sentido. (JAPIASSU, 1990 *apud* RICOEUR, 1990, p.5).

Colocando em questão os temas religiosos da falta e da transcendência, Ricoeur tenta suspender o juízo da falta original e demonstra sua eidética da vontade, que supõe a suspensão da consideração sobre os dogmas religiosos do pecado original e das relações do homem com Deus. Não é que Ricoeur desconsidere a tradição. Muito pelo contrário, ele eleva a tradição a sua posição intencional, em essência. A história é construída pelos homens que dela e nela se constroem a si mesmos. Essa relação entre subjetividade e objetividade é em Ricoeur claramente dialética. Não há superposições e é, exatamente, com o intuito de esclarecer a natureza dialética dessa relação que Ricoeur suspende os dogmas na análise dos textos.

Realmente, não podemos interpretar *ex nihilo*, como se fôssemos uma tela em branco preparada para e capaz de absorver todo o sentido da coisa dada. Ricoeur levanta essa questão como no nível de um preconceito, mas não no sentido moderno, pejorativo, o que acabou por nos impor uma diferenciação entre preconceito e pré-conceito. De qualquer maneira, Ricoeur assume mesmo a noção pós-moderna de preconceito quando pensa na suspensão de dogmas na interpretação. Assim, é necessário restituir o poder criativo da vontade humana em seus componentes, a saber, o projeto, a execução e o consentimento. “Pois querer é, sempre, projetar um mundo, apesar ou contra os obstáculos”. (JAPIASSU, 1990 *apud* RICOEUR, 1990, p.5).

No entanto, isso não quer dizer que o homem cria o real. Ricoeur reafirma a fenomenologia husserliana assumindo que, no plano do conhecer, a primeira característica do objeto é a de *aparecer*, é claro, a uma consciência capaz de percebê-lo. A presença do objeto é sua característica principal. É essa presença que pode ser percebida de vários pontos de vista. Mas é apenas no âmbito da linguagem que podemos perceber coisas que não estão ali, que aparecem em sua ausência. É nesse sentido que a palavra transcende todos os pontos de vista. Como nos fala Japiassu, (1990),

A realidade não se reduz ao que pode ser visto. Identifica-se, também, ao que pode ser dito. Há uma síntese do visto e do dito numa filosofia

do discurso, mas que só se aplica à ordem das coisas. (...) O que importa, no final das contas é que o homem não se contente com sua linguagem primária para exprimir toda a sua experiência. Ele precisa chegar a uma interpretação criadora de sentido, a essa atitude filosófica do compreender. (JAPIASSU, 1990 *apud* RICOEUR, 1990, p.6).

Ricoeur afirma que o modo do Ser se dá ao homem é através de sequências simbólicas, sendo toda existência, como relação ao ser, já uma hermenêutica.⁵ E é a linguagem interpretativa, a linguagem filosófica, aquela capaz de revelar essa relação ontológica, pois a filosofia tenta alcançar o verdadeiro, o sentido, que só pode ser decifrado através da interpretação simbólica desmistificada.

Ricoeur faz da fenomenologia de Husserl um momento decisivo de sua reflexão filosófica, pois a superação do que foi separado pelo cogito refere-se, essencialmente, a uma volta aos fundamentos.

2. A HERMENÊUTICA ROMÂNTICA

Ricoeur afirma ver a história recente da hermenêutica dominada por duas preocupações: a primeira se dá pela *desregionalização* da hermenêutica; a segunda é o movimento de radicalização, pelo qual a hermenêutica se torna *fundamental*. A polissemia de nossas palavras exige uma sensibilidade de contexto e uma atividade de discernimento que seja capaz de produzir um discurso relativamente unívoco com palavras polissêmicas e, ao mesmo tempo, identificar essa intenção de univocidade na recepção das mensagens. São, como Dilthey as chamou, as expressões da vida fixadas pela escrita, aquelas que exigem um trabalho específico de interpretação já que, com a escrita, não se preenchem mais os critérios da interpretação direta através do diálogo. Fazem-se necessárias, então, técnicas específicas que possam elevar a cadeia de sinais escritos ao nível do discurso.

O movimento de desregionalização da hermenêutica começa com Friedrich Schleiermacher⁶ que se defrontou com o problema da relação entre duas formas de interpretação, a saber, a “gramatical”, que se apoia nos caracteres do discurso que são comuns a uma cultura, e a “técnica”, que se dirige a singularidade, a genialidade da mensagem. (RICOEUR, 1990). Segundo ele,

Trata-se de atingir a subjetividade daquele que fala, ficando a língua esquecida. A linguagem torna-se, aqui, o órgão a serviço da individualidade.

5 E aqui mostra sua proximidade da filosofia de Heidegger em *Ser e Tempo* quando este afirma a questão do ser evidente e, ao mesmo tempo, envolto em obscuridades.

6 Foi em Schleiermacher que a questão do distinguir as operações particulares dos dois grandes ramos da hermenêutica, a saber, a filologia e exegese, de suas operações comuns e estabelecer um estudo aprofundado sobre as últimas demonstrou uma tentativa de fundamentação de uma hermenêutica geral.

Essa interpretação é chamada positiva, porque atinge o ato de um pensamento que produz o discurso. (RICOEUR, 1990, P. 22).

Assim, essa segunda hermenêutica também comporta elementos técnicos e discursivos, pois, em Schleiermacher, a segunda interpretação, a técnica, é priorizada, dando um caráter *advinhatório* à interpretação e enfatizando seu caráter psicológico. Para Ricoeur esse é o embaraço dessa conclusão, a saber, a substituição do primeiro par de opostos, o gramatical e o técnico, por um segundo par, a adivinhação e a comparação. Novamente, por não elucidar a relação da obra como indivíduo autônomo, juntamente, com a subjetividade do autor e por insistir na busca das subjetividades subterrâneas, Schleiermacher, assim como outros autores da hermenêutica moderna, não consegue superar a dualidade dos pares. No entanto, é essa maior universalidade, provocada pela desregionalização da hermenêutica e, também, a mudança a qual Dilthey, posteriormente, à fez passar, subordinando a problemática filológica e exegética à problemática histórica, que prepara o caminho para o deslocamento da epistemologia em direção à ontologia, e tem seu ápice em Heidegger.

“A hermenêutica romântica enfatizava a expressão da genialidade” (RICOEUR, 1990, p. 54). Dilthey, ainda próximo dessa maneira de experiência hermenêutica⁷, fundava seu conceito de interpretação sobre a captação de uma vida estranha que se exprime através das objetivações da escrita e, assim, conserva o caráter psicologizante característico da hermenêutica romântica. Mas, por outro lado, foi Dilthey quem percebeu “a necessidade de incorporar o problema regional da interpretação de textos no domínio mais amplo do conhecimento histórico.” (RICOEUR, 1990, P. 23). A história, considerada como o grande documento do homem, em termos de coerência, precede a coerência do próprio texto e, assim, vem à luz o grande problema da inteligibilidade do histórico e, de um modo mais genérico, a possibilidade real de fundamento científico das ciências do espírito. É essa questão que nos mostra a grande oposição encontrada ao longo da obra de Dilthey entre *explicação* da natureza e *compreensão* da história.

Dilthey, então, lança a noção de encadeamento, apoiando-se em Husserl. Este último estabelecia o psiquismo caracterizado pela intencionalidade, ou seja, pela propriedade de visar um sentido suscetível de ser identificado. Dilthey, então, reforça seu conceito de estrutura psíquica pela noção de significação. No entanto, ao fazê-lo, assim como em Schleiermacher, “é a filologia que fornece a etapa científica da compreensão”. (RICOEUR, 1990, P. 26). Dessa maneira, Dilthey não escapa ao psicologismo. Mesmo tendo mantido a afirmação de que a vida se apreende pela

⁷ Para Ricoeur, Dilthey ainda está envolvido no debate hermenêutico em termos epistemológicos, o tipo de debate hermenêutico característico da modernidade.

mediação de unidades de sentido que estão acima do fluxo histórico, apontado por ele, para levar adiante essa descoberta é necessário, como nos fala Ricoeur, (1990),

que se renuncie a vincular o destino da hermenêutica à noção puramente psicológica de transferência numa vida psíquica estranha, e que se desvende o texto (...) em direção ao seu sentido imanente e a esse tipo de mundo que ele abre e descobre. (RICOEUR, 1990, p. 29).

É a essa aporia entre explicar e compreender, a qual Japiassu chamou de “tão nefasto dualismo epistemológico” (JAPIASSU, *apud* RICOEUR, 1990), que as categorias do texto vêm tentar resolver.

Se em Heidegger o *Dasein*, o ser-aí que somos nós, é enfatizado, não é porque ele assume, como fundamento, um sujeito para quem há um objeto, mas, de fato, assume-se aqui um modo de ser, um ser no ser. A pergunta, então, se transforma: não perguntamos mais sobre como compreendemos algo, mas sim, qual é o modo de ser desse ser que é compreendendo. Assim, é na explicitação desse ente em relação à sua condição de ser, que se encontra, em Heidegger, o desafio da filosofia hermenêutica. Em *Ser e Tempo*, a questão da compreensão está totalmente desvinculada do problema da comunicação com o outro. Como afirma Ricoeur, (1990),

Não é de se estranhar, pois, que não seja por uma reflexão sobre o ser-com, mas sobre o ser-em, que possa começar a ontologia da compreensão. Não se trata do ser-com o outro, que duplicaria nossa subjetividade, mas do ser-no mundo (...) Ao *mundanizar*, assim, o compreender, Heidegger o despsicologiza. (RICOEUR, 1990, p. 32).

O problema que permanece em Heidegger, para Ricoeur, é o de como seria possível “tomar consciência de uma função crítica em geral, no contexto de uma hermenêutica fundamental.” (RICOEUR, 1990, p. 36). E é em Gadamer que se apoia para responder tal questão.

Com a filosofia de Gadamer reaviva-se o debate das ciências do espírito⁸, pois ela é a síntese de desses dois movimentos, a saber, a desregionalização da hermenêutica e o caminho desta da epistemologia para a ontologia. Gadamer vê no distanciamento alienante a pressuposição ontológica que assegura a conduta objetiva das ciências humanas. A metodologia das ciências implica esse distanciamento. No entanto, sua consequência mais fundamental para Gadamer, segundo Ricoeur, é a relação do conhecimento com o que Gadamer chamou de participação de pertença. Assim, o problema,

8 O distanciamento alienante, rigor das ciências exatas, em relação à transcendência dos pressupostos ontológicos do conhecimento se torna, em Gadamer, pressuposição ontológica para assegurar a atuação objetiva das ciências humanas.

consiste em saber se a filosofia de Gadamer conseguiu ultrapassar o ponto de partida romântico da hermenêutica, e se sua afirmação, segundo a qual o ser homem encontra sua finitude no fato de situar-se, antes, no seio das tradições, consegue escapar ao jogo das reviravoltas, no qual ele vê o romantismo filosófico encerrado, face às pretensões de toda filosofia crítica. (RICOEUR, 1990, p. 38).

A reflexão de Gadamer culmina em uma teoria da consciência histórica a qual ele dá o título de *consciência-da-história-dos-efeitos*. Essa categoria depende da consciência reflexiva de uma metodologia, da consciência de ser exposto à história e à sua ação. (RICOEUR, 1990, p. 40). Assim, a consciência da história eficiente possui, em si mesma, um elemento de *distância* que estabelece uma tensão entre o longínquo e o próximo, essencial à consciência histórica. Esse é o primeiro indício da dialética entre participação e distanciamento.

O segundo indício é a teoria de Gadamer sobre a fusão de horizontes. O conhecimento se dá à distância e apenas por ela se torna possível. Nunca poderemos entrar em um horizonte diferente do nosso, porém é na fusão deles, no seu ponto de encontro, que se estabelecem as condições para o conhecimento. Assim, cito Ricoeur (1990),

Onde houve situação, haverá horizonte suscetível de se estreitar ou se ampliar. Devemos a Gadamer essa ideia muito fecunda sobre a qual a comunicação à distância entre duas consciências diferentes situadas faz-se em favor da fusão de horizontes, vale dizer, do recobrimento de suas visadas sobre o longínquo e o aberto. Mais uma vez, é pressuposto um fator de distanciamento [...] significa que não vivemos nem em horizontes fechados, nem num horizonte único. (RICOEUR, 1990, p. 41).

Concluindo, vemos como um caráter mais positivo do distanciamento está contido no próprio texto, na consciência ao se dar ao processo do entendimento e, assim, na experiência hermenêutica geral.

3. RELAÇÃO METODOLÓGICA E ATITUDE DE VERDADE NO PROCESSO HERMENÊUTICO: A FUNÇÃO HERMENÊUTICA DO DISTANCIAMENTO.

Para erigir o debate hermenêutico significativo para as ciências semiológicas e exegéticas, Ricoeur tenta superar a antinomia contida na obra de Gadamer, a saber, a oposição entre distanciamento alienante e participação de pertença, pois, segundo ele, esta suscita uma alternativa insustentável já que este distanciamento, que condiciona o estatuto científico das ciências humanas, também, por outro lado, é o movimento que “arruína a relação fundamental e primordial que nos faz pertencer e participar da realidade histórica que pretendemos erigir como objeto.” (RICOEUR,

1990, P. 43). Segundo ele, a questão imprescindível que se dá a partir do conceito de eficiência histórica, em Gadamer, é a de,

Como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento? A meu ver, isso só pode ocorrer na medida em que essa consciência histórica não se limitar a repudiar o distanciamento, mas de forma a também empenhar-se em assumi-lo. (RICOEUR, 1990, p. 40).

Então, Ricoeur apresenta a questão central de sua tese. Se não procuramos mais pelas intenções psicológicas do outro, que se dissimulam por traz do texto, e se não admitimos a hermenêutica como um processo de desconstrução de estruturas, então, o que poderíamos manter em termos de interpretar é o movimento de explicitar o tipo de ser-no-mundo que se manifesta, na verdade, diante do texto, e não escondido nele. Assim, Ricoeur segue na mesma direção tomada por Heidegger em *Ser e Tempo*, quando desvincula da teoria da compreensão a base estabelecida na compreensão do outro, retendo a análise heideggeriana de “projeção dos possíveis mais próximos” para aplicá-la a teoria do texto (RICOEUR, 1990, P. 56).

Assim, segundo Ricoeur (1990),

De fato, o que deve ser interpretado, num texto, é a *proposição de mundo*, de um mundo tal como posso habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprios. É o que chamo de mundo do texto, mundo próprio a este texto único. (RICOEUR, 1990, P. 56).

Ele, então propõe que a problemática seja organizada em torno de traços que constituem os critérios do texto. Primeiramente, na *efetuação da linguagem como discurso*, ele apresenta uma dialética entre evento e significação, um traço de distanciamento primitivo. O discurso se dá como evento no sentido de que, primeiramente, é realizado temporalmente no presente, a “instância do discurso”; em segundo lugar, o discurso é sempre auto-referencial, pois, na medida em que remete a seu locutor, o caráter de evento vincula-se à pessoa que fala; e, finalmente, o discurso sempre fala, à alguém, sobre alguma coisa. Nesse terceiro sentido, o evento é “a vinda à linguagem de um mundo mediante o discurso.” (RICOEUR, 1990, P. 46). A significação é a maneira como tal discurso é compreendido, pois, assim como a língua, ao articular-se como discurso, ultrapassa-se e realiza-se como evento, o discurso, ao se ultrapassar como evento, realiza-se como significação. Segundo Ricoeur, (1990),

O que pretendemos compreender não é o evento, na medida que é fugidio,

mas sua significação que permanece (...) É na linguística do discurso que evento e sentido se articulam um sobre o outro. (RICOEUR, 1990, P. 47).

E ainda,

Dou aqui ao termo significação, uma acepção bastante ampla, recobrindo todos os aspectos e todos os níveis da exteriorização intencional que torna possível, por sua vez, a exteriorização do discurso na obra e nos escritos. (RICOEUR, 1990, P. 49).

Assim ele propõe três traços distintivos da noção de obra, resultado da ultrapassagem do discurso. Primeiramente, uma obra apresenta um problema novo de compreensão, relativo à totalidade constituída pela natureza da obra. Em segundo lugar a obra se constitui sob uma forma de codificação que classifica o discurso (literário, poético, filosófico, religioso), ou seja, nos aponta seu estilo. Ao impor uma forma à matéria, tornamos o discurso, como obra, em objeto de uma *práxis* e uma *techné*. A obra literária é o resultado de um trabalho que, ao organizar o discurso, opera uma determinação prática de uma categoria de indivíduos, a qual Ricoeur chamou de “obras de discurso”. “A noção de estilo permite um novo enfoque da questão do sujeito na obra literária.” (RICOEUR, 1990, P.50).

O distanciamento produzido pelo mundo do texto se dá entre o real e si mesmo, pois o referente da ficção (relato, poema, conto) é, ele mesmo, uma ruptura com a linguagem cotidiana e possui duas propriedades interessantes: primeiramente, é aberto, em sentido mais amplo, a qualquer um que possa ler, o que amplia os horizontes de alcance do texto em relação ao discurso oral, fechado em seu acontecimento espaço-temporal; em segundo lugar, ao provocar a ruptura com a linguagem cotidiana provoca, também, uma ruptura com o real, que suspende a realidade e, assim, abre novas possibilidades de ser no mundo. “Ficção e poesia visam ao ser (...) mas sob a maneira do poder-ser.” (RICOEUR, 1990, P. 56).

4. INTUIÇÃO IMEDIATA E COGITO CARTESIANO EM PAUL RICOEUR

Se a filosofia de Ricoeur parte do cogito cartesiano, de maneira alguma tenta elaborar uma filosofia da consciência, mas, ao invés disso, seu projeto é uma filosofia da tomada de consciência através da desmistificação da própria consciência como ilusão. Depois do cogito cartesiano, os problemas de fundamento e origem tratados pela filosofia se dividiram em duas questões separadas: de um lado, a questão do ser, da natureza e de Deus e, do outro, a questão do homem, o que significou um dilaceramento do campo ontológico. A hermenêutica de Ricoeur só entende o cogito

a partir da mediação dos signos. “A consciência não é imediata, porém mediata.” (JAPIASSU, 1990 *apud* RICOEUR, 1990, p.10).

Quando Ricoeur nos fala que o símbolo dá a pensar, ao mesmo tempo, também nos impõe a questão de como pensar segundo os símbolos. É aqui que se encontra com a psicanálise freudiana, mas não como prática, e sim, como material escrito através do qual uma exegese nos leva a um método de interpretar a linguagem humana que dissolve a velha filosofia do sujeito, já que a interpretação dessa linguagem nos apresenta os símbolos como estrutura da própria consciência, a essência de sua própria expressão, dissolvendo as ilusões da consciência imediata. Como afirma Japiassu, “podemos caracterizar o pensamento de Ricoeur como uma tentativa de acesso às fronteiras do saber, mas sem transpor seus limites.” (JAPIASSU, 1990 *apud* RICOEUR, 1990, p.6).

5. ICONICIDADE DO SENTIDO

De forma alguma Ricoeur tenta impor ao texto uma capacidade finita de compreendê-lo. Na verdade, a autonomia faz com que uma obra seja considerada como algo que se dá aos leitores, criando o seu próprio *vis-à-vis* subjetivo. O problema da apropriação, aqui, deve ser considerado de uma maneira diversa do que foi pela tradição hermenêutica. Primeiramente, a apropriação está ligada dialeticamente ao distanciamento típico do texto; ela é a compreensão pela distância. Em segundo lugar, a apropriação está dialeticamente ligada à objetivação fundamental da obra. Em terceiro lugar, e não menos importante, aquilo de que me aproprio no texto é uma proposição de mundo. Conheço-me *pelo* texto, compreendendo-me diante dele com aquilo que a obra revela. Aqui se fundamenta a refutação da dicotomia em Dilthey entre “compreender” e “explicar”. A partir da objetivação do discurso em obra, o caráter estrutural da composição, o distanciamento pela escrita e o texto como mediação da compreensão de si mesmo são as grandes contribuições da crítica à hermenêutica tradicional de Ricoeur. Como afirma Japiassu, (*apud* RICOEUR, 1990),

ao passarmos da frase ao discurso propriamente dito (poema, ensaio e filosofia), abandonamos, enfim, o nível semântico e ingressamos no nível hermenêutico. O que está em questão, nesse nível, não é mais a forma da metáfora (como para a retórica), nem tampouco seu sentido (como para a semântica), mas sua *referência*. (JAPIASSU, 1997, *apud* RICOEUR, 1990, p.9).

Para Ricoeur, a linguagem metafórica, possuindo todas as características do distanciamento, é a mais apropriada na expressão da verdade de um discurso. Cito, Ricoeur, (1990),

(...) tomando o exemplo da linguagem metafórica, a ficção é o caminho privilegiado da descrição da realidade, e a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera o que Aristóteles, refletindo sobre a tragédia, chamou de *mimésis* da realidade. (RICOEUR, 1990, p. 56).

A tragédia imita a realidade através de *mythos* e, para Ricoeur esse tipo de distanciamento é o que a experiência hermenêutica deve incorporar. No entanto, a partir do momento que se entende o distanciamento como parte fundamental da natureza do próprio texto, não se pode mais considerar as visões de caráter historicizantes e psicologizantes da hermenêutica romântica. É na análise da própria estrutura da obra como tal que se encontra seu sentido desvelado e revelado no mundo do texto. O referencial do discurso como texto não está, como no discurso oral, no aqui e agora, revelado no espaço tempo do acontecimento, ou melhor, naquilo que se pode ver. Com a escrita, não há mais o conceito de situação comum entre escritor e leitor. O discurso fictício, ao abolir o referencial de primeiro nível, nos possibilita buscar um referencial totalmente original da obra, o do mundo da obra, dando ao texto autonomia e tendo acesso nele àquilo que Gadamer chamou de “*a coisa do texto*”. “Compreender é compreender-se diante do texto”. (RICOEUR, 1990, P. 58).

Assim, como a metáfora tem o poder de redescrever a realidade, ela, também, tem o poder, por pura necessidade, de levar a uma tomada de consciência tanto quanto da pluralidade dos modos de discurso quanto da especificidade do discurso filosófico. É nesse sentido que Ricoeur (2000) vai trabalhar suas posições ao desenvolver as consequências teóricas que a expressão “impertinência semântica” traz. É necessário entender dois aspectos inter-relacionados no pensamento de Ricoeur a respeito da construção e leitura da metáfora e da linguagem poética. O primeiro aspecto é de ordem semântica. Segundo Ricoeur a metáfora tem o poder de transcender a própria realidade semântica fundamental da palavra. Esta não se perde, alias, para que seja metáfora, para que seja símbolo, deve ter relação direta com aquilo que oculta. O significado metafórico só é possível ser pensado e relação a noção de verdade que nele está contida e faz mesmo com que o próprio conceito de metáfora se desloque da unicidade da palavra para o sentido de totalidade no discurso.

O segundo aspecto é o de ordem lógica. Os enunciados metafóricos presentes, especialmente na linguagem poética, mas também nas narrativas mitológicas e mesmo, algumas vezes, na narrativa histórica, referem-se, ou melhor, fazem referência a um mundo em geral fundamentado em um absurdo lógico. Quando dizemos, por exemplo, que alguém se encontra em uma situação que designamos como um “beco sem saída”, expressamos, na verdade, uma dificuldade esmagadoramente forte,

mas não encaramos a dedução lógica de andar para traz, de voltar. Os enunciados metafóricos, em si mesmos, tem um teor auto-destrutivo em relação a sua fidelidade semântica por convocar uma significação cujo valor lógico é absurdo. É necessário que a impertinência semântica que está contida no enunciado seja reconhecida e, conseqüentemente, superada para que o valor de verdade dos enunciados seja exposto segundo suas referências próprias e, assim, o valor de verdade como ícone dos enunciados em si. Como afirma Ricoeur em *A Metáfora Viva* (2000),

O traço essencial da linguagem poética não é a fusão do sentido com o som, mas a fusão do sentido com o fluxo de imagens evocadas ou ativadas; essa fusão constitui a verdadeira 'iconicidade do sentido' [...] o próprio sentido é icônico pelo poder de desenvolver-se e imagens. (RICOEUR, 2000, p. 321).

Concluindo, a metáfora é, por si só, um enunciado de caráter mediato e, em relação à vida contida nas metáforas, ou seja, a própria metáfora viva, permite que esta seja infinitamente parafraseada. Sem esse entendimento da linguagem se torna impossível reconhecer a vida contida e trazida no próprio texto, ou seja, a relação entre ficção e poesia sob o olhar do poder ser, representada pela fundamentação de suas referências reconhecida na superação do absurdo lógico e distanciamento semântico que o sentido metafórico expõem como sua verdade de sentido, infinitamente aberta, mas, segundo Ricoeur, tendo a individualidade referencial do texto como chave hermenêutica. A necessidade de todas as bases de interpretação onde a metáfora é vista como indo muito além da mera relação de substituição, mas sim, tendo um sentido de verdade próprio e do texto como indivíduo que revela-se, formam um círculo hermenêutico onde absurdo lógico e distanciamento não são um obstáculo, mas sim, seu reconhecimento é o que possibilita tanto a expressão quanto o entendimento de experiências de mundo impossíveis de serem descritas pelas regras da semântica, o que faria com que se resumissem a uma relação imediata com o mundo do texto descrita por preceitos lógicos.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.

MENEGAT, Marildo. *A crise da modernidade e a barbárie*. *PHYSIS: Revista Saúde Coletiva*, v. 10, n. 1, p. 197 – 216, 2000.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves

Editora S/A, 1990.

_____. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro : Imago Editora Ltda, 1977.

_____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro : Imago Editora Ltda, 1979.

_____. *A metáfora Viva*. São Paulo : Edições Loyola, 2000.

_____. *O Si-Mesmo como um outro*. Campinas/SP: Papyrus Editora, 1991.

Patativa do Assaré – por inspiração divina, agente do sagrado.

Emerson Sbardelotti Tavares¹

RESUMO

Antônio Gonçalves da Silva, nasceu em 5 de março de 1909, na cidade de Assaré, no Ceará, foi um dos mais autênticos e importantes representante da cultura popular nordestina. Seu pseudônimo era Patativa do Assaré. Ganhou vários prêmios e títulos de Doutor Honoris Causa por suas obras. Patativa do Assaré faleceu no dia 8 de julho de 2002 em sua cidade natal. Tem por objetivo verificar, apresentar e entender como a poesia de Patativa do Assaré contribui e faz ligação para a compreensão e prática da evangélica Opção pelos Pobres pensada no Documento de Medellín e reassumida nos Documentos de Puebla, Santo Domingo e Aparecida a partir dos recortes de seus poemas sócio religiosos, fazendo-o ser um agente do sagrado. A pesquisa está alicerçada nas obras de Patativa do Assaré, escritas por ele e sobre ele, fará uso da pesquisa bibliográfica em jornais, revistas, boletins, sites na Internet e nas áreas do conhecimento pertinentes ao problema proposto bem como da reflexão teológica necessária onde será possível a teorização sobre o tema. Sua vida e a obra apresentadas na relevância dos seus poemas, o significado religioso, social e político dos seus atos e a sua imensa contribuição à cultura brasileira fazem com que o poeta consiga, com singela beleza e arte, unir a denúncia social ao lirismo. Quem escuta ou lê sua poesia começa a pensar, emociona-se e conscientiza-se de tudo que está acontecendo no mundo, pois na sua poesia estão presentes as alegrias e as esperanças, todas as lutas do povo; estão reunidas ideias e palavras que se erguem com a dignidade guerreira dos que clamam por justiça, contra todas as formas de obscurantismo e de exploração do ser humano. Treze anos após sua morte, Patativa do Assaré é lembrado como uma referência literária popular já clássica.

Palavras-chave: Patativa do Assaré. Opção pelos Pobres. Reflexão Teológica.

INTRODUÇÃO

Patativa do Assaré participou de importantes momentos da história política brasileira e também de vários movimentos entre eles as Ligas Camponesas, o movimento de resistência à ditadura militar, a campanha pela Anistia e pelas Diretas Já. Na área cultural participou de todos os principais movimentos culturais de seu tempo. Simbolizou para a juventude a partir dos anos de 1970 uma voz da resistência e das lutas democráticas. Sua vida e a obra apresentadas na relevância

¹ Mestrando em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bolsista CAPES. Correio eletrônico: sbardelotti@gmail.com.

dos seus poemas, o significado religioso, social e político dos seus atos e a sua imensa contribuição à cultura brasileira fazem com que o poeta consiga, com singela beleza e arte, unir a denúncia social ao lirismo. Quem escuta ou lê sua poesia começa a pensar, emociona-se e conscientiza-se de tudo que está acontecendo no mundo, pois na sua poesia estão presentes as alegrias e as esperanças, todas as lutas do povo; estão reunidas ideias e palavras que se erguem com a dignidade guerreira dos que clamam por justiça, contra todas as formas de obscurantismo e de exploração do ser humano.

O Papa Francisco nos diz que no coração de Deus ocupam lugar privilegiado os pobres, tanto que o próprio Jesus se fez pobre. Para a Igreja, como nos diz a *Evangelii Gaudium*: Deus manifesta a sua misericórdia antes de mais nada a eles. Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos e cristãs, que são convocados a possuir os mesmos sentimentos que estão em Jesus de Nazaré. Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma Opção pelos Pobres, entendida como uma forma especial de primado na e da prática da caridade, da fraternidade, da amizade, da solidariedade cristã. A Opção pelos Pobres é um dos traços característicos do rosto da Igreja e do modo de ser cristão na América Latina e Caribe. Para restabelecer a justiça, é necessário que a situação do pobre seja levada em consideração em forma de prioridade.

Patativa do Assaré versejou sobre literatura e teologia quando falou, fala, sobre a fome e a sede, sobre seca e enchente, sobre dor e amor, sobre ingenuidade e ganância, sobre cangaceiros e beatos, sobre o diabo e Deus. Pesquisar o poeta é entrar em contato com uma força, uma criatividade, uma resistência que germina do mundo dos mais simples, que tem principalmente na teologia da libertação um lugar concreto: os pobres, os mais simples.

1 POESIA E TEOLOGIA: DOIS MUNDOS QUE SE ENCONTRAM EM PATATIVA DO ASSARÉ.

Antonio Manzatto² nos diz que a teologia enquanto ciência tem suas fontes, seus métodos, seus sábios, seus princípios, tendo como base central a Revelação, Palavra de Deus que é a alma, o cerne de toda a teologia. Sendo assim, a teologia é uma ciência e a literatura é uma arte. Elas estabelecem relações recíprocas. A literatura tornou-se uma verdadeira profissão. Uma obra de arte, seja ela um livro ou uma pintura, recebe um reconhecimento internacional muito maior do que qualquer livro de teologia. A literatura adquiriu importância para o mundo contemporâneo. Sendo a literatura influenciada pelo seu meio, ela exerce também uma influência sobre a sociedade à

2 MANZATTO, Antonio. Teologia e Literatura – reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

qual ela dialoga e se dirige. Ela tem suas próprias leis, seus temas, sua maneira de existir independente da teologia. Porém, ambas se tocam em vários sentidos e em vários pontos, sendo o nível cultural um exemplo.

Maria Clara Bingemer³ afirma que há uma afinidade constitutiva e uma irmandade ancestral entre teologia e literatura. Graças à espiritualidade, ambas decorrem da inspiração do teólogo e do artista. Elas se atraem e fazem o ser humano mais humano e a vida profundamente bela e digna. Portanto, literatura é uma arte verbal onde seu meio de expressão é a palavra; a poesia é a mais gratuita das práxis, é a inspiração, o entusiasmo criador; espiritualidade é aquilo que faz dentro do ser humano uma transformação e a teologia é uma linguagem segunda, posterior à revelação e a fé.

Patativa do Assaré, apelido de Antônio Gonçalves da Silva, era um agricultor pobre, nasceu em 5 de março de 1909 e faleceu em 8 de julho de 2002 na cidade de Assaré, Ceará. Viveu enquanto trabalhou como agricultor na Serra de Santana, situada a 18 km de Assaré. Ficou de 4 a 6 meses na escola quando criança, depois a abandonou, tornou-se autodidata. Desde cedo ao ouvir os cantadores e repentistas, parentes e amigos declamando as histórias narradas em folhetos de cordel, sentiu-se encantado pelo mundo da poesia. Por causa da seca que matava a população cearense e de grande parte do Nordeste, dos desmandos da política local, Patativa, desde menino, ouvindo aos mais velhos, e lendo de tudo o que encontrava ia construindo uma consciência a favor do povo da sua terra, a favor da defesa da vida de sua gente. Patativa era coerente. Pequeno proprietário de terras, filho de um pequeno proprietário de terras, sempre esteve ao lado dos pobres, dos oprimidos e sabia muito bem da importância de uma Reforma Agrária, daí o fato de ter se deixado fotografar enrolado na bandeira do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra). Nunca se deixou deslumbrar pelo assédio de políticos ou empresários. Nunca achou que fez “sucesso”. Nunca quis sair de sua Assaré. A opção de Patativa era pela ética, pela justiça social, em defesa dos excluídos. Ele foi porta-voz e intérprete dos desamparados de todo o Brasil. Patativa do Assaré⁴ é uma voz profética e poética do Brasil profundo.

Neste globo terrestre
apresento os versos meus
porém eu só tive um mestre
e esse mestre é Deus.

Patativa do Assaré era um religioso a seu modo. Não gostava de falar de suas

3 BINGEMER, Maria Clara. Teologia e Literatura (afinidades e segredos compartilhados). Revista Vida Pastoral 296 (2014), pp. 3-8.

4 FEITOSA, Tadeu. Patativa do Assaré – Digo e não peço segredo. São Paulo: Escrituras, 2003.

devoções, dizia ser um território íntimo e que só interessava a ele. Sua religiosidade profunda se transmite em seus poemas. Sempre lutou pela ideia de fraternidade, igualdade, liberdade, justiça e misericórdia, princípios caros ao cristianismo primitivo e que o Papa Francisco não se cansa de pedir nos dias atuais. Patativa do Assaré rejeitava um pouco a exteriorização piedosa desse sentimento do sagrado. A marca profética de sua poesia é um serviço aos mais empobrecidos, estes a quem sempre devotou palavras de imensa esperança.

Segundo Luiz Tadeu Feitosa⁵, o poeta fazia um jogo de esconde-esconde de fatos de sua vida e de sua trajetória poética e artística constituindo um quase enigma, notando-se, porém, um ato litúrgico em suas ações, onde ele encontra conforto nos limites dos ritos: repetições e o improviso agendado e cuidadoso coerente com o rito maior, que é ele se mostrar mostrando sua obra a partir dos paradigmas da moral cristã onde se sobrepõem os valores da verdade e da justiça.

Cristiane Moreira Cobra⁶, afirma que analisar a obra de Patativa do Assaré exige relacionar três elementos: cultura popular, religiosidade e significado, considerando a poesia como manifestação representativa da cultura de um grupo, de um povo, de sua crença e recheada de significados.

Patativa⁷ irá trabalhar muitos de seus poemas com base na religiosidade popular, com todas as divergências carregadas de sentidos e significados singulares ao povo do sertão nordestino, muitas delas oriundas daquelas imagens propostas pela Igreja Católica Apostólica Romana como devoção constituída e legal:

Deus é a força infinita
é o espírito sagrado
que tá vivendo e parpita
em tudo que foi criado.
Não há quem possa conta
é assunto que não dá
pra se dizê no papé
não existe professô
nem sábio, nem iscritô
pra sabe Deus cuma é.

Apenas se tem certeza
que ele é a santa verdade
é a subprime grandeza
em bondade e divindade.

Antonio Iraildo Alves de Brito⁸ relata que palavras como: divina providência,

5 FEITOSA, Luiz Tadeu. Patativa do Assaré – A trajetória de um canto. São Paulo: Escrituras, 2003.

6 COBRA, Cristiane Moreira. Patativa do Assaré – Uma hermenêutica criativa: a reinvenção da religiosidade na nação semiárida. São Paulo: Dissertação. 2006.

7 ASSARÉ, Patativa do. Ispinho e Fulô. São Paulo: Hedra, 2005.

8 BRITO, Antonio Iraildo Alves de. Patativa do Assaré porta-voz de um povo – as marcas do sagrado em sua obra. São Paulo: Paulus, 2010.

divino mestre, onipotente, nosso Senhor, autor profundo e outras do gênero são notáveis, e dentro de toda a obra do poeta, apresenta a visão de mundo que enfatiza o lugar de Deus e seu poder em relação às pessoas, à história e à natureza. O ato de compor era para Patativa do Assaré um dom de Deus! Para Patativa Deus é algo impronunciável, indizível, o que o colocaria dentro do respeito e temor característico do povo judeu de que mesmo nos dias atuais não pronunciam o tetragrama sagrado YHWH. Deus para o poeta escapa de qualquer tentativa de conceituação racional. Patativa, ao mesmo tempo que exercia o ofício de agricultor, exercia o de poeta. Na sua pequena propriedade em que cultivou vários elementos fez germinar sua poesia vital. Fez jorrar a água da vida numa terra marcada pela aridez e pela seca. Não desanimou. A natureza irá se apresentar como a porta de acesso às coisas divinas, a natureza será a sua escola. Sua poesia procede de uma fonte sagrada, sem a qual não existiria. O eu poético de Patativa do Assaré se torna também o eu profético, portanto mediador de uma palavra de esperança, palavra de fé e de vida, palavra livre, palavra popular.

Um poeta, um profeta do povo, que anuncia, denuncia e ameaça.

2 PATATIVA DO ASSARÉ E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E DO POVO.

O primeiro livro de Patativa do Assaré foi *Inspiração Nordestina*, do ano de 1956, o poeta tinha por volta de 47, 48 anos de idade. Esta obra foi feita no período de maior criação do poeta entre os anos de 1930 a 1955, onde o poeta bulia a terra para o cultivo das sementes que fortaleceriam o corpo franzino, ao mesmo tempo que em sua mente e no seu coração brotariam as primeiras sementes poéticas, que marcariam sua vida dali por diante, no Ceará, depois em todo o Brasil e no exterior.

Entender o contexto de sua primeira criação é importante para a ponte que se construirá entre sua poesia-profecia com a Teologia da Libertação e com a Teologia do Povo. *Inspiração Nordestina* é anterior ao Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), ao Pacto das Catacumbas da Igreja Servidora e Pobre (16/11/1965) e à Conferência de Medellín (Colômbia, 1968); analisando-se os poemas, constata-se que os mesmos não levam em conta a religião enquanto instituição ou como credo estabelecido, apesar de verificar-se nuances fortes, uma mentalidade judaico-cristã com acentos do cristianismo católico, o objetivo é considerar a religião como uma janela aberta para conceber o mundo. Neste livro, o pensamento patativano a respeito de Deus, da religião e da fé é um pensamento em sua forma espontânea: fé popular. Não faz teologia sistemática, mas faz teologia como modo livre de falar de Deus. Os poemas falam de uma força sobrenatural inominável que moveria o mundo, mas também falam do diabo que levaria à ruína do mundo. A dicotomia entre o bem e o

mal a partir de então nas obras do poeta sempre estará presente. Estão presentes na obra a preocupação com os mais necessitados, com os famintos, com lascados, com os esquecidos pelo poder público, os marginalizados pela sociedade; o sentimento de fazer a justiça acontecer é gritante.

Brito⁹ irá dizer a respeito:

Inspiração Nordestina pode ser caracterizada pela defesa dos valores locais em tensão com outros valores externos. A tensão se dá, sobretudo, quando esses valores de fora chegam para escravizar o sertanejo. Tanto o escravizar materialmente, pela exploração do trabalho, quanto pela “invasão da mente”, isto é, pelas interferências de ideias contrárias à tradição local. Dizer a verdade, nesse sentido, é mostrar um sertão que, embora sofrido, é belo. Pode até ser pobre, mas tem em si a potência de assegurar aos seus a garantia da felicidade. Dizer a verdade ainda é fazer da voz um grito de denúncia a um modelo de política que prefere fechar os olhos às potencialidades do sertão e à força e resistência do sertanejo. Por isso, se diz que seu livro é a “verdade gravada nas folhas”, é o registro de um canto que se entoa em nome da aldeia e daí encontra brechas para o mundo.

A poesia de Patativa do Assaré é anterior a todo o processo de educação na fé que culminará no Vaticano II, na escrituração dos 13 princípios do Pacto das Catacumbas e na Opção pelos Pobres assumida na Conferência de Medellín e passa adiante, mesmo depois de sua morte; sua consciência religiosa tem matriz popular com enfoque libertador. Ele observa o que acontece ao seu redor, com sua gente, com a natureza e começa a partir dos versos que vai criando, vai abrindo os olhos dos amigos, dos vizinhos, da população de Assaré para o que estava acontecendo ali, ele já assumia na sua poesia as virtudes e tarefas mesmo sem ter a nomenclatura de Teologia da Libertação e Teologia do Povo.

Leonardo Boff¹⁰ explica as diferenças entre a Teologia do Povo, do Papa Francisco, e a Teologia da Libertação:

As diferenças são de método, e não de conteúdo e de objetivos. Ambas se propõem à libertação. A Teologia do Povo parte do povo oprimido ou da cultura silenciada e busca a libertação através da potenciação dos valores vividos pelo povo, com seu ethos próprio, suas festas e tradições. A Teologia da Libertação, como veio formulada, primeiramente, por Gustavo Gutiérrez, se preocupava, antes de tudo, na identificação das causas que levaram o povo a ser oprimido. Para isso se utilizaram de forma meramente instrumental, sem incorporar a ideologia subjacente, das categorias da tradição crítica, elaborada principalmente por Marx. Este mostrava que o pobre, na verdade, é feito pobre, é um empobrecido como consequência da exploração que a classe capitalista faz sobre a classe operária.

A versão argentina evita a questão de classe, parte do povo oprimido como

9 Idem.

10 BOFF, Leonardo. O amor e a misericórdia são categorias centrais da teologia e prática de Francisco. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 19 de maio de 2015. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5924&secao=465>. Acesso em 19 de maio de 2015.

um dado imediato, sem precisar identificar as causas que o levaram a esta situação. Talvez tenha evitado o recurso da tradição crítica para evitar a desconfiança e perseguição dos militares que se opunham a qualquer sinal que denotasse presença de categorias marxistas. Mas essa é uma interpretação minha. Cabe enfatizar que estas teologias não se opõem, mas se compõem. E, também, nem uma quer ser alternativa à outra, pois ambas assumem os mesmos objetivos.

Ambas as teologias estão aí para ajudar o povo latino-americano e caribenho a se aproximar do amor de Deus, do mesmo jeito o faz Patativa do Assaré, ao fazer da sua poesia uma união entre fé e política, tomando partido em favor do mais simples, em favor da defesa da vida: humana, dos animais, da natureza em geral.

CONCLUSÃO

O cotidiano é um grande tesouro, adentrar este cotidiano todos os dias e em todos os seres humanos é o que a arte se permite fazer. Ela revela o transcendente na vida. Assim acontece com a poesia e com a teologia, ambas em ambiente próprio ou em perfeita harmonia revelam o transcendente.

Certa vez o teólogo Gustavo Gutiérrez¹¹ disse: *“a melhor forma de falar de Deus é por meio da poesia”*; Patativa do Assaré realizou isso durante toda a sua vida, se tornou por causa da palavra um agente do sagrado, imerso nas alegrias e esperanças de sua gente, atento aos sofrimentos e angústias do seu povo, não abriu mão do sagrado em sua obra, se tornou um poeta-profeta na linha de Jesus de Nazaré, pois trazia em seu coração uma compaixão que o levava amar ainda mais os seus semelhantes.

Como nos diz José Antonio Pagola¹²:

Jesus não explicou diretamente sua experiência do reino de Deus. Ao que parece, não lhe era fácil comunicar por meio de conceitos o que ele vivia em seu íntimo. Não utilizou a linguagem dos escribas para dialogar com os camponeses da Galileia. Também não sabia falar com o estilo solene dos sacerdotes de Jerusalém. Recorreu à linguagem dos poetas. Com criatividade inesgotável, inventava imagens, concebia belas metáforas, sugeria comparações e, sobretudo, narrava com maestria parábolas que cativavam as pessoas. A linguagem de Jesus é inconfundível. Não há em suas palavras nada de artificial ou forçado; tudo é claro e simples. Ele não precisa recorrer a ideias abstratas ou frases complicadas; comunica o que vive. Sua palavra se transfigura ao falar de Deus àquelas pessoas do campo.

11 BRITO, Antonio Iraldo Alves de. Patativa do Assaré: uma voz poética e profética do Brasil profundo. Revista Vida Pastoral 296 (2014), pp. 23-32.

12 PAGOLA, José Antonio. Jesus aproximação histórica. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

O profetismo em Patativa está como aquele que interpreta os fatos do dia a dia e a realidade social e política do ponto de vista de Deus. Isso continua sendo assim hoje em dia. Embora ninguém tenha nenhum sinal especial, nem tenha recebido nenhum sinal milagroso, toda pessoa que busca a intimidade de Deus é chamado a descobrir o que ele nos diz através da realidade da vida nossa e do mundo. E aí temos que viver aquilo e temos também de testemunhá-lo aos outros.

O profeta não é uma espécie de torneira que a gente abre e sempre sai água, ou seja, um oráculo ou palavra divina. Não é assim uma coisa mágica nem excepcional. O profeta é uma pessoa comum, que vive a vida nas buscas e nas incertezas, como todas as pessoas humanas. O que o profeta tem de diferente é essa mania de buscar sempre o que Deus quer nos dizer através dos acontecimentos e também essa teimosia de transmitir aos outros, pela sua forma de viver e pela sua palavra o que lhe parece o que Deus está querendo dizer.

Jesus de Nazaré, ele mesmo, ao lidar com as pessoas, irradiava para elas o que aprendeu ao longo dos anos da sua vida no contato com Deus, com os pais, com o povo.

O que significa ter fome e sede de justiça?

Para o profeta Isaías, buscar a justiça e buscar a Deus era como os dois lados da mesma medalha, ou seja, quem busca a justiça está em busca de Deus. Jesus afirma a mesma coisa quando diz: “Buscai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça”. Buscar o Reino de Deus se faz buscando a justiça. A fome e a sede de Deus e de justiça percorre a Bíblia de ponta a ponta. Ser justo significa estar no lugar onde Deus nos quer. O caminho que nos leva até esse lugar é nos indicado pela Lei de Deus. Mas a misericórdia de Deus tem a primazia sobre a lei. Para Jesus, nossa justiça diante de Deus não é fruto de nossas observâncias, mas é um dom que recebemos de Deus. Para poder ser justo e chegar até o lugar onde Deus me quer não basta e olhar só minha vida pessoal, pois vivo numa sociedade, faço parte de um povo, sou membro de uma comunidade. Não é possível amar a Deus sem olhar o próximo, sem me preocupar com o próximo, sem me envolver com o próximo.

Observância e Gratuidade são os dois lados da mesma medalha: esforço nosso e dom de Deus; previdência humana e providência divina; política e fé; luta e festa; planejar e sonhar. Um lado só, sem o outro, tornaria incompleto nosso relacionamento com Deus.

Jesus uniu os dois lados.

Patativa do Assaré soube observar tudo isso

REFERÊNCIAS

ASSARÉ, Patativa do. Ispinho e Fulô. São Paulo: Hedra, 2005.

BINGEMER, Maria Clara. Teologia e Literatura (afinidades e segredos compartilhados). Revista Vida Pastoral 296 (2014), pp. 3-8.

BOFF, Leonardo. O amor e a misericórdia são categorias centrais da teologia e prática de Francisco. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 19 de maio de 2015. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5924&secao=465>. Acesso em 19 de maio de 2015.

BRITO, Antonio Iraildo Alves de. Patativa do Assaré: porta-voz de um povo – as marcas do sagrado em sua obra. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. Patativa do Assaré: uma voz poética e profética do Brasil profundo. Revista Vida Pastoral 296 (2014), pp. 23-32.

COBRA, Cristiane Moreira. Patativa do Assaré – Uma hermenêutica criativa: a reinvenção da religiosidade na nação semiárida. São Paulo: Dissertação. 2006.

FEITOSA, Luiz Tadeu. Patativa do Assaré – A trajetória de um canto. São Paulo: Escrituras, 2003.

FEITOSA, Tadeu. Patativa do Assaré – Digo e não peço segredo. São Paulo: Escrituras, 2003.

MANZATTO, Antonio. Teologia e Literatura – reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

PAGOLA, José Antonio. Jesus aproximação histórica. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

Silêncio de Deus e sofrimento humano: breve reflexão teológica a partir da obra “a peste” de Albert Camus

José Sebastião Gonçalves Garajau¹

RESUMO

Diante do limite da linguagem dogmática a literatura vem ao nosso socorro afim de recordar o amplo horizonte do mistério da vida. O objetivo deste trabalho consiste em apresentar a intuição de como as questões existenciais apresentadas nas narrativa da obra de Camus podem ser compreendidas como uma espécie de epílogo às questões teológicas. Evitando cair na tentação de encontrar simples afirmação das teses religiosas na obra que desejamos trabalhar, privilegiamos aqui uma leitura espiritual do texto visando perceber questões existenciais de fundo as quais, por sua vez, possa estabelecer alguma intercessão com a dimensão teológica. Nosso intento se resume em nos deixar tocar pela proposta narrativa de Albert Camus, acreditamos que sensibilidade literária pode ser também sensibilidade espiritual. Nesta perspectiva, pensamos que a conclusão deste diálogo entre Camus e a teologia, nos leva a perceber que a postura cristã diante do mal é aquela que consegue fazer a passagem do silêncio de Deus para o silêncio em Deus. Este silêncio em Deus é a ausência de toda teorização sobre a origem do mal, é a entrega à práxis, exigência da fé que antes de buscar justificar a Peste, por amor, é impelida a combatê-la.

Palavras-chave: teologia, literatura, existencialismo, Camus.

INTRODUÇÃO

Diante do limite da linguagem teológica dogmática a literatura vem ao nosso socorro afim de recordar o amplo horizonte do mistério da Vida. Evitando cair na tentação de encontrar simples afirmação das teses religiosas na obra que desejamos trabalhar, privilegiamos aqui uma leitura espiritual do texto visando perceber questões existenciais de fundo as quais, por sua vez, possa estabelecer alguma intercessão com a dimensão teológica. Situando melhor esta empreitada, dizemos que nosso intento se resume em nos deixar tocar pela proposta narrativa de Albert Camus. Neste sentido, acreditamos que sensibilidade literária pode ser também sensibilidade espiritual.

Entre as muitas questões existenciais que podem ser objetos de reflexão na obra “A peste”, a que chamou nossa atenção foi a que se refere ao silêncio diante

¹ Mestre em Teologia pela FAJE, doutorando bolsista da FAPEMIG.

do sofrimento e da morte. A questão do silêncio constitui tema central na tradição mística do cristianismo. Contudo, pontuamos que existe uma diferença fundamental entre o silêncio que aqui denominamos como silêncio de Deus e aquilo que a tradição mística chama de Silêncio em Deus. Enquanto o primeiro se refere à uma espécie de omissão (Deus se cala sem respostas) o segundo precisa ser compreendido não somente como parte do caminho espiritual, mas como ponto cume do mesmo, trata-se mais da dimensão apofática da fé: em Deus me calo, abro-me à contemplação. Na obra em questão, parece evidente que o silêncio se refere mais à dimensão primeira, o silêncio de Deus e não o silêncio em Deus. Existe uma jornada a ser percorrida, a “Peste” propõe um caminho. Contudo, numa leitura mais ousada, caberia perguntar se este silêncio mais de superfície, o silêncio mais evidente, acaso não nos conduziria a este outro tipo de silêncio. Assim, surge a intrigante hipótese que se coloca como fio condutor de nossa empreitada: é possível, nesta leitura de “a Peste”, passar do silêncio de Deus ao silêncio em Deus?

1 VISÃO RELÂMPAGO: BREVE ESBOÇO DO PROJETO LITERÁRIO DO AUTOR.

Na impossibilidade de um aprofundamento sobre o projeto literário de Camus, parece-nos mais sensato para este trabalho simplesmente situar sua produção literária, de forma especial “*a Peste*”, a partir do contexto da filosofia existencialista, considerando, então, seus encontros e desencontros com o pensamento filosófico do século XX. Ao falar de Albert Camus é impossível dissociar sua produção literária do contexto das questões existenciais que assolaram seu tempo. Podemos dizer que sua literatura é engajada. Não no sentido de pensar que suas obras propõem uma práxis. O engajamento de sua literatura pode ser pensado a partir da perspectiva que afirma a afecção de seu texto pelas realidades existenciais que realmente tocavam a carne dos homens e mulheres de seu tempo. A “*Peste*”, neste sentido, representa bem esta ideia de texto afetado por uma realidade existencial extrema. A obra parece ser uma alegoria da real história do mundo recém saído da 2ª Guerra. Em meio a tanto ódio, sede de justiça e paradoxalmente um profundo silêncio diante do absurdo da barbárie, surge “*a Peste*” que conta uma história de solidariedade e amizade que emerge e cresce em condições adversas, em meio a um exílio paradoxal já que os exilados são na verdade sitiados. Em Camus, o mais chocante é a constatação de que “*a Peste*” une em vez de dividir, neste sentido, ela possui um valor positivo, aquele de despertar o melhor de nossa humanidade. É assim que poderemos enxergar a partir da lupa humanista os personagens que aos poucos vão sendo delineados pelo autor. Ainda pensando numa visão relâmpago da obra e seu autor, talvez valesse a pena pensar na perspectiva evocada por Aniello Montano ao escrever um artigo sobre

Camus que se intitula “*Um místico sem Deus*”. Neste breve escrito, Montano fala da preocupação de Camus com a história e de sua indignação diante do silêncio de um suposto Deus no qual ele não crê. É interessante observar o dado curioso segundo o qual Camus, mesmo se dizendo não crente, nega incisivamente o rotulo de ateu. Esta posição de Camus sempre será alvo de críticas. A dificuldade de crer em Deus provêm da constatação do mal e da dor no mundo. Um Deus que se mantém em silêncio não pode ser, tal como o afirmam por aí. Nesta postura de Camus, Sartre verá uma imaturidade de pensamento, ou uma falta de percepção lamentável. O filósofo existencialista afirmará que Camus, implicando na questão do mal e da dor a negação de Deus, volta às velhas questões e não avança na concepção do existencialismo como humanismo. Com isso, Sartre diz que Camus não compreendeu que toda a questão está em como concebemos o sentido da história. Proclamar a inexistência de Deus por causa de seu silêncio diante do sofrimento é transferir o sentido da história para uma transcendência o que resulta numa alienação inconcebível para o existencialismo. Assim, afirma-se que o sentido da história não pode ser pensado fora do ser humano. Não existe uma teleologia para os existencialistas, não há futuro pré determinado, a dor e o silêncio nada tem a ver com um Deus *ex machina*, são obras dos homens (MONTANO, 1998, pp.479-491).

A crítica de Sartre a Camus nos ajuda a perceber com mais clareza as questões fundamentais que movem este grande escritor. Para além do juízo sobre sua compreensão filosófica da vida e do mundo, se é ou não essencialista ou existencialista, ressaltamos o já dito: o importante é que seu projeto literário toca o chão de nossa existência, e aborda temas fundamentais que outrora e agora precisam ser compreendidos como essenciais para uma existências autêntica.

2 A PESTE : UM OÁSIS DE QUESTÕES EXISTENCIAIS

A leitura da obra provoca no leitor atento um vulcão de sentimentos. Sem dúvida “*a Peste*” é, neste sentido, um oásis de questões existenciais. A narrativa não é monótona, a trama inteligente desperta um crescendo em curiosidade que faz com que o leitor “devore”, avidamente, palavra após palavra. Recordemos, a partir de nosso ponto de vista, a situação e os momentos centrais do texto afim de perceber as questões existenciais que surgem com profundidade. Orão é uma cidade da costa argelina, um lugar “vulgar” diz o autor. Este vulgar já apontaria para banalidade do mal, da Peste? O mal não precisa de pompa para aparecer, ele aparece em qualquer lugar, não há nada de especial em sua fenomenologia. Eis Orão, uma cidade feia e vulgar transformada de repente em centro das atenções pela Peste. Tudo começa com um incidente também banal: alguns ratos que aparecem morrendo sem

aparente motivo. A morte dos ratos é uma espécie de prelúdio das muitas mortes humanas que teriam lugar naquela infeliz cidade. O destino dos homens está curiosamente atrelado ao destino dos desprezíveis animaizinhos. Quando surge o momento do autor introduzir o primeiro caso de Peste, ele o faz apresentando já os dois personagens paradoxais da trama. Eis que aparece o porteiro apoiando-se no braço do padre Paneloux, um jesuíta erudito e militante, descrição bastante positiva que será confirmada ao longo da narrativa com o engajamento do padre na ajuda aos pestiferados. Rieux, o médico, e Paneloux, o padre, encontram-se diante da mesma situação, eis que diante deles surge a peste.

3 AS QUESTÕES EXISTENCIAIS COMO ÉPILOGO DA QUESTÃO TEOLÓGICA?

Do nosso ponto de vista, as questões existenciais acima citadas podem ser compreendidas como uma espécie de epílogo para às questões teológicas. Frente ao silêncio absurdo, surge, na obra que analisamos, três discursos fundamentais como tentativas de quebrar tal silêncio. O primeiro está situado depois que o fenômeno da Peste se tornou preocupante. Neste primeiro momento o que se busca é uma justificativa, uma explicação para tal fenômeno (CAMUS, 1947, pp. 109-114). Ora, é diante do silêncio nu e cru que buscamos uma palavra que preencha esta ausência absurda. Surge aqui a voz de Paneloux, uma voz que representa a religião e sua pretensão de explicar o inexplicável. A etiologia do mal que o padre realiza concebe o mal como consequências de nosso mal comportamento. Este discurso não se justifica, ele cai por terra quando se percebe que o justo também sofre, como no caso de Jó. A morte da criança inocente nos mergulha novamente no silêncio absurdo. Este primeiro sermão de Paneloux vincula uma imagem de Deus como o “vingador”. Aqui não há silêncio possível. Neste sentido, a Peste é a palavra de Deus frente ao comportamento moral deplorável do ser humano. Tudo está explicado, diante do mal cometido pelos homens Deus se posiciona com o castigo da peste. Não há silêncio de Deus diante do sofrimento porque este, absurdamente, é já compreendido como palavra de Deus.

Como dissemos, o discurso que justifica o mal como castigo encontra seu limite quando percebe que a realidade do mal é mais complexa. O mal não atinge só os pecadores, ele é uma realidade que afeta também os inocentes. Aqui reina um silêncio absoluto, pois não há justificativa possível para a morte do inocente. É diante da morte de uma criança que padre Paneloux dá um salto qualitativo em sua reflexão. Deixando de vincular o mal à moral cai perplexo diante do sofrimento do inocente. É neste momento que percebe que o silêncio faz parte da engrenagem da existência: “*existem coisas sobre as quais não se pode falar*”, há coisas que não se

pode explicar. Diante dessas coisas, diante da peste que assola a justos e injustos toda palavra é pequena de mais. É assim que substitui a verborreia pela postura ética daquele que “permanece”. Paneloux se aproxima de Rieux pela práxis, como Rieux ele é aquele que decidiu permanecer. Existe contudo algo de fatalismo no segundo discurso de Paneloux quando diz que precisamos ser aquele que fica, para exaltar a virtude moral dos que combatem a peste. Ao dizer isto acrescenta que o sofrimento do inocente é um pão amargo, mas que sem este pão a alma perece, o que significa isto? O sofrimento do inocente é necessário? Pensamos que “o pão amargo” dito por Paneloux coincide com o absurdo do silêncio diante do sofrimento do justo. A ausência de justificativa é o pão amargo que produz duas posturas: ou a revolta, como dissemos sobre Rieux, ou a resignação absurda que parece ser uma característica da fé de Paneloux. Em Camus parece que a postura de Rieux é a mais louvável. Esta revolta em Rieux não aparece somente como uma postura contra Deus, é revolta contra a Peste. E é graças a esta revolta que o combate do mal acontece. Trata-se de uma postura existencial contra o mal, frente ao qual eu não me calo. Eu, como homem, não compartilho do silêncio deste suposto Mistério. É daí que surge a máxima de Rieux que afirma que a impossibilidade de acreditar em um Deus todo poderoso é o que o leva à ação. Me coloco, diante do silêncio de Deus, numa postura ativa, não espero dele uma palavra, pois sei que não virá. Esta é a crítica de Sartre a Camus: não é diante do silêncio do suposto Deus que devo me posicionar para agir, mas é diante do que o homem é: existência absurda, que me posiciono para construir um sentido, uma existência autêntica.

Parece-nos que o discurso de Tarrou supera em profundidade os dois de Paneloux. A perspectiva de Tarrou, embora carregada de uma dose pessimista, intenta relativizar a vivência daquela peste pontual da cidade de Orão. Ao mesmo tempo que relativiza tal vivência a expande fazendo o leitor notar que a realidade da existência é uma realidade de Peste, pois o mal se encontra no coração e nos projetos dos homens, ou simplesmente em suas funções, como era o caso de seu pai que tinha por função condenar à morte. Se existe um silêncio de Deus diante do sofrimento que não se explica, não pode haver um silêncio do homem diante do mal que se sabe de onde vem. É por isso que Tarrou afirma que não se sente a vontade diante desta peste, que ele mesmo experimentou enquanto possibilidade do mal, e que ao contrário dos que permanecem no silêncio ele sempre quis sair deste “estado de peste”. É neste contexto que se pode interpretar a ideia de santidade sem Deus que se distancia do ideal de humanidade quando Tarrou afirma que querer ser sumamente humano é muita pretensão. Dá a impressão que a ideia de humanidade se eleva ainda mais sob a de santidade. O discurso é confuso, provocante. Existe santidade sem Deus, mas é possível ser humano sem Ele?

“A Peste” traz consigo uma antropologia que, teologicamente, podemos chamar de fundamental. A pesar da morte e do silêncio diante da mesma fica claro que o homem é capaz de grandes ações. Contudo isto não basta, a narrativa possui um horizonte ainda mais vasto que afirma coisas absurdas de tão maravilhosas, assim um personagem declara que “*o homem é capaz de grandes ações, mas se não for capaz de um grande sentimento, não me interessa*”. O sentimento, mas não qualquer um é exaltado como o centro da ação humana, assim, afirma-se que “*o homem é uma ideia curta de mais a partir do momento que se desvia do amor*” (CAMUS, 1947, pp. 179-180). Numa interpretação ousada, talvez forçada nos aventuramos em perguntar: amor aqui seria a voz estridente que vem romper o silêncio de Deus para nos lançar ao silêncio em Deus?

Existem ainda no discurso de Tarrou algumas questões de fundo que bem poderiam se referir a um possível vínculo entre antropologia e teologia. Isto se dá a entrevê na discussão entre santidade e humanidade. Enquanto Tarrou se pergunta se é possível ser santo sem Deus, Rieux afirma que se sente mais solidário com os vencidos do que com os santos. Como se os santos fossem heróis. Enquanto isso, Tarrou expressa que a ideia de ser um homem de verdade é muito ambiciosa. Parece que para Tarrou a santidade ocupa um lugar menor que a humanidade sendo apenas um estágio para se chegar a ser verdadeiramente humano. Ao afirmar que todos trazemos em nós a possibilidade da Peste, Tarrou classificará o grupo dos seres humanos em dois: nesta condição de peste ou somos flagelos ou somos vítimas. Para Tarrou o homem honesto é aquele que menos infecta, ou seja, que menos transmite a peste (CAMUS, 1947, pp. 275-277). Optar pelos flagelados é a verdadeira postura ético do homem honesto. O relato termina em grande estilo. Primeiro ressalta que as únicas certezas que os homens possuem em comum são aquelas do amor, do sofrimento e do exílio (CAMUS, 1947, p.327). A grande conclusão se encontra no aprendizado que Rieux hauriu do flagelo. Ele aprendeu que há nos homens mais coisas a admirar que coisa a desprezar (CAMUS, 1947, p.334). Acaso isto não significa para nós um aprendizado de fé, diante da dor, da morte e do silêncio que nem sempre é em Deus, mas que quase sempre parece ser o de Deus?

CONCLUSÃO

Inegavelmente a obra toca o tema do silêncio que envolve todo sofrimento. Contrapõe-se a isso a atitude engajada do ser humano, que diante do absurdo da Peste deve ser aquele que fica. Aquele que permanece, mas não de qualquer forma, que permanece numa atitude ativa de luta contra a peste. Subsiste um mistério na razão desta luta. Por que não se resignar, por que não aceitar o silêncio obsequioso

de Deus e ceder à peste. Para que lutar? Podemos compreender isso, a partir da obra de Camus por pelo menos três vias. Na primeira delas devemos lutar porque simplesmente diante do absurdo devemos nos revoltar, não nos calar. Desta revolta diante do mal e do silêncio que o envolve nasce as posturas de engajamento ético. Em segundo lugar devemos lutar porque não havendo justificativa transcendente para o sofrimento, ou seja, diante do silêncio de Deus (que não existe), deve sobressair a voz do homem. Esta nos parece a postura filosófica característica de Camus. Em terceiro lugar, numa perspectiva teológica, caberia pensar que o mal permanece no horizonte de mistério, e que a verdadeira postura de fé se resume na esperança de que somos nós, por meio do amor, os responsáveis por amenizar a Peste. Somos em Deus, deuses. Talvez este seja um dos sentidos que podemos haurir do terceiro discurso, quando Tarrou afirma a possibilidade de ser Santo sem Deus. A postura cristã é aquela que consegue fazer a passagem do silêncio de Deus para o silêncio em Deus. Este silêncio em Deus é a ausência de toda teorização sobre a origem do mal, é a entrega à práxis, exigência da fé que antes de buscar justificar a Peste, por amor, é impelida a combatê-la. Mas é também o silêncio que é capaz de relativizar a maldade e contemplar o que há de belo e bom no mundo. Práxis e contemplação são os dois polos dialéticos que sustentam o silêncio em Deus. Não é curioso perceber que na obra de Camus, marcada pelo silêncio de Deus e não pelo silêncio em Deus, pouco se contempla, somente se age? Um momento breve de contemplação acontece somente quando Tarrou conta sua história. No banho de mar aparece a possibilidade de abertura que nos faz passar do silêncio de Deus para o silêncio em Deus. É possível gozar ainda que seja em tempos de peste.

REFERÊNCIAS

- CAMUS, Albert. A peste. Lisboa: Edição livros do Brasil.334p.
MONTANO, Aniello. Al bet Camus (1913-1960) um mistico sem Deus, in Giordio Penzo e Rosino Gibellini. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, pp 479-491.

“Vim para sofrer as influências do tempo / E para afirmar o princípio eterno de onde vim”: a resignificação do sagrado em Murilo Mendes

Edson Munck Junior¹

RESUMO

*A obra poética *Tempo e eternidade*, publicada por Murilo Mendes em 1935, pode ser lida como promotora de diálogo entre o modernismo e a tradição bíblico-cristã. O livro, elaborado em parceria com o poeta Jorge de Lima, tinha, em sua primeira edição, a epígrafe “restauremos a Poesia em Cristo”. Assim, a publicação pretendia efetivar esforços da intelectualidade católica brasileira com vistas à reelaboração da experiência e da significação do sagrado na primeira metade do século XX no país. A partir das reflexões críticas de José Guilherme Merquior, Laís Corrêa de Araújo, Octávio Paz, Mircea Eliade e outros teóricos, verificou-se como se deram esses esforços de associação entre a linguagem poética modernista e a linguagem religiosa cristã, refletindo-se sobre os efeitos dessa aproximação. Nesse sentido, sugere-se um exercício de leitura dos poemas murilianos presentes em *Tempo e eternidade*, abarcando três movimentos do livro, a saber: o mundo caído, o mundo em Cristo e o mundo vindouro. Desse modo, propõe-se que, mediante esta chave de leitura, compreenda-se o percurso da restauração poética proposto no mote original.*

Palavras-chave: Literatura. Sagrado. Murilo Mendes. Poesia. Modernismo.

INTRODUÇÃO

A dinâmica do contato da literatura com o sagrado é perceptível na poética de Murilo Mendes. Em *Tempo e eternidade*, especificamente, livro publicado em 1935, os 36 poemas murilianos estão em diálogo intenso com o universo mítico-religioso cristão, tornando-o atual mediante a aproximação deste com a linguagem literária modernista. Para Mircea Eliade, o mito está vinculado à noção de sagrado,

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. munckjr@yahoo.com.br

já que lida com o aspecto sobrenatural, sobre-humano. A empreitada de ativação dos mitos, mediante a reencenação ou vocalização dos mesmos, promove a reintegração dos homens com aquele “tempo fabuloso” (ELIADE, 2010, p. 21), permitindo-lhes ser “contemporâneos” dos deuses, dos heróis e dos eventos que estes promoveram *in illo tempore* (ELIADE, 2010, p. 21). Reviver os mitos permite ao sujeito a saída “do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável” (ELIADE, 2010, p. 21). Assim, ao colocar em contato a tradição religiosa cristã e a dicção modernista de sua linguagem, Murilo Mendes, em seu tempo, ativa o mito e esboça criativamente a língua do eterno, fazendo-a presente mediante sua *poiésis*.

José Guilherme Merquior sumariza os exercícios de religiosidade que o modernista executou em sua obra e, sobretudo, em *Tempo e eternidade*. Segundo o crítico literário, a religiosidade muriliana é marcada por uma condição de ambivalência tal que permite notar um eu lírico no qual se entrevê a condição de um “cristão dialético”, de um “religioso moderno”, evidenciando “uma concepção de vida sob o signo marcante do devir” (MERQUIOR, 1965, p. 55). Esse sujeito marcado pela redefinição constante de sua condição e de sua existência coloca em jogo um perfil interessante na lírica de Murilo Mendes. O traço em devir da religiosidade manifesta nos textos do poeta faz lembrar o que, em *O arco e a lira*, Octavio Paz escreve acerca do sagrado, dizendo que o sagrado é redefinidor do tempo e do espaço, afirmando “aqui e lá”, tornando os corpos “ubíquos”, dissolvendo os “limites do nosso pensar” (PAZ, 2012, p. 133).

Neste trabalho, quer-se destacar as relações que a literatura estabelece com o sagrado na obra poética de Murilo Mendes, especificamente, no livro *Tempo e eternidade*. Pelo fato de, biograficamente, o poeta ser cristão e católico, tratar-se-á, em geral, do sacro relacionado ao Cristianismo. A hipótese que se quer perseguir nestas linhas é a de que o poeta se dedicou a retratar poeticamente a experiência com o sagrado após sua experiência de conversão à fé cristã². Segundo Laís Corrêa de Araújo, é em *Tempo e eternidade* que o processo de conversão de Murilo Mendes se documenta literariamente (ARAÚJO, 1972, p. 35). E, como proposta de análise desse livro, sugerem-se três chaves de leitura: o mundo caído, o mundo em Cristo e o mundo vindouro.

1 AFIRMAÇÕES DO ETERNO SOB AS INFLUÊNCIAS DO TEMPO

2 Em *O círio perfeito*, Pedro Nava descreve detalhadamente o testemunho do episódio de conversão de Murilo Mendes quando do velório de Ismael Nery, a quem o poeta dedicou a obra *Tempo e eternidade*.

No poema “Angústia e reação”, Murilo Mendes elabora um exercício de reflexão e problematização da condição caída do homem e do mundo.

Há noites intransponíveis,
Há dias em que para nosso movimento em Deus.
Há tardes em que qualquer vagabunda
Parece mais alta do que a própria musa.
Há instantes em que um avião
Nos parece mais belo que um mistério de fé,
Em que uma teoria política
Tem mais realidade que o Evangelho.
Em que Jesus foge de nós, foi para o Egito:
O tempo sobrepõe-se à ideia do eterno.
É necessário morrer de tristeza e nojo
Por viver num mundo aparentemente abandonado por Deus,
E ressuscitar pela força da prece, da poesia e do amor.
É necessário multiplicar-se em dez, em cinco mil.
É necessário chicotear os que profanam as igrejas
É necessário caminhar sobre as ondas.
(MENDES, 1994, p. 252-253)

A angústia do sujeito lírico se faz notar mediante a organização discursiva da anáfora de abertura do poema: “Há...”. Nos quatro movimentos anafóricos, percebem-se situações que provocam tensão no indivíduo, levando-o a se lamentar. Soma-se a essa angustiante repetição o elencar substantivos que sugerem temporalidade cronológica, “noites”, “dias”, “tardes” e “instantes”, quiçá, numa sugestão da amplitude dessa angústia, que envolve todos os tempos conhecidos da cronologia do homem. Os lamentos perceptíveis relacionam-se ao apego àquilo que é efêmero ou material (“qualquer vagabunda”, “avião”, “teoria política”, “tristeza e nojo”, “mundo aparentemente abandonado por Deus”), gerando imobilidade no sujeito, conforme se percebe no vocábulo “intransponíveis” e na oração “Há dias em que para nosso movimento em Deus”.

A outra anáfora que domina os versos 11 a 16 do poema torna flagrante o caráter de reação do texto muriliano: “É necessário...”. Tal atitude afirmativa que se

sugere ganha feições imperativas pelo uso do vocábulo “necessário”, conferindo caráter injuntivo às ações propostas. Os atos sugeridos de forma exortativa – “morrer de tristeza e nojo”, “multiplicar-se em dez, em cinco mil”, “chicotear os que profanam as igrejas” e “caminhar sobre as ondas” – começam pela convocação à morte, talvez, para que se realize o que afirma o verso “E ressuscitar pela força da prece, da poesia e do amor”, ou seja, a inauguração de uma existência conjugadora do duplo ação-reação, levando o sujeito a vivê-lo em seu dinamismo, ativando o “movimento em Deus” das primeiras estrofes. Ressalta-se que a *causa mortis* assinalada pelo poeta evidencia angústia e desprezo, respectivamente, pelo emprego dos termos “tristeza” e “nojo”, em uma possível sugestão de ultraje ao que se concebia como viver.

Ainda quanto às anáforas, pode-se perceber que, nas três ocorrências finais, há uma conexão entre as atitudes sugeridas pelo poeta e os milagres de Jesus Cristo nos relatos evangélicos. O “multiplicar-se em dez, em cinco mil” pode ser lido como uma alusão ao episódio da multiplicação dos pães e dos peixes³, mas, além disso, opera no poema como uma sugestão de se pluralizar o eu, de se ganhar força, de se tornar vários. O “chicotear os que profanam as igrejas” refere-se à cena em que o Nazareno expulsa os vendilhões do templo, vociferando contra o intento ganancioso dos homens que faziam daquele local sagrado um meio de obtenção de lucros⁴. E o “caminhar sobre as ondas” trata do episódio em que os discípulos atravessavam o Mar da Galileia rumo a Cafarnaum, em uma embarcação sem a presença de Jesus, que ficara em oração em um monte; contudo, à noite, avistaram o Messias caminhando por sobre as águas, indo em direção ao barco e, temerosos de que se tratasse de um fantasma, não reconheceram o Mestre de imediato⁵.

Por fim, após as anáforas finais, marcadas pelo “É necessário...”, pode-se inferir que, em uma admoestação autêntica à angústia de ser, seria necessário ser como Cristo, nas expressões de angústia e de resposta e, sobretudo, ser como ele na conciliação do tempo e da eternidade. Estar meramente preso ao tempo seria acomodar-se à condição de queda. O poeta não se acomoda.

Reagindo à condição da queda, a expressão poética que Murilo Mendes perseguiu, em meio às e a partir das suas convicções cristãs, não era sublimadora, alienante, evasiva, tampouco negligente para com os valores éticos, ao contrário, construía-se como discurso comprometido com o tempo dos homens e em constante e insistente diálogo com este. Que o poeta seja ouvido no entoar do canto vocacional:

3 Conforme *Mateus* 14,13-21.

4 Conforme *Marcos* 11,15-17.

5 Conforme *Mateus* 14,22-33.

VOCAÇÃO DO POETA

Não nasci no começo deste século:
Nasci no plano do eterno,
Nasci de mil vidas superpostas,
Nasci de mil ternuras desdobradas.
Vim para conhecer o mal e o bem
E para separar o mal do bem.
Vim para amar e ser desamado.
Vim para ignorar os grandes e consolar os pequenos.
Não vim para construir minha própria riqueza
Nem para destruir a riqueza dos outros.
Vim para reprimir o choro formidável
Que as gerações anteriores me transmitiram.
Vim para experimentar dúvidas e contradições.

Vim para sofrer as influências do tempo
E para afirmar o princípio eterno de onde vim.
Vim para distribuir inspiração às musas.
Vim para anunciar que a voz dos homens
Abafará a voz da sirene e da máquina,
E que a palavra essencial de Jesus Cristo
Dominará as palavras do patrão e do operário.
Vim para conhecer a Deus meu criador, pouco a pouco,
Pois se O visse de repente, sem preparo, morreria.

(MENDES, 1994, p. 248-249)

O movimento inicial que se pode ler no primeiro verso do poema indica que o sujeito lírico possui um vínculo que extrapola o tempo, ou o seu tempo. No verso seguinte, afirma-se que tal vinculação está atrelada ao “plano do eterno”. Após a primeira negativa, que se explicita em “Não nasci...”, surgem três afirmativas seguidas,

em anáfora, indicando a relação da voz lírica com a eternidade, com o acúmulo de experiências, as “mil vidas superpostas”, e com o desdobramento de afetos tantos, as “mil ternuras desdobradas”. Nota-se a hipérbole marcada pela repetição do mil no terceiro e no quarto versos, quiçá, em um sinal de extrapolação da contingência pela identidade eterna que se parece querer afirmar. O [s] sibilante que se pode notar nos quatro primeiros versos do poema reforça a sugestão de eternidade que o sujeito lírico parece querer enfatizar.

A vocação do poeta se desdobra em apresentar sua identidade – marcada pela exposição da origem que o verbo “Nasci” sugere – e sua missão – indicada pela recorrência do verbo “Vim”, ao longo do texto, seguido da conjunção final “para”. Assim, a voz lírica que canta sua vocação afirma sua pertença e suas incumbências no tempo. Ao postular, em “Vim para conhecer o mal e o bem / E para separar o mal do bem”, ser participante da condição humana de conhecedor do bem e do mal, o sujeito lírico indica vincular-se à condição da queda que marca a humanidade. No poema, ao se perceber o postulado do “separar o mal do bem”, ouve-se um eco da parábola de Jesus Cristo acerca do joio e do trigo⁶, na qual a tarefa de distinguir as plantas compete ao Messias⁷.

O chamado para ser provado, para experimentar o sofrimento, também se faz perceptível no poema, conforme se pode notar na sugestão do confronto que se esboça nos versos “Vim para amar e ser desamado. / Vim para ignorar os grandes e consolar os pequenos”: há aqui uma indicação do caráter contracultural que o Reino de Deus, anunciado e vivenciado pelo Cristo, pode manifestar no tempo, subvertendo os valores e as lógicas convencionais e provocando uma reformulação do viver que se origina na *metanoia*. Essa vocação para ser provado se mostra no texto pelo gesto do sujeito lírico de experimentar o tempo, mesmo sendo nascido no plano eterno, como se percebe em “Vim para sofrer as influências do tempo / E para afirmar o princípio eterno de onde vim”. Desse modo, a eternidade afirma-se na contingência das eras.

O movimento seguinte do poema, que começa no terceiro verso da segunda estrofe e se processa até o final, corresponde à afirmação da superioridade do Poeta: ele inspira as musas, ele humaniza os homens, ele dá voz aos indivíduos a fim de abafar a sirene e a máquina. Exsurge no texto o soberano Poeta, aquele que é maior do que tudo e todos e que é capaz de restaurar a realidade em que vive o sujeito lírico. É o Poeta o responsável por, mesmo em face dos sintomas da modernidade, representados pela “voz da sirene e da máquina”, refazer os vínculos do transitório com o

6 Conforme *Mateus* 13,24-30.

7 Em *Mateus* 13,36-43.

eterno. É o Poeta o responsável pelo gesto improvável e, aparentemente, imprudente de aproximar “a palavra essencial de Jesus Cristo” das “palavras do patrão e do operário”, correspondendo a uma proposta de diálogo entre as tensões da história com a dinâmica eterna da criação.

O epílogo poemático, “Vim para conhecer a Deus meu criador, pouco a pouco, / Pois se O visse de repente, sem preparo, morreria”, corresponde a uma afirmação do restabelecimento do relacionamento com Deus, conhecendo o Criador parcimoniosamente. Ademais, pode-se ler, nesses versos de fechamento, que o sujeito lírico parece se criar, descobrir sua vocação e sua missão, ao passo que, “pouco a pouco”, conhece a sua origem, o seu criador. Em contraste com esse modo de aproximação, o “de repente”, típico da sociedade moderna, maquinica, marcada pela urgência e pela velocidade, é deixado de lado para que se figure a presença do perenal. O jogo paratático predominante no poema de Murilo Mendes parece prefigurar a ideia do conhecer a Deus “pouco a pouco” que se expressa ao final do texto. A cada oração que se coordena em “Vocação do Poeta” pode-se entender um passo nesse processo paulatino de envolvimento e relacionamento com o Criador, acumulando experiências que criam o mosaico do conhecimento do Eterno na experiência hodierna do tempo. Considerando-se o texto, pode-se ler nele uma metonímia dos poetas, segundo a divisa que orienta *Tempo e eternidade* (“restauremos a Poesia em Cristo”) e, simultaneamente, verifica-se a plausibilidade de reconhecer a figuração do Cristo como o Poeta que se mostra nos versos do poema, devido às referências que inter cruzam a expressão lírica muriliana com aquelas bíblicas que aludem ao Messias.

Ao diagnosticar o mundo fraturado, caído e perdido, o poeta enxerga a figura do Cristo como aquele capaz de restaurar a condição humana limitada pela queda, aquele capaz de restaurar a Poesia. Em referências poéticas que aludem à *parousia*, ao *Apocalipse*, à consumação dos séculos, às tensões do tempo, Murilo Mendes estabelece um diálogo com as visões joaninas, exercitando a possibilidade de criação de outro mundo pela palavra. O exercício de aproximação de imagens apocalípticas fazendo uso da tonalidade surrealista gera um texto capaz de resgatar o vigor poético, posto que conjuga a tradição e a modernidade. Também o poeta se vê como e se torna espectador dos acontecimentos que culminam na revelação, conforme se pode ler no poema “A Testemunha”, último de *Tempo e eternidade*, que parece conjugar o início e o fim, o *Gênesis* e o *Apocalipse*. O poeta exercita-se como visionário, enxergando no tempo os sinais que apontam para as possibilidades futuras do ser humano.

CONCLUSÃO

Em *Tempo e eternidade*, Murilo Mendes se dispõe à elaboração de uma poética que movimenta e descentra as teologias, dado que se apropria das imagens do sagrado de modo criativo, gerando novas interpretações de suas manifestações e recobrando a sagrada palavra para, no rito da imaginação poética, difundir a presença do sacro no contemporâneo e a partir dele. Despontam na obra a teofania, a verdadeira realidade, a recriação, o ser contemporâneo dos deuses. A poética muriliana evidente no livro quer resgatar o sagrado sufocado pelo discurso institucionalizado, dinamizá-lo, libertá-lo, deixá-lo solto no mundo moderno. Desse modo, o sujeito lírico percorre os poemas com um sentimento órfico.

Em tempos nos quais a humanidade experimenta a distância dos deuses, o poeta, em *Tempo e eternidade*, arrisca seus versos em busca de rastros do sagrado. Arriscando-se ele mesmo na linguagem que cria e abriga sua existência, o sujeito lírico assinala a falta de salvação a que está preso, bem como os seus contemporâneos. Ao deparar-se com o Cristo, conciliador do humano e do divino, o poeta enxerga o reencontro da eternidade com o tempo, refundando o *cosmos* e declarando, em gesto profético, que virá o momento da irrupção definitiva dessa restauração no universo. O Verbo, que estava presente na criação e que promete sua presença na consumação dos séculos, é o ponto para o qual convergem a gênese e o apocalipse pessoais do sujeito que se denuncia nos poemas, ofertando a possibilidade de se elaborar a existência.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Laís Corrêa de. *Murilo Mendes*. 2. ed. (Poetas modernos do Brasil, 2) Petrópolis: Vozes, 1972.

BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

MERQUIOR, José Guilherme. *Razão do poema*: ensaios de crítica e de estética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Trad. Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

GT 9 Religião e Gênero

GT 9. Religião e Gênero

Coordenadores: Profa. Dra. Anete Roese – PUC - Minas, MG; Profa. Dra. Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira – UFRPE/ EST, RS; Prof. Dr. André Musskopf – EST, RS

Ementa: O GT Religião e Gênero é um espaço de debate transdisciplinar no campo das Ciências da Religião, articulando áreas como teologia, sociologia, antropologia, história, psicologia e filosofia sobre as questões de gênero. O GT se dedica à análise teórica feminista de fenômenos, movimentos religiosos e manifestações espirituais do mundo contemporâneo. Objetiva-se acolher estudos e reflexões críticas acerca do papel das religiões/religiosidades/espiritualidades e suas implicações sobre as relações de gênero na sociedade, em terreiros, igrejas, templos, mesquitas, sinagogas, casas de oração e demais espaços de viés espiritual e religioso. O GT se propõe a analisar criticamente os atravessamentos que implicam o lugar da mulher nas religiões, a discussão sobre masculinidade e relações étnico-raciais, todos com os pressupostos das teorias feministas.

Ciências da Religião e Hermenêutica Feminista: contribuições da Teologia Feminista para a análise do fenômeno religioso

Ana Ester Pádua Freire¹

RESUMO

As Ciências da Religião, em uma perspectiva feminista, intentam desconstruir o instrumental teórico positivista em busca da revisão das posições de poder, conteúdos e simbologias que excluíram ou diminuíram as mulheres no mundo da ciência. Além disso, propõe a superação dos dualismos e das hierarquias patriarcais, buscando novas abordagens teóricas e metodológicas para as novas perguntas e temáticas que surgem a partir do mundo da vida e da experiência religiosa das mulheres. A abordagem feminista contribui com as Ciências da Religião ao propor a resignificação de conceitos positivistas de pesquisa, propiciando uma metodologia de investigação baseada em um paradigma emancipatório e na relevância da do cotidiano da vida das mulheres. Nesse sentido, compreendendo-se as Teólogas Feministas como as primeiras a analisarem o fenômeno religioso em perspectiva feminista, esta comunicação tem como objetivo aportar os resultados de uma pesquisa que buscou na Teologia Feminista os elementos hermenêuticos para a análise das religiões. Para tanto, levantar-se-ão aportes hermenêuticos a partir de Elisabeth Schüssler Fiorenza e Ivone Gebara.

Palavras-chave: Ciências da Religião. Hermenêutica feminista. Teologia Feminista.

INTRODUÇÃO

Considerando a religião como sendo uma construção sociocultural, seu estudo implica na discussão sobre relações de poder, de classe e, também, de gênero. Por isso, estudar as religiões “é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse” (SOUZA, 2004, p. 123). Segundo Rosado-Nunes (2001), as teólogas feministas foram as precursoras do estudo do fenômeno religioso em uma perspectiva feminista. O discurso das teólogas feministas emerge como lugar de novas experiências de vida, provocando mudanças na linguagem religiosa e na prática de algumas igrejas cristãs. Por isso, é fundamental ao estudo da religião em uma perspectiva de gênero perceberem-se as mudanças imputadas às religiões e às experiências religiosas a partir do feminismo, este compreendido como movimento político e emancipador.

1 TEOLOGIA FEMINISTA, HERMENÊUTICA TEOLÓGICA FEMINISTA E CIÊNCIAS

¹ Mestre em Ciências da Religião. PUC-Minas. anaester99@yahoo.com.br.

DA RELIGIÃO

A Teologia Feminista como “perspectiva analítica, tomando o gênero como categoria de análise, permite compreender como essas relações cortam transversalmente todas as classes e questões sociais” (ROSADO-NUNES, 2006, p. 297). A perspectiva analítica de gênero utiliza-se do método da desconstrução das ideologias patriarcais.

A Teologia Feminista coloca “um ponto de interrogação em todas as afirmações teológicas que se apresentaram como únicas” (BENCKE; MOTA, 2012, p. 23). Uma hermenêutica teológica feminista leva em consideração a questão da linguagem como campo propício para a postura crítica e radical da Teologia Feminista.

Para além da questão da linguagem, Roese (2010 b) explica que a perspectiva metodológica da Teologia Feminista propõe a investigação crítica da imagem de Deus que os textos sagrados apresentam. Assim, linguagem e imagem são alvos da crítica feminista, que não os reconhece como naturais, mas patriarcalmente construídos.

Na prática, as teólogas feministas, como Gebara (in ROSADO-NUNES, 2006, p. 296), “desenvolvem uma reflexão crítica sobre a apropriação religiosa dos corpos e da sexualidade das mulheres”. Em conformidade, Gebara (2010) afirma que uma das batalhas atuais importantes das teólogas feministas na América Latina é em relação ao poder religioso que domina os corpos femininos. Sendo assim, o corpo, a corporeidade, a sexualidade são importantes temáticas para os estudos das Ciências da Religião em uma perspectiva feminista.

Para além das discussões conceituais e históricas, pretende-se, aqui, apontar as principais contribuições da Teologia Feminista no contexto latino-americano, para que sirvam ao propósito de aproximação da Teologia Feminista com as Ciências da Religião. Para Vélez (2013), elas são:

a afirmação fundamental de igualdade entre homens e mulheres, o imperativo ético de denunciar toda a situação de subordinação e violência vivida pelas mulheres, a necessidade de reconstruir-se a história das mulheres, tanto em textos bíblicos como na história dos povos, a apropriação das categorias críticas feministas de gênero como opção epistemológica no fazer teológico, a incorporação de estudos interdisciplinares e interculturais para relacionar a racionalidade afetiva, a estética e a sabedoria desde o imaginário popular (VÉLEZ, 2013, p. 1806, tradução nossa)².

Todas essas contribuições da Teologia Feminista devem ser levadas em 2 la afirmación fundamental de la igualdad entre varones y mujeres, el imperativo ético de denunciar toda situación de subordinación y violencia vivida por las mujeres, la necesidad de reconstruir la historia de las mujeres, tanto en los textos bíblicos como en la historia de nuestros pueblos, la apropiación de las categorías críticas feministas de género como opción epistemológica en el quehacer teológico, la incorporación de estudios interdisciplinarios e interculturales para articular la racionalidad afectiva, la estética y la sabiduría desde el imaginario popular.

consideração quando do estudo das religiões a partir do gênero como categoria de análise. Roese (2010 b) explica que a Teologia Feminista valoriza a importância de se levar em consideração a existência de diferenças que marcadamente influenciam na hermenêutica bíblica.

A Teologia Feminista compreende que as diferentes condições e contextos humanos, as diferentes situações e circunstâncias humanas determinam diferentes mensagens e sentidos para a compreensão do texto. A pergunta, neste caso, é: a quem interessa ou a quem favorece determinada interpretação e determinado ponto de vista? Neste caso, a ética se coloca como uma questão epistemológica importante para a pesquisa. (ROESE, 2010 b, p. 187).

A pergunta “a quem interessa ou a quem favorece determinada interpretação e determinado ponto de vista?” (ROESE, 2010 b) é fundamental para o estudo das religiões em uma perspectiva feminista. A busca pelas relações de poder que se estabelecem entre os gêneros, não apenas no texto sagrado, como também nas práticas religiosas, é de valiosa importância, pois intenta revelar o que está por detrás das práticas institucionalizadas. Além disso, discutir patriarcado em um contexto de hermenêutica bíblica feminista, a partir do viés de gênero, diz respeito não somente às relações que se estabelecem entre homens e mulheres, mas também entre o ser humano e a divindade.

A hermenêutica bíblica feminista propõe a releitura de textos bíblicos, anteriormente interpretados de forma unilateral, com o intuito de recuperar a história, a memória, autoridade e o poder das mulheres (ROESE, 2010 a) e, também, tem o intuito de explicitar e desconstruir paradigmas, de explicitar as relações de dominação e submissão presentes no texto. Nesse sentido, a Teologia Feminista é radical e propositora de rupturas com o sistema patriarcal.

Schüssler Fiorenza (2009) propõe um “quadro feminista libertador multidimensional” que permita que as mulheres sejam sujeitos da interpretação e as agentes históricas de mudança. Segundo a autora, o objetivo desse quadro é o de fomentar a conscientização feminista crítica e a análise sistêmica ético-política. Por isso, o quadro hermenêutico bíblico feminista proposto por Schüssler Fiorenza (2009) é traçado em perspectivas críticas, éticas e políticas. Schüssler Fiorenza parte de uma hermenêutica textual para propor seu método. O convite que faz, entretanto, é que a hermenêutica seja aplicada nas relações que se estabelecem entre o texto e a vida cotidiana, ou seja, entre o texto e o *mundo da vida*.

Segundo Gebara (2000, p. 29), “a perspectiva feminista se propõe a abrir um caminho de reflexão neste meio doméstico, meio das relações entre homens e mulheres, meio da história privada, meio de hierarquias e de exclusões não confessadas”. A fim de conhecer essas histórias que partem da vida privada, Gebara

lança mão da categoria analítica de gênero. Para a autora, o conceito de gênero não é apenas um instrumento de análise, “mas um instrumento de autoconstrução feminina e de tentativa de construção de relações sociais mais fundadas na justiça e na igualdade, a partir do respeito pela diferença” (GEBARA, 2000, p. 105).

O uso da categoria de gênero aponta para uma questão “teopolítica”, ou seja, a questão das consequências históricas induzidas pelos discursos teológicos patriarcais (GEBARA 2000). “Nesta perspectiva, o gênero não é um tema suplementar oferecido à reflexão teológica, mas antes uma modificação significativa que se introduz na estrutura antropológica e epistemológica do pensamento teológico” (GEBARA, 2000, p. 109). Nesse mesmo sentido, o gênero como categoria analítica influencia a hermenêutica feminista propondo modificações e rupturas.

Sendo assim, o uso de gênero em uma perspectiva hermenêutica busca a saída do discurso masculino e a ampliação da concepção do masculino e feminino, pois, segundo Gebara (2000), as teologias foram cúmplices de uma visão que manteve e acentuou a inferioridade das mulheres.

Nesse contexto de exclusão das mulheres, a hermenêutica feminista é uma opção metodológica que tem como cerne a afirmação de que mulheres são seres humanos com direito à dignidade e à vida em abundância (BLASI, 2014). A Teologia Feminista lança mão dos aportes do feminismo em suas discussões mais profundas e na busca pela transformação social.

Metodologicamente, a contribuição feminista para a hermenêutica bíblica encontra-se na suspeita. Para Gebara, essa suspeita é “a desconfiança e a dúvida em relação às afirmações tomadas como verdades absolutas em relação aos seres humanos e ao mundo. [...] Por isso, a suspeita, como método hermenêutico, atingiu a teologia em diferentes níveis” (GEBARA, 2007, p. 33). A chamada “hermenêutica da suspeita” permeia as “revisões das interpretações existentes dos textos sagrados e a proposição de novas interpretações” (ROSADO-NUNES, 2006, p. 294).

Segundo Roese (2010 b), no campo hermenêutico, a suspeita pergunta pelos autores e pelos intérpretes dos textos e das relações. É o que referenda Gebara ao explicar que “as leituras feministas da Bíblia vão introduzir uma suspeita não apenas quanto à composição ou à redação dos textos, mas principalmente quanto à sua interpretação no curso dos séculos” (GEBARA, 2000, p. 32).

O objetivo de se levantarem suspeitas não é a crítica pela crítica, mas sim o estabelecimento de relações mais respeitadas entre mulheres e homens (GEBARA, 2000). Por isso, colocar sob suspeita o patriarcado não é querer substituí-lo pelo matriarcado. Como explica Munhoz (2008, p. 33),

mesmo sendo, tanto na teoria quanto na prática, uma resposta política

ao kyriarcado, o feminismo não pretende substituí-lo por um suposto matriarcado. Não visa excluir os homens, mas incluir as mulheres e todas as pessoas e grupos excluídos, bem como defender o direito de todas as criaturas à plenitude da vida.

Gebara (1997) explica que a hermenêutica é uma chave de compreensão não somente dos textos sagrados, mas do próprio ser humano, e, por isso, é um importante passo para encontrar pistas de compreensão da estrutura do conhecimento religioso institucionalizado. Conhecimento religioso, porque Gebara deixa claro que parte do seu próprio campo de saber, o religioso, o teológico.

Roesse (2010 b) explica o processo hermenêutico da Teologia Feminista como sendo

um processo dinâmico, criativo e imaginativo que está involucrado com a própria vida pulsante no cotidiano. A reinterpretação – a releitura – é um exercício visionário de criação de alternativas a cosmovisões anteriores ou atuais. Re-imaginar a imagem de Deus é abrir a escuta para os silêncios da história, é abrir os olhos para o mapeamento de vestígios para que as cartografias da vida tenham muitos outros caminhos, bosques, árvores e sombras para refresco. (ROESSE, 2010 b, p. 189).

Esse processo explicado por Roesse (2010 b) revela que, assim como a crítica feminista, a hermenêutica feminista, também, não tem apenas pretensões de destruição ou de crítica pela crítica. A hermenêutica feminista procura reconstruir, propor outros caminhos e possibilidades de interpretação.

Ainda com relação à crítica feminista, Rosado-Nunes (2001) explica que a hermenêutica teológica feminista é marcada pela crítica aos conteúdos tradicionais da fé:

o monoteísmo, a imagem masculina da divindade, a figura submissa e virginal de Maria, as interpretações sexistas dos textos sagrados [...]. Questiona-se a existência de uma só “verdade religiosa”, contida em uma religião única, salvadora e portadora de redenção. (ROSADO-NUNES, 2001, p. 84).

A crítica feminista, em uma perspectiva de hermenêutica bíblica, propõe questionamentos, levanta dúvidas, suspeitas do que é tido como naturalizado. Para as Ciências da Religião, investigar a religião a partir desse viés é propor questões que desestabilizem o dado, buscando o fenômeno, aquilo que se mostra, dando voz às mulheres outrora emudecidas pelos padrões patriarcais de religiosidade.

Este é um campo valioso de ação para as Ciências da Religião, pois a ciência deve ser relevante não apenas para a academia, mas também para a sociedade. Dando voz a essas mulheres, o estudo das religiões as compreende como agentes de sua própria história e religiosidade.

CONCLUSÃO

A presença das mulheres e a influência do feminismo como prática libertadora nas religiões merecem a atenção das Ciências da Religião, pois suscitam perguntas sobre possíveis mudanças na prática e tradição religiosa.

A hermenêutica teológica feminista possui um rico cabedal metodológico em uma perspectiva crítica e libertadora que, em muito, contribui para o estudo das religiões. Propondo perguntas, o método hermenêutico feminista coloca sob suspeita a naturalidade afirmada pela tradição e o universalismo patriarcal.

Sendo possível, diante do exposto, verificar o impacto do feminismo na teologia, certamente é possível afirmar o impacto do feminismo no estudo das religiões. As Ciências da Religião, a partir das propostas feministas, deparam-se com outras perspectivas de estudos, outras temáticas, outros pontos de partida para a investigação e outras metodologias de pesquisa.

Tecendo sentidos, as Ciências da Religião em uma perspectiva feminista promovem a superação dos dualismos e das hierarquias patriarcais, buscando novas respostas para as novas perguntas que a categoria analítica de gênero propõe. Exigindo, assim, uma visibilidade das mulheres na história das religiões, que corresponda à realidade dos fatos a partir da concretude da vida.

REFERÊNCIAS

BENCKE, Romi Márcia; MOTA, Sônia Gomes. **Ecumenismo e feminismo: parcerias da casa comum**. PVN 298. São Leopoldo: CEBI, 2012.

BLASI, Marcia. Aconselhamento pastoral em perspectiva feminista: princípios básicos. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). **Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia**. São Leopoldo: CEBI, 2014.

GEBARA, Ivone. **O que é Teologia Feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

GEBARA, Ivone. **Vulnerabilidade, justiça e feminismos**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

MUNHOZ, Alzira. **Feminismo e evangelização: uma abordagem histórico-**

teológica à luz do conceito de evangelização das diretrizes gerais da ação evangelizadora na igreja no Brasil. 2008. Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Teologia Sistemática, Belo Horizonte.

ROESE, Anete. A abordagem feminista do cuidado espiritual e psicoterapêutico. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 50, n. 2, p. 288-305, jul./dez., 2010 (a) Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewArticle/103>. Acesso em: 31 jan. 2015.

ROESE, Anete. O silenciamento das deusas na tradição interpretativa cristã. **Aletria**, Belo Horizonte, v. 20, n. 3, set./dez., 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1557>>. Acesso em: 31 jan. 2015.

ROSADO-NUNES, Maria José F. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 16, p. 79-96, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a05.pdf>>. Acesso em: 27 maio 2013.

ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 14 (1): v. 336, jan./abr., 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2006000100016&script=sci_arttext>. Acesso em: 15 jan. 2014.

ROSADO-NUNES, Maria José F. Gênero, saber, poder e religião. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **Caminhos da sabedoria**: uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

SOUZA, Sandra Duarte de. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 12, v. 264, set./dez., 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2004000300014&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 mar. 2015.

VÉLEZ, Consuelo. *Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro*. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1801-1812, out/dez 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/6408>>. Acesso em: 15 jan 2014.

O quê dizer de gênero e masculinidade?

Célio Antunes da Silva¹

RESUMO

Dizer algo sobre gênero e masculinidade nos dias atuais, mais de que um trabalho é uma exigência para um convívio saudável com uma realidade plural, cujas faces estão em constante redefinição. As religiões apesar de dizerem da importância do diálogo também encontram dificuldades em vivê-lo na prática, sobretudo em realidades novas, sobre as quais um discurso novo, se possível, ainda está em processo de gestação. A masculinidade, marca visível nas instituições, será aqui tratada, antecedida por um aceno histórico, a fim de se perceber “um rosto”, que ao longo do tempo foi sendo desenhado com tintas e tons diversos.

Palavras-chave: Gênero, feminismo, masculinidade, patriarcal, diferença.

Esta comunicação tem como objetivo apresentar alguns traços de como é abordada a masculinidade na sociedade contemporânea, considerando também o âmbito religioso. Percebemos como a abordagem de gênero, feminismo e masculinidade, ainda é distante dos espaços religiosos, sobretudo nos quais os homens são os componentes únicos ou quase totais das hierarquias. Recentemente, vimos e ouvimos nos noticiários, uma efervescência sobre a identidade na perspectiva de gênero, na esfera escolar, a integrar o currículo. Posturas reacionárias, moderadas e progressistas povoaram esses meios sociais. Disso notamos que muitos passos precisam ser dados na compreensão de gênero, enfaticamente, gênero e masculinidade, até porque, saindo das opiniões particulares, o setor educacional e as decisões políticas não são espaços de exercícios da subjetividade de forma neutra. Uma hermenêutica da suspeita multilateral é fundamental para que todos os atores participem do fazer sócio-cultural.

Esta comunicação contará de três momentos: o primeiro, um sucinto relato histórico da construção conceitual de gênero. O segundo, um conceito de masculinidade tecido em múltiplas interfaces. O terceiro, uma conclusão que alinhava as duas anteriores.

As elaborações sobre a identidade de gênero não consta de uma data fixa. No Brasil obteve força por volta das décadas de 70 e 80. Contudo, numa perspectiva diacrônica, na qual abordagens críticas foram se construindo, podemos falar que

esse movimento teve suas origens em vários acontecimentos: na revolução

¹ Mestrando em Ciências da Religião

norte-americana, quando John Stuart Mill reivindica para as mulheres as promessas da Declaração de Independência; na Revolução Francesa, com a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã redigida por Olímpia de Gouges, em 1791 (inspirada na Declaração dos Direitos do Homem) e a Reinvidicação dos Direitos da Mulher” de Mary Wollstonecraft de 1792, um dos seus documentos fundacionais, que, sem outorgar direitos às mulheres, proporcionaram as bases conceituais e teóricas que permitiram a luta pela igualdade de direitos políticos e educativos. (STREY apud ALBANO, 1998, p. 181).

Nesse sentido, a afirmação de FULLER esclarece que

las relaciones entre los géneros se han transformado sustantivamente durante los siglos XIX y XX debido a cambios jurídicos que han consagrado la igualdad ante la ley de la población femenina, a la instalación de regímenes económicos que impulsaron el acceso masivo de las mujeres al mercado de trabajo, a la educación formal superior y al control eficiente de la fertilidad femenina. En consecuencia, las mujeres se han convertido en actores sociales y políticos de enorme importancia en la escena política y económica. (FULLER, 2012, p.116).

Podemos complementar a afirmativa anterior de Strey com a de ALBANO: “[...] no Ocidente, ao século XIX, levando à aparição, nesse período, de mudanças conceituais importantes como a questão do trabalho assalariado, da autonomia do indivíduo civil, direito à instrução e também a presença das mulheres no cenário político”. (ALBANO, s/d, p. 2).

Como visto, o gênero emerge num estado concreto de lutas, participação política, direitos, almejados pelas mulheres, antes reservados aos homens e classes hegemônicas no poder. O empenho para as mulheres se fazerem ouvir e alcançar reconhecimentos além das tarefas do lar, de um mundo interior, que lhes eram relegadas e poderem decidir os próprios caminhos e, caminhos de outrem nas instâncias maiores, foi um empenho árduo. Se a luta das mulheres foi adjetivada de feminismo, no início foi pejorativa, pois “feminismo era a anomalia patológica de uma feminilização dos homens e uma masculinização da mulher”. (NICOLA, 2000, p.320), em outras palavras, um assumir semelhanças, ainda que leves, com o outro sexo seria vergonhoso. A cultura que deveria prevalecer seria a da diferença. A masculinidade tornou-se uma diferença que estabelece poderes, cargos, prestígio e valor. Uma mentalidade sectária norteava as primeiras reflexões de gênero que coincidia com o despenhar de novos lugares sociológicos das mulheres. Mentalidade que foi se modificando, pois, também atingiria o *ethos* do próprio homem. GEBARA dá uma clara definição de gênero: “gênero significa uma construção social, um modo de ser no mundo, um modo de ser educado/a e um modo de ser percebido/a que condiciona o ser e agir de cada um”. (2000, p. 106). Isso não nega um dom dado por Deus (a graça da vida) que capacita cada um encontrar-se enquanto sujeito e pessoa

ao longo da existência permeada da dimensão do masculino e do feminino.

A filosofia aristotélica contribui para a instauração de um *status quo* que “mantinha a teoria da diferença de natureza com vantagem para o homem - a mulher como homem imperfeito - (NICOLA, 2000, p.321). A mulher por longos séculos manteve essa mentalidade e a reproduziu quase que “naturalmente”. O silêncio imposto, veio a ser rompido, conflituosamente, com a Revolução Industrial. Mesmo que assimilada ao modo masculino de trabalhar, novo perfil já surgia pelo extralhar. Contribuía para o sustento da prole. Não uma ou outra mulher, mas massas de mulheres lançadas no capitalismo e mão de obra barata.

“Esses novos movimentos [...] rompem a unidade das conceituações tradicionais e promovem novas formas de entendimento do mundo”. (SILVA, 2000, s/p). “Tal mudança deu-se devido ao desenvolvimento e evolução tanto no plano conceitual como também no plano das mudanças sociais [...]”. (ALBANO, s/d, p. 3). Na vida diária “algumas mulheres vão fundar revistas, promover eventos, organizar-se em grupos ou núcleos de estudos [...] Coloca-se aqui, no meu entender, uma das mais significativas [...] marcas dos Estudos Feministas: seu caráter político”. (LOURO, 1997, p. 17-18).

Neste breve contexto histórico, compreendemos que “não basta estudar as mulheres é preciso estudar as relações sociais entre os sexos”. (SILVA, 2000, s/p). Também não basta estudar somente os homens. Neste sentido passamos para o segundo ponto da comunicação: um conceito de masculinidade, pois “embora seja utilizado o termo gênero quando se fala de mulheres, sempre fica claro que não se pode obter informações sobre elas sem, ao mesmo tempo, obter informações sobre os homens”. (STREY apud ALBANO, 1998, p.184).

Agora apontaremos algumas interfaces na construção de um conceito de masculinidade. Uma maneira de tratar gênero e masculinidade é situá-la num fundacionalismo biológico. Tal maneira se propicia identidade e segurança para uns, para outros não funciona do mesmo jeito. O masculino, sem ser excluído, pelo contrário, é elemento constitutivo da humanidade, mas não é o único modo de se organizá-la, inclusive de se viver a religiosidade. Uma postura excessivamente masculina gera equívocos e mantém a cultura da diferença, em vez da “diferença da reciprocidade” como salientou G. P. Ni Nicola (2000, p.323).

O biologicismo, um dos componentes da questão de gênero situaria funções específicas e irreduzíveis de comportamento “de homem” ou “de mulher” associado à força, o fato de o homem ter pênis e a mulher vagina (em frases populares moderna, útero, devido a vagina poder ser modelada no corpo masculino através de intervenções cirúrgicas) com comportamentos associados à “virilidade, agressividade, razão” (LE MOS, 2009, p.62), numa espécie de “razão mítica”, interpretando BOURDIEU

(2002, p.41). (“Os homens foram historicamente excluídos da alfabetização emocional e afetiva” (ROESE, 2005, p.68). Simone de Beauvoir analisou longamente esse biologicismo no livro *O segundo sexo*. Confirmamos a visão biologicista na afirmação que ECCO recolhe de Fuller “[...] a diferença anatômica entre o corpo masculino e o corpo feminino tem servido como justificativa natural para a diferença social entre os gêneros”. (ECCO, 2008, s/p). Esta diferença é contestada por autores como Ivone Gebara, Simone de Beauvoir.

O termo sexo na obra de Beauvoir leva-nos a observação de que além de permear a reflexão, oculta uma realidade profunda: a do poder, que inclusive está no próprio sexo. No sexo está a possibilidade de gerar a vida humana, sem desconsiderar a moderna engenharia genética. Na possibilidade e capacidade do homem fazer sexo, ser viril, não é só um componente extra da masculinidade socialmente difundida, está já é a própria masculinidade encarnada. Nesta, está o memorial do ser homem e macho – “el vocablo macho se usa para designar al varón hiperviril em una amplia gama de idiomas”. (FULLER, 2012, p.122).

O homem não teve a sua sexualidade tão estudada e dissecada quanto a da mulher. O gênero masculino, segundo LEMOS “nunca se tornou objeto de estudo em sociedades pré-modernas, isto porque era reconhecido como naturalmente legítimo” e “absoluto”. (2009, p.10.94). O ato sexual é visto como o homem sendo ativo e a mulher passiva. Os homens, antes do casamento são incentivados à caça (das mulheres), a ter muitas parceiras, mostrando-se conquistador. As mulheres seriam situadas no outro oposto, de reclusão, a fim de ser ideal para um compromisso, conforme um jargão: “mulher para casar”. Isso tem mudado de algumas décadas para cá, na qual a mulher também conquistou mais autoridade sobre si mesma, sobre o seu corpo através da educação escolar e não escolar, tendo capital financeiro que lhe dê independência, bem como pelos meios de comunicação social.

Uma consideração a mais sobre a sexualidade: “[...] o sexo converteu-se para muitos numa verdadeira obsessão [...] O rigorismo de uma tendência, como absoluta permissividade da outra, partem de uma antropologia comum: a absoluta separação entre o psiquismo e a corporeidade, entre o espírito e a matéria entre o racional e biológico. [...] “angelismo e zoologia”. (AZPITARTE, 2000, 690).

A masculinidade é construída social e historicamente, pela religião, pela época, pelo lugar e pela sociedade. Isso equivale afirmar que um sujeito masculino que vive na sociedade x pode ser diferente do sujeito masculino que vive na sociedade y, ainda que semelhanças possam ser identificadas. Expressões que confirmam este imaginário são “seja homem”, “seja mulher” presentes no mundo pós-moderno. No entanto, “a pós-modernidade, ao mesmo tempo em que indaga o padrão tradicional de identidade masculina, oferece aos agentes a possibilidade de viver novas maneiras

de ser homem”. (JESUS, 2010, p.2). Se por um lado a religião contribui para aproximar os indivíduos, colaborar em lugares de construção e reconstrução da subjetividade, a fim de vencer a solidão, dar sentido à vida, delinear um norte para alguém ou um grupo, aproximar-se do sagrado, entre muitas outras funções, também é espaço de comunicar uma visão hegemônica-racionalista-patriarcal. Patriarcal aqui significa configuração e imposição de uma visão de mundo masculina.

Percebe-se na religião um androcentrismo. Este, sustenta genericamente que “[...] falar de masculinidade pressupõe falar de objetividade, responsabilidade, tradição, potência, providência, virilidade, palavras que significam poder na inter-relação social de gênero”. (ECCO, 2008, s/p). Essas palavras isoladamente careceriam de sentido. Seria nos “jogos de linguagem”, conforme Wittgenstein compreendeu, que ganhariam poder político e estético-mimético, ou seja, seriam modelos a serem copiados. Tal mundo conceitual parece ser fácil para os meninos, futuros homens, mas não o é. Segundo NICOLA “o menino teria que lutar muito para construir sua identidade masculina, desapegando-se da simbiose originária com a mãe num processo de desidentificação”. (2000, p.323). Segundo ECCO

O masculino assumirá uma identidade de gênero instituída culturalmente, que supõe ocupar posições sociais determinadas, isto é, ter filhos legítimos, ser heterossexual, ser provedor da casa. Quem não assume estes mandatos cairá num **vazio social** (grifo nosso). Ou seja, carecerá de uma identidade de gênero reconhecida ou formará parte da galeria da masculinidade marginalizada e sofrerá as sanções sociais correspondentes (FULLER apud ECCO, 2008, s/p).

O risco de um essencialismo apriorístico é evidente. Uma estrutura masculina patriarcal quando associada ao feminino, geralmente realça aspectos que em determinados contextos assumem um ar de negatividade. Segundo ROESE há casos “[...] nos quais [...] um resgate do divino associado ao feminino é associado com o negativo, o corpo e o inconsciente, enquanto a consciência racional está associada ao masculino.” (CHRIST. apud ROESE, p. 182). O feminino é conotado sem cor própria e desprovido de visibilidade. Quando os comportamentos são impositivos e a expressão cerceada, “parece que os homens deviam [...] se empenhar em triunfar a todo custo nos diferentes campos de aplicação da obra humana, para poder construir uma identidade satisfatória em relação com a mãe e a feminilidade em geral” (NICOLA, 2000, p. 323). Este empenho deixa de significar escolhas livres, mas uma repetição classificatória. Tal repetição BOURDIEU denominou *habitus* (2002, p.41). A masculinidade traz em seu bojo o medo ou aversão à homossexualidade. Inclusive se impõe aos homossexuais que devam “compreender o ponto de vista dos

dominantes melhor do que eles compreendam os seus”. (BOURDIEU, 2002, p.43). Esta, na visão patriarcal, é o ponto máximo contra um padrão esperado.

Por vezes, os sujeitos masculinos carecem de outros elementos além dos instituídos capazes de dar sentido a vida de cada um deles. Subjaz, às escondidas, a emoção do medo, o sentimento de fracasso, de uma raiva não dita e a não falha. A falha masculina diante do universo feminino seria um curto circuito. Não é somente a pessoa que falharia, mas todo um modelo de subjetividade coletiva que falharia. Subjetividade construída pelos exércitos, famílias, escolas, universidade e religiões. Mostra-se que

[...] los varones deben superar ciertas pruebas y cumplir con requisitos tales como: ser fuertes y potentes sexualmente, preñar a una mujer, fundar una familia, proveerla y ejercer autoridad sobre ella. [...] Aun cuando La aprobación femenina sea fundamental para demostrar la masculinidad de un varón y la reprobación de sus parejas los torne vulnerables frente a ella, son sus pares, quienes, en última instancia consagran su masculinidad porque solo los iguales pueden asumir esta tarea . (FULLER, 2012, p.119).

Concluindo, este modelo de masculinidade patriarcal, racional, hegemônico, não é aceito e vivido por todos. Simone de BEAUVOIR por uma visão crítica, afirmara “uma proposta de libertação necessária não só para a mulher como para o homem.” (1967, p.8). Como dito, devido aos meios de comunicação, ao acesso à educação, espaços antes distanciados, hoje “los jóvenes, definen al machismo como una expresión de la inseguridad de los jóvenes respecto a su propia virilidad o a su capacidad de obtener el reconocimiento de sus pares”. (FULLER, 2012, 129). Quando um grupo religioso ou um líder tem fala e práticas por crentes consideradas obsoletas, não poucas vezes haverá um transito religioso dentro da mesma instituição ou para outra a fim de que expectativas pessoais sejam atendidas. Se por um lado isso pode representar fragilidade, por outro é uma das características da modernidade: a liberdade de escolha. Não é difícil de se ver um “sagrado sem lugar” na expressão de Leila Amaral citada por LEMOS (2009, p. 101). Inclusive, FULLER relata que “La mayoría de los varones de hoy considera que la esfera pública es un espacio en el cual, los varones y las mujeres tienen los mismos derechos.(2012, p.129). FULLER ainda comenta que “La crítica de los varones y mujeres actuales frente a un modelo de relaciones de género basado en la jerarquía racial étnica y de género que ha perdido legitimidad. En suma el machismo es, “bueno para pensar” y la masculinidad es “difícil de vivir” para los hombres y para las mujeres. (2012, p.130).

Dos estudos realizados, além de um repensar a masculinidade, observamos que, a categoria poder, associada ao sentimento de medo de perdê-la e ao desejo de tê-la ou mantê-la, é uma área de palavras sempre provisórias. A masculinidade se

prisioneira do olhar carcerário do outro, num dualismo dos entes, tende a reproduzir esquemas sócio-comportamentais, apavora-se diante de novas formas de viver a masculinidade e inclusão da dimensão do feminino. Uma violência simbólica gestada e verificada na maioria dos homicídios e acidentes de trânsito, praticada e sofrida pelos próprios homens. Violência “inscrita no mais íntimos dos corpos” (BOURDIEU, 2002, p.51). Segundo Nolasco, citada por ROESE “a violência masculina alimenta-se da negação das necessidades afetivas de uma criança não atendida”. (ROESE, 2005, p.74). Todos os setores humanos, incluindo o religioso, podem e devem contribuir para a reflexão do ser humano, também na questão de gênero e masculinidade. Serão as pesquisas, o debate, a interação vivencial que farão com o que o melhor possa ser conhecido, e à medida do possível, tornado práxis tanto de indivíduos quanto de grupos. O texto não nega, ao contrário, afirma e reconhece a doação, amor, alteridade de tantos homens no cuidado e dedicação aos seus filhos/as, companheiras/os, amigos/as, mas não a um preço qualquer, que possa despir do direito de se entender e sentir, excluindo afinidades com pessoas do mesmo ou de outro sexo. Outros aspectos não explorados são um convite para novas pesquisas, a fim romper outros silêncios da masculinidade e dar outra direção ao provérbio: homem não chora.

REFERÊNCIAS

ALBANO, Ronaldo Matos. **Os estudos sobre gênero ao longo da história.**

Disponível em: <http://www.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/eventos/2006.gt16/GT16_2006_11.PDF> Acesso em 25 jun. 2015.

AZPITARTE, López E. Sexualidade. In.: **Dicionário de pensamento**

contemporâneo. Tradução: H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000. p. 689-692.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo:** a experiência vivida. 2.ed. São Paulo: Difusão européia do livro, 1967. P. 7-50.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 160p. Tradução: Maria Helena Kühner.

ECCO, Clóvis. **A função da religião na construção social da**

masculinidade. Rev. Abordagem Gestalt, Goiânia, v.14, n.1, s/p, jun. 2008.

Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672008000100013> Acesso em 20 jun. 2015.

FULLER, Norma. **Repensando el Machismo Latinoamericano**. Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú. s/v, n.1/2, p. 114-133. Disponível em: <<https://www.google.com.br/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=FULLER+%2C+Norma.+Repensando+el+Machismo+Latinoamericano8>>. Acesso em 16 jun. 2015.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000. P.103-142.

JESUS, Milena Santos de. **Os Desafios da Masculinidade: uma análise discursiva do gênero masculino a partir da obra As Velhas de Adonias Filho**. s/local, Ano 3, ed. 2 – Dez. de 2009 – Fev. de 2010. Disponível em: <http://www.usp.br/anagrama/Jesus_masculinidade.pdf>. Acesso em 10 abr. 2015.

LEMOS, Fernanda. **Religião e masculinidade**: identidades plurais na modernidade. Santo André/São Paulo: Fortune, 2009. 168p.

NICOLA, G.P.Ni. Feminismo. In.: **Dicionário de pensamento contemporâneo**. Tradução: H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000. P.320-324.

ROESE, Anete. **O silenciamento das deusas na tradição interpretativa cristã**. Aletria, s/local, v.20, n.3, p.177-191, Set-Dez, 2010. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, SOTER.

ROESE, Anete. **Religião e relações de gênero**. Rhema, Revista de filosofia e teologia do Instituto Teológico Santo Antônio, v. 11, n.38, 2005.

SILVA, Susana Veleza da. **O estudo de gênero no Brasil: algumas considerações**. *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, n. 262, 15 nov. 2000, [ISSN 1138-9796] . disponível em: <<http://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/1212/Os%20estudos%20de%20g%C3%AAnero%20no%20Brasil%20algumas%20considera%C3%A7%C3%B5es.pdf?sequence=1>>. Acesso em 20 jun. 2015.

Pensamento, julgamento e responsabilização: como a superação da violência de gênero passa pela superação da obediência religiosa.

Maressa da Silva Miranda¹

RESUMO

A desigualdade entre homens e mulheres é tônica do patriarcado, que sustenta uma concentração de poder e privilégios aos homens em detrimento da submissão e desvalorização da mulher. Este sistema é fortemente sustentado pelas religiões judaico-cristãs, que sacralizam um sistema patriarcal e hierárquico de submissão a deuses e líderes masculinos, enquanto as mulheres, desde Eva, são criaturas que existem apenas em função dos homens, para os servir e perdoar. A superação da violência contra a mulher passa pela desconstrução de padrões de dominação masculina e submissão feminina, e construção de formas relacionais igualitárias. Baseada nos trabalhos de ARENDT, a pesquisa visa demonstrar que a superação da violência de gênero contra a mulher passa pela responsabilização do homem, entendida como o exercício de um juízo reflexivo pelo qual ele assume que a violência é resultante de sua vontade, de uma escolha autônoma em praticar o mal contra a mulher para sustentar seus privilégios e seu poder, e não um ato “impensado”, decorrente da desobediência ou provocação da mulher.

Palavras-Chave: Violência de Gênero, Patriarcado, Religião, Responsabilização, Hannah Arendt

INTRODUÇÃO

O combate à violência contra a mulher ainda é uma das principais bandeiras do feminismo e dos movimentos de mulheres no Brasil e no mundo. Apesar das conquistas que as mulheres tiveram no último século, como o direito ao voto, à participação nos espaços políticos institucionais, a diminuição da desigualdade entre homens e mulheres nos locais de trabalho e a garantia de direitos sociais ligados à maternidade, os índices de violência de gênero contra a mulher, e da violência doméstica em particular, alcançam índices epidêmicos no Brasil, como demonstra o Mapa da Violência de 2012, que coloca o Brasil no sétimo lugar no ranking mundial de violência doméstica², e os estudos do Instituto Sangari, que demonstram que de

1 Mestre em Teoria do Direito pela PUC Minas e Doutoranda em Ciência Política pela UFMG. Este artigo é fruto da pesquisa intitulada *Culpa e responsabilidade: um estudo dos aspectos psicossociais e jurídico-religiosos da violência doméstica*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, e financiada pela FAPEMIG.

2 http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2012/MapaViolencia2012_atual_mulheres.pdf

1980 a 2010 houve um aumento de 217,6% de mulheres assassinadas no Brasil³.

Em abril de 2014 o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) divulgou uma pesquisa sobre a percepção da tolerância social à violência contra as mulheres, que demonstra que, apesar da tendência geral de se concordar com a punição severa para a violência doméstica, não é possível concluir que a sociedade brasileira tenha baixa tolerância à violência contra a mulher, já “quase três quintos dos entrevistados, 58%, concordaram, total ou parcialmente, que *se as mulheres soubessem se comportar haveria menos estupros*, (...) 89% dos entrevistados tenderam a concordar que *a roupa suja deve ser lavada em casa*; e 82% que *em briga de marido e mulher não se mete a colher*.” (IPEA, 2014, p. 3)⁴.

Os altos índices de violência demonstram que as conquistas de direitos não foram suficientes para desconstruir o patriarcado e recompor uma forma não hierárquica de relações entre homens e mulheres. Conforme afirma Saffioti, “não basta que uma parte das mulheres ocupe posições econômicas, políticas, religiosas etc. tradicionalmente reservadas aos homens. Como já se afirmou, qualquer que seja a profundidade da dominação-exploração das mulheres pelos homens, a natureza do patriarcado continua a mesma” (2005, p. 43). O patriarcado sustenta uma ideologia machista, pela qual o homem julga-se no direito de violentar psíquica, material e fisicamente a mulher, já que esta não é precisamente um sujeito autônomo, um indivíduo, mas sim uma subordinada ao homem, “o outro” (BEAUVOIR, 1970) em relação ao homem.

1. VIOLÊNCIA, PATRIARCADO E RELIGIÃO

A violência é uma das formas mais notórias de manifestação da desigualdade de gênero. Suas raízes estão localizadas em valores culturais e políticos que articulam diversas expressões de preconceito, discriminação e subjugação. De forma a organizar-se como um sistema, a violência se apresenta como marginalização, exclusão, não reconhecimento, humilhação e opressão das mulheres, causando danos em diversos níveis.

Apesar de a violência física ser a forma mais extrema e visível, ela é, na verdade, uma das expressões de um processo de violência sistêmica, que se inicia com elementos culturais que oferecem um arcabouço simbólico de dominação do homem sobre a mulher, passa pela constituição de relações interpessoais pautadas pela violência verbal, psicológica, material e física, e culminam com a violência institucional que revitimiza as mulheres violentadas que procuram a proteção do

3 <http://agenciapatriciagalvao.org.br>

4 http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/SIPS/140327_sips_violencia_mulheres_novo.pdf

Estado por meio da reprodução da violência simbólica culturalmente arraigada⁵.

Um dos elementos socioculturais de grande força na constituição de relações hierárquicas entre homens e mulheres é a religião. As grandes religiões monoteístas - judaísmo, cristianismo e islamismo – cujas bases histórico-documentais são as mesmas, o livro Gênesis e a história de Abraão, sustentam narrativas nas quais os deuses e seus porta-vozes são sempre masculinos (Deus, Alá, Jesus, Moisés, Abraão, Maomé, os profetas, santos e discípulos), enquanto as mulheres ocupam papéis determinados de pecadoras, por levar os homens à perdição (Eva, Maria Madalena), ou virtuosas, por bem servir seus homens (Sarah, Ana, Maria, mãe de Jesus). Seja como for, as narrativas predominantes nos textos sagrados das principais tradições religiosas colocam as mulheres como “o outro”, existentes sempre em função do homem e subordinadas a estes, e responsáveis pelo mal perpetrado pelos homens contra elas (FISCHER, 1994). Nesse sentido, focando principalmente na tradição cristã ocidental, afirma Fiorenza:

Em primeiro lugar, a política sociocultural ocidental de subordinação deita suas raízes na filosofia grega, no direito romano e é veiculada através das Escrituras judaicas, islâmicas e cristãs (...). Um universo simbólico cristão que proclama um Deus Pai todo-poderoso, cuja vontade e autoridade estão reveladas nos textos patriarcais da Escritura e da doutrina, legitima e redefine religiosamente não só a misoginia, mas também o racismo, a inferioridade de status, a homofobia e a xenofobia. (...) Em segundo lugar, já a segunda carta de Paulo aos coríntios refere-se à imagem do casamento entre Cristo e a Igreja e associa essa imagem ao logro de Eva. As Cartas pastorais pseudopaulinas ligam explicitamente a teologia kyriarcal da submissão à doutrina da pecaminosidade da mulher. Prescrevem o silêncio das mulheres e proíbem a autoridade da mulher sobre o homem, afirmando que não foi o homem, mas a mulher que foi

5 A Declaração da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em Pequim em 1995, ilustra bem os elementos desse ciclo de violência: *“118. A violência contra a mulher é uma manifestação das relações de poder historicamente desiguais entre mulheres e homens, que têm causado a dominação da mulher pelo homem, a discriminação contra ela e a interposição de obstáculos ao seu pleno desenvolvimento. A violência contra a mulher ao longo do seu ciclo vital deriva essencialmente de hábitos culturais, (...) que perpetuam a condição de inferioridade conferida à mulher no seio da família, no local de trabalho, na comunidade e na sociedade. A violência contra a mulher é agravada por pressões sociais, como a vergonha de denunciar certos atos; pela falta de acesso da mulher à informação, à assistência e à proteção jurídicas; pela falta de leis que efetivamente proíbam a violência contra a mulher; pelo fato de que não são devidamente emendadas as leis vigentes; pela falta de empenho das autoridades públicas na difusão das leis vigentes e no seu cumprimento; e pela ausência de meios educacionais e de outro tipo para combater as causas e as consequências da violência”*. Os casos de violência sexual ilustram bem esse ciclo. A cultura machista impõe padrões de comportamento esperados pelas mulheres “honestas”, como ser discreta e recatada, e condenam comportamentos “desviantes”, como a mulher liberal e fácil. Esse comportamento provocaria uma violência interpessoal, como o estupro e o assédio. A mulher violentada, por sua vez, ao procurar os órgãos públicos de defesa e proteção, como a delegacia de polícia ou mesmo o sistema judiciário, é revitimizada, muitas vezes levando a culpa pela violência (por ter usado determinada roupa, se comportado de determinada forma ou frequentado determinados lugares impróprios), sendo outra vez violentada (pelos olhares lascivos dos homens ou em sua maioria ocupam estes lugares institucionais, ou pela dúvida na veracidade do seu relato da violência).

enganada e se tornou transgressora. Por conseguinte, o padrão cultural de fazer as vítimas de estupro, incesto ou maus-tratos sentirem-se culpadas e responsáveis por sua situação de vítimas deita raízes religiosas na doutrina escriturística de que o pecado entrou no mundo através de Eva e que a salvação da mulher acontece principalmente através da geração de filhos perseverando na fé e amor e santidade com modéstia (FIORENZA, 1994, p. 16)

Pode-se afirmar, pois, que a religião articula discursos de submissão, obediência e responsabilização da mulher, reforçando o patriarcado e a dominação de gênero (SCOTT, 1996). Essa construção simbólico-cultural, dado o poder social que as religiões exercem nas sociedades, contribui para a manutenção de relações violentas entre homens e mulheres, posto que as mulheres, deslocadas do lugar de sujeitos autônomos e capazes de participar de relações equânimes, não são consideradas aptas a construir intersubjetivamente o mundo e as relações. A desigualdade entre homens e mulheres e a discriminação dela decorrente mina a capacidade de linguagem, de construção de relações de poder igualitárias, gerando a violência.

Ao mesmo tempo, os homens que se colocam em posições de masculinidade hegemônica e exercem a dominação sobre as mulheres negam uma postura responsável perante seu comportamento, principalmente perante a violência cometida, sob o argumento de que o ato praticado não é violento, ou que a violência é decorrente de uma postura da mulher. As razões para essa autonegação passam pela incapacidade dos homens de pensar sobre seus atos violentos, julgá-los enquanto prejudicial às mulheres, assumir sua vontade e liberdade ao praticá-lo e se responsabilizar por eles e pelas consequências deles advindas. Passa, ainda, e mais gravemente, pelo próprio senso comum de se considerar um ato violento contra a mulher um mal em si, já que as construções patriarcais e religiosas muitas vezes transformam atos de violência em permissões dadas aos homens para corrigir a mulher, ou seja, para fazer-lhe o bem.

2. PENSAMENTO, JULGAMENTO E RESPONSABILIZAÇÃO

Alguns conceitos articulados por Hannah Arendt podem apontar caminhos para se pensar como a superação da violência de gênero contra a mulher passa pela responsabilização do homem, entendida como o exercício de um juízo reflexivo pelo qual ele assume que a violência é resultante de sua vontade, de uma escolha autônoma em praticar o mal contra a mulher para sustentar seus privilégios e seu poder, e não um ato “impensado”, decorrente da desobediência ou provocação da mulher.

Arendt afirma que é por meio do senso comum de um mundo comum criado intersubjetivamente e partilhado pelos indivíduos que “a subjetividade do que me aparece é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para os outros, ainda que o seu modo de aparecer possa ser diferente” (ARENDT, 2000, p. 40). É, pois, por meio do senso comum que nos orientamos no mundo, e temos a “confiança numa adesão dos outros a um mínimo de coisas consideradas evidentes” (ROVIELLO, 1987, p. 136).

Esse compartilhamento mínimo de uma realidade comum não deve, no entanto, ser tomada como um dogma ou uma verdade absoluta sobre o mundo. Pelo contrário, “a fé do senso comum é totalmente diferente da certeza dogmática” (ROVIELLO, 1987, p. 124), já que a indeterminação típica de um partilhamento intersubjetivo, que se altera a cada nova adesão de novos indivíduos, inclui por princípio a possibilidade de questionamento, por meio da reflexão. E, para Arendt, a reflexão é o resultado do processo de pensar e julgar.

Para Arendt, o pensamento é a capacidade de atribuir significado ao mundo de aparências que conforma o senso comum. Através do pensamento, que é um processo dialógico do sujeito consigo mesmo, o indivíduo é capaz de retirar-se do mundo comum e retornar a seu mundo interior, estabelecendo uma relação consigo mesmo. O “eu mesmo” (self) com o qual o “eu” (I) dialoga é, na perspectiva arendtiana, a consciência secularizada (ARENDT, 2003). A reflexividade do pensamento é a capacidade de construir um padrão moral pelo qual o sujeito julga algo como certo ou errado, bom ou ruim, bonito ou feio, independente de normas externas, sejam legais, naturais ou religiosas.

Mas, conforme afirma Arendt, o pensamento, por si só, não é capaz de direcionar a vontade e levar à ação. A ação pressupõe, sempre, uma pluralidade de indivíduos, e o pensamento é um ato de um indivíduo consigo mesmo: “quando estou pensando, estou apenas com o meu próprio eu ou com o eu de outra pessoa, ao passo que estou na companhia de muitos assim que começo a agir” (ARENDT, 2004, p. 171). A faculdade que conecta o pensamento à ação é, em Arendt, o julgamento. É pelo julgamento que o indivíduo lida com as particularidades construídas pelo pensamento que formam um leque de opções a serem escolhidos pelo indivíduo ao agir. O sujeito que julga toma posição mediante os acontecimentos particulares e passa a refletir sobre eles, sem lançar mão de regras universais externas a priori. Ao exercer o juízo reflexivo, o indivíduo se coloca como “árbitro” (ARENDT, 2004) entre o certo e o errado, o belo e o feio, o verdadeiro ou falso e, então, escolhe quais metas buscar e qual decisão tomar. Apesar do julgamento ser um juízo individual, ele reflete, na verdade, uma construção coletiva, representativa da comunidade humana. Sua validade não é subjetiva, mas intersubjetiva, na medida em que

“quando alguém faz o julgamento ele não quer dizer meramente que isso me agrada (...), mas ele reivindica a aprovação dos outros porque no ato de julgar já os levou em consideração e, por isso, espera que seus julgamentos venham conter uma certa validade geral, ainda que talvez não universal” (ARENDT, 2004, p. 206).

O julgamento é, pois, uma faculdade que se exerce na medida em que o indivíduo se coloca no lugar do outro, leva o outro (a comunidade política) em consideração para, então, tomar uma posição sobre a ação. Nesse sentido, a faculdade de julgar pressupõe, necessariamente, dois elementos fundamentais: a liberdade e a responsabilidade do indivíduo. Chaves (2009) pontua de forma clara como estes elementos se conectam ao juízo: se o julgamento é a escolha de um determinado particular (elaborado pelo pensamento) que guia a ação humana no mundo e com o outro, “em cada julgamento há um elemento de vontade, uma vez que escolhemos dizer sim ou não”; ademais, como o julgar é uma faculdade que sempre leva os outros em consideração, “o juízo não revela um cuidado apenas para com o eu, mas uma responsabilidade para com o mundo” (CHAVES, 2009, p. 162). O juízo é, pois, expressão de liberdade e responsabilidade.

Arendt concebe, pois, a responsabilização como um desdobramento das faculdades de pensar e de julgar, tal como descrito acima. Somente com a atividade de exame entre eu e mim mesmo, movimento do pensamento, é que os sujeitos podem julgar e se voltar para o mundo e, na mesma perspectiva dialógica, estabelecer relações de alteridade. O conceito de responsabilização aparece, nesse contexto, como a capacidade que, conectada ao conceito de reflexividade, faz com que uma pessoa possa se posicionar diante do que ela pensa, faz e diz. Portanto, esse movimento de responsabilização exige o distanciamento da perspectiva egocêntrica, ou seja, a capacidade de descentrar-se de si mesmo e centrar-se nas consequências performativas de suas ações.

E como tudo isso se conecta à questão da violência contra as mulheres?

Conforme apontamos acima, o machismo é um processo psicossocial marcado por um sistema de relações baseadas na dominação e no controle das mulheres pelos homens, na desautorização e no não reconhecimento destas como sujeitos autônomos, aptas à interlocução e à construção intersubjetiva do mundo. O mundo comum machista é, pois, um mundo que exclui a mulher e que se fecha à pluralidade de gênero. As experiências mais cotidianas e irrefletidas que povoam o senso comum construído no mundo machista são as de desqualificação e sujeição das mulheres e das “coisas de mulheres”, e de reificação dos homens e do mundo dos homens e a superioridade destes em relação às mulheres.

A violência contra a mulher é a face mais perversa dessa suposta superioridade. A violência aniquila a capacidade da mulher em se posicionar como sujeito igualmente

apto à construção intersubjetiva do mundo, inviabiliza sua ação e a desumaniza. Dessa forma, o mundo machista, longe de ser o mundo comum da ação em concerto resultante da linguagem e da pluralidade é, na verdade, o mundo “mudo” da violência, já que a desconsideração do outro torna a linguagem desnecessária, aniquila a ação e o poder, e o que sobra, então, é a violência: “(...) a violência, à diferença do poder, é muda; a violência começa onde termina a fala” (ARENDT, 2008, p. 331).

A ausência da perspectiva da mulher na construção do mundo comum inviabiliza o pensamento plural do homem que exerce violência doméstica contra a mulher. Isso não significa que ele não **possa** pensar sobre a violência cometida, mas sim que ele deliberadamente **se nega** a pensar sobre ela.

Ademais, para desenvolver a capacidade de julgamento e de construção de padrões morais reflexivos, o indivíduo deve abdicar a qualquer obediência em relação a alguma lei externa, como são as normas impositivas da religião, as “leis de Deus”. Isso porque, ao comportar-se mediante a obediência a leis externas, o indivíduo abdica de sua capacidade/necessidade de exercer um juízo crítico sobre suas escolhas e suas ações. A obediência a pressupostos religiosos, no caso aos mandamentos religiosos baseados na submissão feminina e no poder masculino sobre a mulher, exime o homem de se responsabilizar pelos seus atos e a adotar uma postura diferente.

Assim, a superação da violência contra a mulher e a mudança da cultura patriarcal de dominação de mulheres pelos homens passa pela percepção de que as relações desiguais entre homens e mulheres são relações violentas, e que a desconstrução destas passa pela responsabilização dos homens pelo mal impingido à mulher.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito*. O pensar, o querer, o julgar. 4ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- ARENT, Hannah. 2008. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. Ensaio (1930-1954). São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Fatos e mitos. 4ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BROWN, Joanne C. Em respeito aos anjos: violência e abuso sexuais. In: FIORENZA, E. S. et. al. *Violência contra a mulher*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 26-35.

CHAVES, Rosângela. *A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt*. Goiânia: Ed. Da UCG, Cânone Editorial, 2009.

FIORENZA, Elisabeth S. Violência contra a mulher. In: FIORENZA, E. S. at. al. *Violência contra a mulher*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 5-25.

FISCHER, Irmtraud. “Vai e sujeita-te!” disse o anjo a Agar – Repressão contra as mulheres nos textos bíblicos. In: FIORENZA, E. S. at. al. *Violência contra a mulher*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 110-119.

GUIMARÃES, Maria de Fátima. Trajetória dos Feminismos. Introdução à abordagem de gênero. In: CASTILLHO-MARTIN, M; OLIVEIRA, S. (Org.). *Marcadas a Ferro*. Violência contra a mulher. Uma visão multidisciplinar. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005. p. 77-92.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

SAFFIOTI, Heleieth B. Gênero e Patriarcado. In: CASTILLHO-MARTIN, M; OLIVEIRA, S. (Org.). *Marcadas a Ferro*. Violência contra a mulher. Uma visão multidisciplinar. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005. p. 35-76.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. Recife: SOS Corpo, 1996.

Sexualidade, gênero e igrejas inclusivas: relato de uma prática investigativa

Vilmar Pereira de Oliveira¹

RESUMO

Partindo de uma perspectiva psicossocial, propõe-se discutir sobre religião, gênero e sexualidade através da apresentação de um estudo que discorre acerca das experiências de jovens homossexuais do sexo masculino, adeptos de crenças cristãs e que frequentam instituições religiosas que se autodenominam de igrejas inclusivas – instituições que se caracterizam pela acolhida de fiéis LGBT sem discriminá-los em relação à orientação sexual. Trata-se de uma pesquisa qualitativa com cunho etnográfico, operacionalizada através do método narrativo/biográfico. Ao se registrar as histórias dos participantes sobre suas experiências acerca do ser gay e do ser cristão, analisou-se a importância da vivência religiosa para esses sujeitos, bem como as contribuições de um ambiente/ espaço acolhedor para a afirmação de uma identidade homossexual. Também é realizada uma problematização acerca da noção de “inclusão” de referidas instituições, especialmente no que concerne ao campo das travestilidades e outros aspectos sobre gênero e normatividade. A existência das igrejas inclusivas denuncia os discursos que colocam sexualidades e corpos não-heterossexuais à margem das religiões cristãs tradicionais e da sociedade. Ao final do estudo, constatou-se que a adesão a uma igreja inclusiva auxilia na percepção saudável de si, fazendo com que a instituição atue como uma forma de resistência coletiva frente à opressão sofrida.

Palavras-Chave: Sexualidades LGBT. Igrejas inclusivas. Identidades. Narrativas. Etnografia.

INTRODUÇÃO

O presente texto apresenta um recorte da pesquisa de mestrado do autor, apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), e intitulada de “Narrativas de jovens *gays* cristãos: experiências em igrejas inclusivas”. Partindo de uma perspectiva psicossocial, o estudo, que aqui se descreve, discorre acerca das experiências de jovens homossexuais do sexo masculino que frequentam instituições religiosas que se autodenominam de igrejas inclusivas – fenômeno emergente que se coloca como alternativa para os cristãos pertencentes ao segmento das Lésbicas, *Gays*, Bissexuais,

¹ Psicólogo, mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Membro do Grupo interdisciplinar de pesquisas feministas – GPFEM/PUC Minas. O estudo que aqui se apresenta foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do estado de Minas Gerais (FAPEMIG). psi.vilmar@gmail.com

Travestis e Transexuais (LGBT)².

Através de uma prática investigativa realizada por meio da análise de narrativas de cinco jovens escolhidos *in loco*, o problema que orientou esta pesquisa teve foco nas experiências de *jovens gays cristãos*, para, assim, poder identificar as relações que estes sujeitos estabelecem perante a sua homossexualidade e a sua religião/religiosidade. No relato que aqui se faz, também se destaca algumas informações oriundas da observação participante realizada em uma igreja inclusiva da Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), visto que os dados registrados em diário de campo fornecem importantes subsídios para discorrer sobre a questão das travestilidades e das identidades *trans* em referido contexto.

1 IGREJAS INCLUSIVAS: UMA DEFINIÇÃO GERAL

A história da opressão por parte da Igreja em relação às homossexualidades não é recente e tampouco desconhecida pela sociedade. Desde os seus primórdios, o discurso religioso judaico-cristão tem procurado normatizar as condutas humanas, em prol da dita “salvação”, inclusive no que concerne às sexualidades e, desta forma, vem reproduzindo um posicionamento “anti-homossexual”. A Igreja, enquanto instituição, com sua “doutrina heteronormativa”, acaba agenciando a estigmatização e a exclusão do público LGBT da vida religiosa e da participação social em seu âmbito. Considerando que a sociedade brasileira é majoritariamente cristã e que muitas vezes os sujeitos aqui nascidos são socializados desde a infância em tais ambientes, tem-se que está participação que é “fundamental na história das identificações dos sujeitos, da construção de sua cidadania, permitindo-lhes desfrutar de um processo de identificação que não torne patológica sua percepção de si” (TORRES, 2005, p. 44). No entanto, logo quando percebem a verdade sobre a sua sexualidade, referidos sujeitos sentem-se inadequados ao discurso e ao espaço religioso tradicional. Há uma incompatibilidade entre a orientação sexual e o desejo de poder vivenciar a sua fé em tal contexto. O sujeito em questão se vê, então, impelido a não frequentar tais instituições devido à sua sexualidade, ou se decide por fazê-lo, é coagido a tentar ocultá-la ao máximo. Obviamente esse processo acarreta muito sofrimento, uma vez que referido indivíduo não poder vivenciar a sua identidade de maneira aberta e plena.

Contudo, com as conquistas do movimento LGBT em escala internacional, abriu-se espaço para uma alternativa: as *igrejas inclusivas*. Com seu evangelho cristão/pentecostal, essas igrejas têm acolhido homossexuais egressos de diversas

2 Conforme o manual de comunicação elaborado pela Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT, 2010), a sigla LGBT é a mais adequada para indicar referido público em território brasileiro.

denominações e inclusive de outras religiões. Nas igrejas inclusivas, além de frequentar os cultos sem represálias quanto à orientação sexual, os fiéis também podem envolver-se diretamente com as atividades eclesiais, ocupando funções como as de pastores e diáconos, dentre outros. Fica então claro que para essas igrejas a homossexualidade não é pecado. Mas a promiscuidade, independente de qual seja a orientação sexual do sujeito, fica condenada como tal.

2 A IDEIA DE “INCLUSÃO” VERSUS AS QUESTÕES/PROBLEMAS DE GÊNERO: IGREJAS INCLUSIVAS, HOMOSSEXUALIDADES DISCRETAS, TRAVESTITIDADES E CORPOS ABJETOS

A princípio a expressão “inclusiva” foi adotada por tais instituições para indicar que estas estão aptas a receber qualquer ser humano: homens, mulheres, pobres, ricos, brancos, negros, pessoas com deficiência... Pela lógica do termo, poderíamos considerar que toda igreja deveria ser inclusiva. Mas o que torna uma igreja inclusiva diferente das demais – isto é, das igrejas tradicionais³ – é justamente a sua atenção especialmente dirigida aos homossexuais, sem discriminá-los em relação à orientação sexual ou propor-lhe uma “cura”. Contudo, visto o crescente número de instituições que trazem consigo o rótulo inclusivo, o uso do termo deve ser problematizado.

As igrejas inclusivas não são uma vertente unificada, pelo contrário, são um grupo heterogêneo, cujas diferenças ultrapassam o funcionamento de tais igrejas e as suas liturgias (condução dos cultos) e se manifestam nos modos como cada denominação se coloca diante dos próprios fiéis. A partir do levantamento bibliográfico e o trabalho de campo realizado sistematicamente em uma igreja da RMBH, bem como através de observações informais feitas em diversas outras, averiguou-se que parte dessas diferenças dizem respeito à forma como essas instituições lidam com as questões referentes ao sexo, às sexualidades e ao gênero. Constatou-se, então a existência de dois grandes grupos/perfis de igrejas inclusivas:

- 1) *Doutrina da inclusão radical*: as igrejas inclusivas que caracterizam este primeiro tipo estão interessadas em incluir toda e qualquer pessoa sem a necessidade de que os indivíduos devam adequar-se a um “modelo” do que é ser um “bom cristão/evangélico”. Em geral, essas igrejas apresentam um perfil “menos pentecostalizado”, no qual as leituras bíblicas ganham contribuições de debates teológicos e científicos, além de existir em suas práticas uma forte inclinação à luta por direitos pró-LGBT. A intenção, então, é “adorar a Deus, mas

3 O termo “tradicional” tem sido utilizado para indicar as que ainda são resistentes às homossexualidades, considerando-as como pecado. Cabe ressaltar que, independente disto, toda instituição religiosa é dotada de uma tradição, o que também é válido para as igrejas inclusivas.

também mobilizar agentes sociais”.

2) *Homossexualidade santificada*: grupo mais conservador, procura ser “uma igreja evangélica como qualquer outra”. Portanto, preza por um “perfil ideal” no qual o adepto LGBT, além de seguir os preceitos cristãos, deve ser “discreto”. Tal grupo, então, caracteriza-se por uma natureza estritamente pentecostal, na qual o livro Sagrado é a referência quase que exclusiva. A ideia, aqui, é simplesmente “adorar a Deus”.

Discorrendo sobre como essas diferenças se colocam na prática, Natividade (2010), em sua etnografia sobre uma igreja inclusiva com “perfil homossexualidade santificada”, no Rio de Janeiro, constatou que traços de feminilidade e comportamentos considerados “desviantes ao masculino” são “desorientados” pela referida igreja.

Havia uma passagem bíblica que servia de advertência contra comportamentos considerados escandalosos. Com essa preocupação, a admoestação de uma liderança endossava a importância de evitar “dar pinta na igreja”. A regra não era interpretada como uma imposição, mas como uma espécie de cautela com relação aos comportamentos que eram percebidos como “exageros” e “excessos” do “mundo *gay*”, atitudes tidas como “afeminadas”. Cumprimentar o outro chamando de “bicha”, “mona”, “ela”, era desaconselhável, embora isso pudesse ocorrer em momentos de sociabilidade, através de comentários jocosos. Um informante justificou a norma ao me explicar que alguns *gays* “exageravam”, e que atitudes que chocavam as pessoas deveriam ser contidas. Os *gays* tinham que saber se comportar para, assim, serem respeitados. (NATIVIDADE, 2010, p. 101).

A questão não aponta apenas para uma articulação entre gênero e sexualidade e sua compatibilização com um modelo “ideal” de religiosidade cristã, mas convida a pensar sobre as hierarquias dentro das posições binárias masculino/feminino e heterossexual/homossexual. Fala-se de um controle sobre os *corpos* e os *modos de ser* que apresenta a discrição como importante virtude. A “valorização de uma homossexualidade ‘discreta’, ‘responsável’, encontra afinidades eletivas com ideias e modelos de uma cultura mais ampla, bastante difundida, envolvendo a adequação aos padrões hegemônicos de masculinidade” (NATIVIDADE, 2010, p. 108). Ressalta-se que essa questão se apresenta como um problema não apenas para os homossexuais masculinos (homens *gays*), mas também para outros representantes do segmento LGBT. Tais concepções que se refletem na adoção da “inclusão radical” ou da “homossexualidade santificada” pelas igrejas inclusivas, tornam-se favoráveis (permitem) ou impeditivas (privam/excluem) ao protagonismo dos diferentes LGBTs cristãos. Assim, as igrejas que se orientam pela doutrina da inclusão radical, por exemplo, lidam bem com as identidades “não-discretas”, tais como *drag queens* e travestis, enquanto o grupo que preza pela homossexualidade santificada tenta evitá-las ou “convertê-las” ao perfil estimado.

Como ilustração disto, na igreja observada pelo autor do presente texto é possível perceber a “ausência” de travestis. Na verdade, pode até haver travestis na instituição, mas elas são apresentadas como transexuais e a maioria delas já verbalizou se identificar assim. Trata-se, talvez, de uma “imposição silenciosa”, na qual parece que tanto a instituição quanto as pessoas imbricadas fazem isso devido às relações entre a travestilidade e a prostituição. Há no imaginário social a ideia equivocada de que toda travesti é prostituta. Além disto, no que diz respeito ao gênero, a travesti é uma figura que apresenta uma “incerteza” na qual a igreja ainda não sabe lidar, enquanto a transexualidade já evidencia uma “questão resolvida”.

A travestilidade torna-se uma impossibilidade em referido contexto. As travestis tornam-se então o “corpo abjeto” (BUTLER, 2002) de algumas igrejas inclusivas. Isto é, tornam-se a identidade cujo corpo incomoda, que não deveria existir e que deve ser excluído por não corresponder ao “ideal”. A abjeção não ocorre só pela negação de direitos, mas pela própria ausência de reconhecimento e de legitimidade. Cabe ressaltar que essa questão não é exclusividade da referida igreja, mas é um posicionamento partilhado pelas instituições que pregam um modelo esperado de fiel em contraposição à doutrina da inclusão radical.

Apesar de tal consideração ter um aspecto crítico, não se pode reduzi-la a um caráter negativo, visto que a intenção é justamente contrária, a ideia é contribuir com o campo convidando-o a prensá-lo a si mesmo de forma a se tornar cada vez mais inclusivo. A existência das igrejas inclusivas denuncia os discursos que colocam sexualidades e corpos não-heterossexuais à margem das religiões cristãs e da sociedade, alertando a necessária legitimação de muitas vidas e modos de ser que a normatividade mantém “abjetos”. Falar dos corpos abjetos, reconhecer sua existência, atribuir-lhe importância por meio de contra-discursos é empoderar esses corpos, subvertendo os discursos hegemônicos que os invisibilizam. Pode-se, então, considerar isso como a afirmação de uma importância, relevância e compromisso social que deve ser atribuído e reconhecido às igrejas ditas inclusivas, ao desafiar as normas sociais e religiosas dominantes.

3 CONTRIBUIÇÕES E POTENCIALIDADES DAS IGREJAS INCLUSIVAS PARA OS JOVENS GAYS CRISTÃOS

Os jovens entrevistados relataram trajetórias de sofrimento, perseguições, exclusões e superação. Conforme destacado por eles, permanecer em uma instituição religiosa “não-inclusiva” é muito conflitante, e o gerenciamento do segredo acerca da homossexualidade é profundamente desgastante, trazendo consequências emocionais tais como instabilidade psicológica, sensação de culpa,

vergonha, frustração, desamparo e depressão (não foi relatado por algum dos cinco entrevistados uma propensão suicida, mas as histórias sobre tal ato estão imersas no campo). Em suas narrativas os jovens relataram como as instituições tradicionais desqualificam a homossexualidade, fazendo-os sentir “o pecado em pessoa”. “Eu via como se fosse o maior dos pecados. Eu aprendi assim, [...] que nós não teríamos nem julgamento, quando morrêssemos [...], íamos direto para o inferno” (ABNER, 2014)⁴.

Já no espaço inclusivo, esses jovens dispõem de uma rede de apoio para lhes auxiliar nas dificuldades oriundas do preconceito/homofobia. É então a partir das igrejas inclusivas que referidos jovens conseguem de fato compreender e afirmar a própria sexualidade. Essa mudança de perspectiva, isto é, aceitar a si mesmo, aceitar a própria sexualidade, e do mesmo modo, aceitar a nova igreja, abre para os jovens novas possibilidades de vivenciar a sua fé e de, a partir dela, ressignificar a vida, estipulando novos sentidos, novos caminhos, sonhos e projetos de futuro. Então, aderir à uma igreja inclusiva os auxilia na percepção saudável de si.

Aprendi a me aceitar do jeito que eu sou. Digo, que Deus, Ele me ama do jeito que eu sou. Até antes de eu conhecer a Igreja Inclusiva, eu nunca tinha orado pedindo a Deus que ele me desse a minha carteira de habilitação, como eu oro agora. Eu nunca tinha orado pedindo ao Senhor um carro, como o que eu oro agora. Eu nunca havia orado pedindo a Deus que eu reformasse a minha casa, como agora. A minha oração, a minha vida toda, todas às vezes na igreja, no monte, em casa... Era para que eu não fosse homossexual. (ABNER, 2014).

É interessante destacar que, antes da igreja inclusiva, a preocupação com a homossexualidade era tão central na vida desses jovens e nas orações feitas por eles, que não sobrava espaço para outras questões importantes. Assim, estar em uma igreja inclusiva não expressa apenas a reivindicação do direito à livre prática da fé, mas, também, do direito à própria sexualidade, do direito à vida, à juventude e à sua constituição enquanto pessoa. As igrejas inclusivas auxiliam, portanto, tais rapazes a redefinirem sua situação na sociedade e a afirmarem para si as potencialidades e a diversidade dos *modos de ser* homossexual e cristão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religião tem grande importância na vida de muitas pessoas, uma vez que ela representa um aporte simbólico e institucional que fornece acolhimento, paz interior, contato com o Sagrado, participação, sociabilidade, dentre outros elementos.

4 Abner, 23 anos. Pseudônimo utilizado no intuito de se preservar a identidade do jovem informante. Entrevista realizada em 14/05/2014. Devido a brevidade do presente texto, os demais participantes não são apresentados.

Dá a importância de se contemplar este fenômeno social, pois a participação em grupos reforça comportamentos e identidades, bem como “condiciona” experiências e trajetórias de vida. Acontece que parte das religiões, mas agora considerando especialmente as protestantes, trabalham com uma série de inclusões e exclusões. Vimos que isso é uma característica comum aos diversos grupos sociais que precisam estabelecer para si os seus limites: quem está dentro, quem está fora, quem é igual, quem é diferente. Assim, até pouco mais de um século atrás, os negros não tinham espaço nas instituições evangélicas, mas foram, progressivamente e através de muitas lutas, conquistando isso (embora até hoje existam instituições pentecostais exclusivas a brancos nos Estados Unidos, e aquelas criadas pelos negros como refúgio). Não obstante, hoje, assiste-se a uma situação parecida, só que em relação a outra minoria: os homossexuais. Na atualidade, brancos e negros podem frequentar a mesma instituição tradicional, mas heterossexuais e homossexuais ainda não. O público LGBT ainda não pode ser bem recebido nas religiões cristãs tradicionais. Firma-se, assim, a razão de existência das igrejas inclusivas.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LÉSBICAS, GAYS, BISSEXUAIS, TRAVESTIS E TRANSEXUAIS – ABGLT. Manual de comunicação LGBT: lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Curitiba: Ajir Artes Gráficas e Editora, 2010.

BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matérias: entrevista com Judith Butler [Entrevista concedida a PRINS, Baukje e MEIJER, Irene C.]. Revista Estudos Feministas, ano 10, 1, 2002.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, n. 30, v. 2, p. 90-121, 2010.

TORRES, Marco Antonio. Os significados da homossexualidade no discurso da Igreja Católica Romana pós-concílio Vaticano II: padres homossexuais, tolerância e formação hegemônica católica. 2005. 200f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Psicologia.

GT10 Religiões de matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade

GT 10. Religiões de matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade

Coordenadores: Prof. Dr. Luís Tomás Domingos – UNILAB, CE; Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos – UNICAP, PE

Ementa: Este grupo de trabalho pretende ser espaço de diálogo, análise e reflexão sobre as diversas percepções e abordagens do divino nas Religiões de Matriz Africana. Tem como objetivo explorar o contexto sócio-histórico e cultural em que as religiões de matriz africana se construíram no Brasil, não se limitando a reproduzir o passado, mas se desconstruindo e reconstruindo em interface com outras religiões, como o espiritismo, as religiões indígenas e o catolicismo, influenciando na formação no imaginário cultural e religioso do país. Dessa forma, as diferenças étnico/religiosas no Brasil nos interpelam e nos induzem a reflexões tais como: de que forma as narrativas, memórias e símbolos são construídos e interpretados no “novo mundo” e em particular na sociedade brasileira? Como ocorrem as experiências com o divino, a concepção de Deus, na religiosidade das populações Afro-brasileiras e indígenas? Como se manifesta a espiritualidade e, quem é o Deus desta sociedade plural Africana, Afro-brasileira e Indígena? Por conseguinte, o GT analisará os diversos mitos, ritos, rituais e as interpretações simbólicas de Deus e do divino nas religiões de matriz Africana.

A relação entre os elementos da igreja católica e as religiões afro-brasileiras.

José Rocha Cavalcanti Filho¹

RESUMO

As relações entre as religiões são vistas como processos de longa duração, complexos e com universos diversificados. Os povos africanos ao chegarem ao Brasil, trouxeram também sua cultura milenar e as formas de cultuar Deus e outras entidades transcendentais. A África é o berço da raça humana, é importante polo cultural e os povos que para cá foram trazidos, de forma escrava, tiveram que deixar todos os seus costumes para trás, mas não esqueceram suas origens. Eles tem sua participação na formação da cultura nacional não religiosa, com presença na literatura, na música, na culinária e na maneira de ver o mundo. As religiões de matriz africana são expressões religiosas que se caracterizam por rigidez aos rituais, tradições e hierarquia religiosa. As religiões afro-brasileiras agregaram cultos a santos cristãos e esta religião mesclou elementos africanos, europeus e ameríndios. Este artigo pretende abordar, de forma genérica, um aspecto dessa relação: os elementos da Igreja Católica e as religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: Igreja católica. Religiões Afro-brasileiras. Inculturação.

INTRODUÇÃO

Este artigo pretende, de forma genérica, abordar um aspecto da relação existente entre as religiões Católica e Afro-brasileiras, ou seja, a relação entre alguns elementos que as compõem e que são comuns a ambas.

Para bem compreender a relação entre esses elementos, necessário se faz conhecer a importância que os aspectos religiosos da vida de um povo exercem para dimensionar as suas relações com o mundo e com outras sociedades, particularmente a cultura africana. Ainda há preconceito e discriminação para com esta cultura e sua influência entre as religiões, de modo particular, a religião Católica.

Conforme Carvalho (2006), “o centro da cultura brasileira é a cultura do negro”. Desse ponto de vista, as chamadas religiões afro-brasileiras podem ser pensadas como reinvenções das religiões negras que tiveram suas origens no contexto brasileiro da escravidão. Por esses motivos, parece-nos mais adequado usar o conceito de religião(ões) afro-brasileira(s), enquanto religião(ões) negra(s),

1 Doutor em Ciências da Religião – PUC – SP, e-mail: rocha-cp@uol.com.br; paroquiaic@uol.com.br

de matriz(es) africana(s), forjada(s) no Brasil.

A religião de matriz africana tem sua origem na África, mantém seus princípios e rigidez em seus rituais, tradições e hierarquia religiosa que podem ser encontrados nos vários modelos de Candomblé e Tambor de Mina, enquanto que a religião afro-brasileira mescla elementos africanos, europeus e ameríndios e agregam cultos aos santos cristãos e, com o passar do tempo, se tornaram verdadeiras religiões como a Umbanda, a Jurema e o Catimbó.

O que se observa é uma variedade de povos e culturas diferentes, agrupadas em suas semelhanças linguísticas, étnicas, religiosas e culturais, devido a imposição dos colonizadores quando do tráfico de escravos.

A diversidade nominal encontrada nas religiões de matriz africana deve-se às diferentes nações que deram origem ao povo africano no Brasil, dentre as quais se destacam as nações Keto, Angola e Banto.

1.RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA, UMA PEQUENA DESCRIÇÃO

Segundo Santos (2011), a presença dos povos negros no Brasil começa a partir da segunda metade do século XVI segundo os documentos oficiais sobre o tráfico negreiro e as obras de Luz (1995), Verger (2002), Fonseca Júnior (1993), Mendonça (1948) etc.

Conforme Santos (2011), o tráfico e a escravidão dos povos negros, desde África, não se deram sem recusa. A mistura de diversos povos de diferentes regiões do continente africano, pelo menos a princípio, foi bastante significativa para a indução desses fracassos.

Ainda de acordo com Santos (2011), essa “mistura” étnica e a dissolução dos grupos de pertença dos indivíduos trazidos na condição de escravizados era algo muito bem arquitetado pelo sistema escravista que dentre outros objetivos visava à fragmentação dos grupos, o enfraquecimento do povo negro e a falta de união e organização em torno de interesses comuns. Isso fez surgir vários quilombos no Brasil e nas Américas como oposição ao perverso sistema de escravidão. Portanto, hoje, os poucos existentes são considerados territórios de sobrevivência cultural e às vezes também espaços de preservação étnico-linguísticos, o que já é por si só muito significativo.

Assim, Santos (2011) observa que, no que diz respeito às religiões de matrizes africanas nesses processos, elas foram e são significativas na construção de laços de solidariedades e ideologias comuns. Contudo, apesar da negação sistemática dessas crenças, as religiões africanas puderam sobreviver no exílio porque, como sistema de crenças, foram reelaboradas e reproduzidas como um mecanismo ideológico

no qual se fundamentaram, em parte, as próprias lutas de liberdade dos negros da diáspora (apud NEVES, 1986, p. 172).

É importante notar que a religião não se dissocia do cotidiano, o que caracteriza que a religião na África ou no Brasil, se constitui no centro da vida do povo e, tem como objetivo e razão nuclear, resistir e viver a despeito de todas as adversidades. O exercício da fé dá sentido a outras formas de resistência, mesmo diante do enfrentamento às punições por parte do sistema.

Agarrados e sustentados nessa fé, esses escravizados lutaram por construir novos laços de companheirismo de forma que proporcionasse aos seus pares, alento, proteção, objetivos e interesses comuns.

Se essas religiões mantêm a tradição africana, é possível dizer que elas também se adaptam aos novos contextos sócio-históricos. O que sabemos é que estas religiões são de afirmação da identidade dos povos negros no Brasil.

2.RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, UMA MISTURA CULTURAL

De acordo com Prandi (2007), as religiões afro-brasileiras compõem um diversificado conjunto de credos que podem ser encontrados em todo o Brasil. Se trata de um grupo minoritário dentro do universo das religiões no Brasil, o maior país católico e cujo declínio vem sendo observado. Com poucos adeptos, o candomblé e a umbanda tem grande visibilidade e muitos símbolos da identidade do Brasil, assim como práticas culturais importantes originária dessas religiões.

Esses símbolos tem muito mais influência na cultura brasileira do que nos elementos da religião evangélica. Eles se deixaram misturar na cultura profana e fazem parte da alma brasileira.

A expansão do candomblé e da umbanda despertou não só o interesse das ciências sociais, mas também se transformou em conhecimento religioso. Assim, ao longo do processo de mudanças, o candomblé passou a ser visto como religião de todos, cujos elementos estão presentes na cultura e na religião e o culto às divindades africanas se misturou ao culto dos santos católicos a fim de se tornar brasileiro. Em seguida, adotou valores cristãos, se tornou universal e gestou a umbanda (PRANDI, 2007).

As religiões afro-brasileiras são seguidas em sua maior parte por pessoas que nasceram católicas e que escolheram professar hoje, podendo não seguir amanhã, fazendo outra escolha. Percebe-se que o número de adeptos das religiões afro-brasileiras também vem diminuindo e passa-se a observar um crescimento das religiões pentecostais.

Conforme dados recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

– IBGE (2010), o panorama religioso brasileiro está em mudança. O número de católicos caiu para 64,6%. Observa-se que está havendo adesões a outros ritos ou “simplesmente redescobrimos velhos deuses em roupagens novas”, como um caminhar para outras religiões, os novos concorrentes no mercado religioso.

3.ELEMENTOS LIGADOS À MAGIA NAS PRÁTICAS DA RELIGIÃO CATÓLICA

Ao observar a influência que a cultura africana exerce na religião, é possível perceber os elementos que ela oferece e que estão presentes através da inculturação na vida cotidiana e Soares (2002), considera tanto para o cristianismo quanto para o candomblé, a separação entre o mágico e o mí(s)tico seja feita por um fio demasiadamente tênue.

Segundo Leers (1977, p.19), apesar da força unificadora de uma mesma linguagem e de uma mesma religiosidade, globalmente identificada com o catolicismo, as diferenças culturais entre as várias regiões rurais no Brasil são ainda bastante grandes, como costuma ser grande a variação dentro de uma região.

Aragão (2013) afirma que no cotidiano do pobre, confundem-se a vida do corpo e a vida do grupo, o trabalho manual e as crenças religiosas. O que caracteriza a cultura popular é o fato de ser muito grupal, mas resguardar um espaço privatizado para a fé, de valorizar tanto materialismo como animismo, possuindo uma visão cíclica da existência que remonta à vida rural e interpreta tudo pelos ciclos da natureza. De forma que o homem pobre, no interior ou no subúrbio, conhece o uso da matéria, mexe com a terra ou com instrumentos mecânicos que são seu meio de sobrevivência. Por isso ele é realista, prático, sabe até onde pode agir, mas, ao mesmo tempo, recorre a uma força superior que se desdobra em entidades carregadas de energia (os santos e espíritos).

No ritual do Catimbó (Poel, 2013), no local do culto, há um altar simples com algumas estampas e imagens de santos, um crucifixo com fitas e medalhas e velas. Usam incenso e tabaco para defumar os quatro cantos da sala. Ao iniciar a reunião, o mestre faz o sinal da cruz e bendiz a mesa. Invocam Nossa Senhora pedindo paz e felicidade para a aldeia. O crucifixo é usado nas curas. O culto se encerra com outro sinal da cruz. Surpreendentemente, sobrevive no catimbó um catolicismo popular e leigo, outrora marginalizado na Europa, e que, no Brasil se adapta às necessidades dos pobres. Luiz da Câmara Cascudo vê no catimbó uma forte sobrevivência da bruxaria europeia: “O catimbó é bruxaria sem recorrer ao diabolismo medieval. É a parte não oficial, não ritualística das religiões negras, americanas e europeias”.

É importante observar que as celebrações provenientes do catolicismo popular admitem a mediação de outros indivíduos que não precisam, necessariamente, ser

padre ou representante da igreja. Tais celebrações utilizam os elementos da natureza como plantas, banhos e chás, práticas que muito tem em comum com a religiosidade indígena e afro-brasileira.

Isso se confirma por Leers (1977) e pelas descrições feitas por Fernandes (1938). Para Leers (1977 p. 38), o catolicismo popular rural se expressa por meio de uma linguagem religiosa, rica e variada em termos, fórmulas, ditados, histórias, piadas, ritos, fitas, orações, costumes de festas e práticas grupais, a qual envolve a existência, convivência e atividade do povo rural. Formada em séculos de experiência vivida e transmitida, a expressividade popular comunica algo dos conhecimentos, das atitudes, das interpretações, da mentalidade que se escondem mais para dentro dos grupos e pessoas que trocam tais moedas, sem muito refletir.

De acordo com Fernandes (1938), até a década de 70 era comum para a realização dos partos, a presença de parteiras, assistentes, comadres, com pouca ideia de enfermagem e muitas de feitiçaria às quais, vez por outra, aparecem remanescentes. Para elas tudo era resolvido na base da reza. As orações específicas eram o seu *codex*.

Para Fernandes (1938), o parto revestia-se de cerimonial que variava de acordo com o caso e complicações possíveis. A parturiente era sentada em um cepo de madeira. O chão aos seus pés era forrado de pano fofo para receber o menino. Para facilitar o parto e apressá-lo, davam à paciente uma beberagem chamada “Cabeça de Galo”, composto de pimenta do reino, sal, alho e água. Outro meio de facilitar o parto é chamar uma Maria virgem para bater vigorosamente nos quadris da mulher. Se a criança demora a nascer, botam, então, um defumador por debaixo da saia da mulher, a colocam em um cavalete de parir ou, ainda, a dependuram pelas axilas com o auxílio de cordas.

Observa Fernandes (1938) que havia um meio mágico de apressar e facilitar o parto: o marido dá tantos nós quanto possível na ponta da camisa, monta em um cavalo de pau (cabo de vassoura) e esquipa em volta da casa; antes deve ter o cuidado de pôr o chapéu na cabeça da esposa, o que é indispensável para o êxito. Assim continua esquipando até que ela “descanse”. Nascida a criança, botam em redor do pescoço da mulher saquinhos de algodão com orações fortes, os bentos, até que saia a placenta. Se isso custar a acontecer, a parteira intervém com reza em comum com a parturiente:

***Minha Santa Margarida
Não estou prenha nem parida!
Minha Santa Margarida
Não estou prenha nem parida!***

***Tirai esta carne podre
De dentro de minha barriga!***

Fernandes (1938) narra outra presença comum no Nordeste: a figura do rezador, uma espécie de um catimbozeiro que vive mais às claras — não se diz catimbozeiro e sim rezador: mas como rezador faz “rezas” de finalidade agressora e realiza o catimbó simbólico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo quis refletir sobre a relação não muito compreensível entre os elementos comuns encontrados na religião de matriz africana que influenciou uma religião afro-brasileira e que está presente na religião católica. Foi possível perceber que o conjunto de práticas rituais e celebrativas estabelecem uma ligação cuja fonte se dá na manifestação de Deus, quer seja através da natureza, das divindades, do transe místico, do culto aos mortos, da magia, do curandeirismo, da associação dos santos católicos aos ‘santos’ da religião afro. Mais que isso, da vivência e prática de uma cultura popular enraizada na cultura africana com forte influência na cultura brasileira misturadas à cultura profana e presentes na alma brasileira.

REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, Gilbraz S. Revista Vida Pastoral, Paulus, março e abril de 2013, p. 11.
- BERKENBROCK, Volney. A Relação da Igreja Católica com as Religiões Afro-brasileiras. Anotações sobre uma Dinâmica. Religare 9 (1), 17- 34, março de 2012.
- CARVALHO, Alexandre M. T. O conceito de religião popular e as religiões afro-brasileiras: cultura, sincretismo, resistência e singularidade. Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria. v. 9, n.15, jan./jun., 2006, p. 181-198.
- FERNANDES, Gonçalves. O Folclore Mágico do Nordeste. 1938. Editora Civilização Brasileira
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE – Censo 2010.
- LEERS, Bernardino. Catolicismo Popular e Mundo Rural: um ensaio pastoral. 1977. Editora Vozes.
- POEL, Francisco van der. Dicionário da Religiosidade Popular, Cultura e Religião no Brasil. Nova Cultura. Curitiba – PR 2013
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. BIB-ANPOCS, São Paulo, nº 63, 1º semestre de 2007, p. 7-30.

SANTOS, Magnaldo. O. Religiões de Matrizes Africanas - territorialidades de afirmação de ancestralidade africano-brasileira. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Disponível em: http://www.xiconlab.eventos.dype.com.bt/resources/anais/3/1308341047_ARQUIVO_CONLABMAGNALDOOLIVEIRADOSSANTOS.pdf. Acesso em 23 jun 2015.

SOARES, Afonso M. L. Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio. Revista de Estudos da Religião – REVER. São Paulo. N.3. Ano 2. 2002. Pag. 45-75.

AXÓS EM EVIDÊNCIA: uma análise da indumentária litúrgica afro-brasileira no Recife

Zuleica Dantas Pereira Campos¹

RESUMO

Nossa pesquisa pretende analisar as estratégias de criação, de confecção e da utilização dos axós e adereços pelos fiéis do povo de santo da Região Metropolitana do Recife (RMR) e como isso reflete nas relações afro religiosas. Temos a intenção de investigar o mercado de indumentárias litúrgicas das religiões afro-brasileiras na RMR como também verificar o status adquirido na comunidade religiosa através da vestimenta e adornos utilizados pelos adeptos seja sacerdotes ou apenas devotos. Assim, nossa proposta é compreender como as relações cotidianas no mundo religioso são produzidas a partir de novos condicionamentos sociais que se articulam com arranjos e itinerários cada vez mais diversificados, em diferentes ritmos e temporalidades. A pesquisa foi realizada no Mercado de São José, centro do Recife e em quatro terreiros que fazem parte da Região Metropolitana do Recife. A partir desses terreiros estabeleceremos por meio da rede de relações contatos com pais e mães de santo, filhos de santo e com os costureiros desses e de outros terreiros de diversos segmentos das religiões afro-brasileiras. Com isso pretendemos demonstrar que existe toda uma rede de relações econômicas formais e informais que ajudam a espetacularizar a religião e ajudar a inseri-la cada vez mais na esfera pública.

Palavras-chave: Candomblé; estética; cultura; esfera pública

INTRODUÇÃO

Nosso trabalho pretende analisar as estratégias de criação, de confecção e da utilização dos axós e adereços pelos fiéis do povo de santo da Região Metropolitana do Recife (RMR) e como isso reflete nas relações afro religiosas. Temos a intenção de investigar o mercado de indumentárias litúrgicas das religiões afro-brasileiras na RMR como também verificar o status adquirido na comunidade religiosa através da vestimenta e adornos utilizados pelos adeptos seja sacerdotes ou apenas devotos.

Os axós, ou seja, as roupas que os devotos se utilizam nos rituais privados e festas públicas das religiões afro-brasileiras são uma das formas de expressão utilizadas para agradar os orixás. É na ocasião das festas públicas dedicadas a um orixá específico que a indumentária litúrgica torna-se peça importante do processo.

Muitos autores já discorreram sobre essas indumentárias litúrgicas. Silva

1 Pós-doutorado em Ciências da Religião pela UMESP, professora Adjunto 4 da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: zuleica@unicap.br

(2008) afirma se constituir em uma das imagens mais importantes do terreiro. Nos dias de festa pública nos terreiros, um dos momentos de grande expectativa é a “saída do santo” para que todos possam apreciar a beleza da indumentária. Assim, as roupas utilizadas para representar o orixá é um fator de grande visibilidade na religião. Normalmente nos dias de festas nos terreiros as roupas litúrgicas que são usadas pelos filhos de santo durante o *xirê*² e as usadas pelos orixás durante a sua apresentação pública são bastante diversificadas.

É importante salientar que a diversidade dos *axós* varia de terreiro para terreiro, de festa pública para cada festa pública, constituindo-se assim, em um universo estético bastante complexo e cheio de significados.

1-ABRINDO CAMINHOS: O MÉTODO

Para realizarmos a pesquisa adotamos como estratégia técnico-metodológica o trabalho de campo que foi realizado no Mercado de São José, localizado no bairro de São José centro do Recife onde se encontram lojas de artigos especializados tanto dentro do mercado como no seu entorno. Lá encontramos estilistas de lojas de tecidos nas proximidades; atelier/ loja especializada em roupas e adereços afro-brasileiros.

Também buscamos realizar uma rápida enquete em quatro terreiros que fazem parte da Região Metropolitana do Recife. O terreiro de Xambá do Portão do Gelo denominado de *Ilê Axé Oyá Meguê*, onde aplicamos 10 questionários; o terreiro de Tata Raminho de Oxossi ou *Roça Jeje Osún Opará Oxossy Ybualama*, em que foram aplicados 24 questionários; o Barracão *Ilê Axé Ogunrinuwolá*, 15 questionários; e por fim, o Terreiro de Mãe Amara, o *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* com 15 questionários.

Cada um desses terreiros pertence, em termos das matrizes míticas africanas, a nações diferentes cujo ritual e modelo estético utilizado em suas indumentárias se diferenciam de um para outro.

Realizamos entrevistas com uma costureira, dois donos de um atelier/loja de produtos afro-brasileiros e um pai de santo que também confecciona indumentárias litúrgicas.

O campo de pesquisa foi construído a partir do modelo de Boissivain(1987) conhecido como “apresentando a amigos de amigos: rede sociais, manipuladores e coalizões”. O autor defende que as relações interpessoais são estruturadas e influenciadas no modo através dos quais indivíduos - vistos como empreendedores sociais - procuram manipulá-las para atingir metas e resolver problemas e na

2 Ordem em que são tocadas, cantadas e dançadas as invocações aos orixás. (Cacciatore, 1988.p.251)

organização e dinamismo das coalizões que constroem para atingir seus fins. Esta forma básica de comportamento - a rede social de amigos, parentes, colegas de trabalho, as visitas, as fofoca, vizinhança etc. - são processos de situações com as quais todos nós nos envolvemos e que constituem o material básico da vida social (Boissevain, 1987, p. 197-98).

2-O PERCURSO DOS AXÓS

O Mercado de São José é um universo extremamente profícuo para quem vai à procura de artigos religiosos afro-brasileiros. Parte dos objetos litúrgicos presentes nas religiões afro-brasileiras pode ser encontrada nos Box e lojas do entorno. A venda destes objetos geralmente é desempenhada por pessoas que têm algum grau de envolvimento com a religião e que conhecem os códigos e regras de produção destes objetos relativos à cor, formas e materiais dedicados a cada orixá. Segundo os comerciantes, praticamente não existe produção de artigos litúrgicos nem de imagens no Recife, a maior parte da mercadoria é importada de Fortaleza, São Paulo, Salvador e Rio de Janeiro.

Em toda a Região Metropolitana do Recife, fora da comunidade religiosa, os fieis têm dificuldade de encontrar costureiras dispostas a confeccionar as vestes litúrgicas. O preconceito ainda está presente principalmente entre os evangélicos. Quando uma costureira resolve confeccionar uma roupa ritual, têm o cuidado de não mostrarem a roupa a clientes evangélicos para não os perder.

Outro dado interessante e que também diz respeito à clientela é o fato de, uma vez sendo confeccionada, ela chama atenção de forma tal que os clientes que a admiraram, alguns acabaram confessando sua afiliação religiosa e trazendo mais fieis para costurar *axós*.

Confeccionar um *axó* exige criatividade. Às vezes os modelos são trazidos rabiscados, em outras ocasiões, vestes litúrgicas são trazidas para copiar o modelo e acrescentar um detalhe aqui e outro ali. Para Reginaldo Prandi (2000) as indumentárias e seus acessórios são produzidos de acordo com a moda. No Rio de Janeiro e São Paulo onde os profissionais que ditam a moda no Candomblé são em geral os mesmos produtores estéticos das escolas de samba. O desfile de carnaval antecipa as preferências em desenho e material que vestirão e adornarão os orixás em transe nos barracões de candomblé naquele ano. Na Região Metropolitana do Recife apesar de alguns terreiros se utilizarem de uma indumentária bastante luxuosa não chegaram a esse nível de sofisticação.

A roupa também é motivo de disputas, concorrências e fofocas. Em dias de festas muitos ficam a espera da saída dos “santos” para decidirem qual dos devotos

melhor de vestiram para os orixás. O fuxico ou a fofoca é uma das práticas mais usuais dentro da religião. Fuxico está ligado a comentários, alguns positivos outros maledicentes. Em toda festa de santo se fuxica, e se fuxica muito.

Assim, as roupas utilizadas para representar o orixá é um fator de grande visibilidade na religião. Normalmente nos dias de festas nos terreiros as roupas litúrgicas que são usadas pelos filhos de santo durante o *xirê* e as usadas pelos orixás durante a sua apresentação pública são bastante diversificadas variando de terreiro a terreiro.

Se a roupa se sofisticar, as pessoas que a confeccionam também se profissionalizam. Existem profissionais que são exclusivos para costurar *axós* de determinados terreiros. Estabelecendo assim uma espécie de padrão nos grandes terreiros. Também encontramos ateliês especializados na venda e confecção das indumentárias. É o caso do Atelier Rainha das Águas pertencente a Marquinho e Marion.

Marquinho e Marion têm uma espécie de atelier/loja de roupas, adereços e utensílios afro-brasileiros localizado na Rua da Concórdia, no bairro de São José, centro do Recife. Tanto no Barracão *Ilé Axé Ogunrinuwolá*, como no Terreiro de Raminho e no *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* encontramos consumidores das indumentárias confeccionadas e vendidas pela dupla..

Ambos na verdade fazem uma redescritção de roupas compradas anteriormente em outros centros como Fortaleza, Rio de Janeiro e Salvador. Muitos tecidos e roupas semiprontas também são compradas de certos africanos cuja procedência não foi revelada.

Para o povo de santo, os “tecidos africanos”³ são melhores, pois lhes dão exclusividade. Como, segundo os nossos estilistas entrevistados, se tem um acesso livre às coisas da África, já que os africanos as comercializam nos grandes centros brasileiros, se tem acesso ao melhor, ao exclusivo e ao mais caro.

Porém quem não pode ter acesso aos tecidos africanos confeccionados em lase, uma espécie de cambraia, e o tecido de algodão estampado (ambos exclusivos) utiliza do Richelieu fabricado, segundo eles, em Fortaleza e Rio de Janeiro. Também são usados tecidos como o cetim e o tafetá. Mas esses, para nossos estilistas não têm tanto valor para o povo do santo quanto os *axós* feitos com os tecidos africanos.

A maior parte dos nossos informantes, filhos de santo, informou da importância de se ter um *axó* para cada festa pública. Uma vez que cada uma dessas festas é dedicada a um orixá, faz parte da etiqueta que se compareça ao “toque” com a roupa na cor do orixá a ser reverenciado.

Porém cada tradição religiosa vai se utilizar dos *axós* de uma forma diferenciada.

3 Pela qualidade e tipo dos tecidos muito provavelmente têm sua origem na China.

Como observamos quatro terreiros de tradições diferentes, encontramos basicamente quatro forma de se relacionar com a indumentária litúrgica.

Os devotos do terreiro de xambá mantém a tradição de uma indumentária simples conforme a preservada durante todo o século XX. Temos então um único terreiro que teima em manter certa simplicidade ou se distinguir dos outros por optar em não se utilizar do espetáculo visual, com a sofisticação das indumentárias, para preservar sua identidade.

Já os outros terreiros modernizaram a indumentária, transformando as roupas de festas em algo bastante luxuoso e dispendioso. A ênfase crescente por novos modelos são acompanhados sempre de muita criatividade e certos exageros.

O terreiro de Tata Raminho de Oxossi além dos filhos de santo confeccionar suas indumentárias litúrgicas com os costureiros do próprio terreiro, também compram algumas prontas e muitos também costuram a sua própria indumentária. Neste terreiro de tradição Jeje encontram-se os mais luxuosos e dispendiosos trajes.

Esse padrão também vai ser encontrado no *Ilé Axé Ogunrinuwolá* de tradição Keto, porém com menor intensidade. Não encontramos, nesse terreiro, costureiros exclusivos. Muitos fiéis quando não costuram o seu próprio *axó* ou encomendam de uma costureira não especializada da comunidade ou compram no Atelier Rainha das Águas. A maioria dos filhos de santo aponta o atelier de Marquinhos e Marion como o principal local para a aquisição de suas indumentárias.

No *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*, cujo ritual e práticas são de tradição Nagô, os *axós* utilizados em dias de toque são um pouco menos luxuosos que no terreiro de Raminho e no Barracão *Ilé Axé Ogunrinuwolá*, porém nem de longe matem a simplicidade preservada no terreiro de xambá.

Neste terreiro encontra-se uma peculiaridade. Em determinadas festas a atual yakekerê (mãe pequena) encomenda os *axós* tanto das filhas quanto dos filhos de santo, padronizando assim, a indumentária ritual. Foi o que aconteceu no dia da festa do *Amalá de Xangô*, festa comemorativa dos setenta anos da mãe de santo do terreiro.

Nessa festa que durou todo o dia, suas filhas de santo estavam todas vestidas de saia vermelha cuja padronagem era similar ao detalhe do piso do salão de toques. Todas também estavam de blusas brancas. Já os filhos de santo de calças brancas e camisas vermelhas com a mesma padronagem.

CONCLUSÃO

A exceção do Terreiro de Xambá que optou por conservar a indumentária litúrgica utilizada no século XX, os outros terreiros estudados sofisticaram suas

indumentárias.

Acreditamos que as transformações estéticas por que passam as religiões afro-brasileiras na Região Metropolitana do Recife surge na intenção de reconverter um patrimônio para reintegrá-lo em novas condições de produção e mercado. Portanto, a produção estética dessas religiões, aqui analisadas através de suas indumentárias litúrgicas, nos fala de novas inserções que ajudam a espetacularizar a religião e a inseri-la cada vez mais na esfera pública.

Analisando empiricamente essas transformações, sob a ótica de Canclini (1996), podemos verificar que estão articuladas a estratégias de reconversão e que a hibridação interessa a todos os setores que querem se apropriar dos benefícios da modernidade. Os grupos subalternos podem recorrer a técnicas ou procedimentos políticos tradicionais incorporando de um modo híbrido ou atípico o moderno como estratégia de sobrevivência (CANCLINI, 1996, p. 3).

Com isso pretendemos demonstrar que existe toda uma rede de relações econômicas formais e informais do Mercado de São José e seu entorno, aos terreiros. Para o acesso as novas configurações no mercado religioso são necessárias expandir e enfrentar de modo competitivo com as demais religiões. A sofisticação dos acessórios e indumentárias faz parte desse processo.

Mudanças internas na estética dessas religiões não significam necessariamente perigo para a sua sobrevivência. Ao contrário, quem não muda não sobrevive. Interesses vários podem então ser exercitados com maior liberdade, numa competição interna cujo sucesso se mede pela maior inserção na esfera pública.

REFERÊNCIAS

BOISSEVAIN, Jeremy. Apresentando "Amigo de Amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões". In: FELDMAN-BIANCO, Bela.(Org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global Universitária, 1987, p. 195-223.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas y estrategias comunicacionales*. Seminário Fronteiras Culturales; Identidade y Comunicación em America Latina. Universidad de Stirling, outubro de 1996.

PRANDI, Reginaldo. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Novos estudos CEBRAP*. n.56, mar., 2000.

Disponível em: < <http://www.novosestudos.com.br/v1/contents/view/902>>.
Acesso em: 7 mai 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira. *Debates do NER*. Porto Alegre, Ano 9, n. 13, p. 97-113, jan/jun.,2008.

Disponível em:< [http://www.fflch.usp.br/da/vagner/arteafro.pdf](http://www.fflch.usp.br/da/vagner/arteaфро.pdf)> Acesso em: 7 mai 2013.

DANÇA E ANCESTRALIDADE AFRICANA: rituais do corpo divino-profano

José Rinardo Alves Mesquita¹

Luís Tomás Domingos²

RESUMO

O presente artigo propõe-se a fazer o entrelaçamento entre dança e ancestralidade africana na perspectiva de um corpo divino-profano. A partir do cenário do espetáculo de dança contemporânea “Negrume”, produzido pela Cia de Dança Balé Baião de Itapipoca-CE, faremos uma análise desse corpo negro contemporâneo, ritualizado e atravessado por suas memórias ancestrais. Os autores Oliveira (2012), Santos (2009), Domingos (2013) e Breton (2013) foram a base teórica fundamental por onde aprofundamos nossa temática. Pretende-se com este artigo discutir as relações existentes entre dança e ancestralidade africana e suas implicações na construção de um corpo divino-profano. Esta pesquisa é de natureza qualitativa e tem como sujeitos os artistas bailarinos da Cia. Balé Baião de Dança Contemporânea de Itapipoca-CE. Como procedimento de coleta de dados, adotou-se: aproximação de análise documental e entrevistas semiestruturadas. As discussões apresentadas sinalizam uma relação estreita entre a dança desenvolvida na companhia em questão e elementos da ancestralidade africana no Brasil. Corpo ritual, em estado de espera, de acolhimento das divindades que irão se manifestar, de transe místico e arrebatamento. Corpo plural, diverso, atravessado por memórias gestuais que se revelam na dança.

Palavras chave: Dança. Ancestralidade. Corpo. Ritual.

INTRODUÇÃO

O presente texto emerge de uma série de reflexões acerca das relações entre corpo, dança e ancestralidade africana. Saberes ancestrais gravados na memória de um povo por meio da linguagem da Dança afro-brasileira contemporânea que se ritualiza num corpo plural e transversal, divino-profano, um campo de constituição cultural e identitária, “um portal, que, simultaneamente, inscreve, significa e é significado, sendo projetado como continente e conteúdo, local, ambiente e veículo da memória” (MARTINS, 2002, p.89).

Inicialmente fizemos um levantamento bibliográfico de autores que nos trouxessem argumentos teóricos que solidificassem nossa pesquisa. Aprofundamos os

¹ Mestrando – Unilab, e-mail: rinardomesquita@yahoo.com.br

² Professor Doutor pela UNILAB, email: luis.tomas@unilab.edu.br.

conceitos de Dança, especificamente afro-brasileira contemporânea, Ancestralidade africana, corpo e corporeidades. Além das pesquisas bibliográficas consideramos também como método relevante, experiência pessoal/prática na convivência com uma Companhia de Dança Contemporânea da cidade de ItapipocaCE através de um espetáculo cênico de dança chamado: “Negrume”. Por meio de vivências, entrevistas semiestruturadas e observação participante, conseguimos coletar dados relevantes para investigação da pesquisa.

Desta forma, pretende-se discutir as relações existentes entre dança e ancestralidade africana e suas implicações na construção de um corpo divino-profano através do espetáculo cênico Negrume. Esta pesquisa é de natureza qualitativa e tem como sujeitos os artistas bailarinos da Cia. Balé Baião de Dança Contemporânea de Itapipoca-CE. A questão central surgiu da necessidade de reflexão sobre esse modo de pensar-fazer Dança Contemporânea no Ceará e suas experiências com o sagrado numa perspectiva da ancestralidade africana no Brasil.

1 DANÇA AFRO-BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

A dança é uma das artes mais antigas da humanidade, uma forma de estar no mundo por meio dos movimentos que se traduzem no corpo, revelando e desvelando sentidos e sentimentos. A dança é uma expressão do ser humano que existe

desde os tempos mais remotos. Todos os povos, em todas as épocas e lugares dançaram. Dançaram para expressar revolta ou amor, reverenciar ou afastar deuses, mostrar força ou arrependimento, rezar, conquistar, distrair, enfim, viver! (TAVARES, 2005, p.93).

Em Viana (2005) o corpo possui uma respiração interna que, por meio da dança, consegue “responder à exigência do espírito artístico”. (p.73). O autor coloca que todo movimento gera um campo de força energética capaz de estabelecer contato conosco e com o mundo, segundo Viana (2005, p.79) “(...) somos o centro do espaço que nos cerca e nele existimos como indivíduos, como pessoas, como seres humanos, estabelecendo nossa relação com o mundo”. A arte, e dessa forma a dança, é uma troca.

Nas danças africanas, por exemplo, vemos essa troca de forma muito mais aprofundada nas relações sociais. Para Domingos (2010), os elementos da cooperação, da corporeidade, da ancestralidade, da dança, da religiosidade estão simbioticamente imbricados como valores e princípios éticos da cosmovisão africana. Tudo está interligado como numa grande teia de relações, dança-se para a morte, para a vida, para o trabalho. Na tradição africana

O trabalho, o amor, a dança, os mortos-vivos, a palavra (o sopro dos ancestrais) são mensagens que o munthu, o homem africano banto atribui a ele mesmo, no tempo e espaço, para ser, estar e viver, apreciando, usufruindo subjetivamente e objetivamente a totalidade do Universo. A experiência do homem africano se apresenta como uma colaboração do homem com a natureza através das sínteses de todas as forças existentes no Cosmos. Desta forma o homem está reconciliado consigo mesmo, com sua história, seus antepassados, sua linhagem, seus contemporâneos étnicos e sua comunidade da aldeia. (DOMINGOS, 2011, p.5)

Ou seja, em Gomes (2006, p. 260-266) “ corpo é visto e vivido na cultura” , compreendido em um ambiente social subjetivamente “conflitivo”, confirmando a visão de Domingos (2010, p.103-104) que diz que “não se pode querer entender a complexidade das manifestações e expressões culturais negras no Brasil se não falarmos em corpo e movimento”. Pois neste corpo há um saber inscrito, que por sua vez produz cultura, valores e simbologias. Um corpo-território de culto, mitos e ritos, “um centro para onde convergem elementos ancestrais” (SODRÉ, 1997, p.32).

Neste sentido, o conceito de contemporaneidade segundo Agamben (2012) está relacionado a um deslocamento de tempo, pois é ao mesmo tempo em que se pertence a um tempo, distancia-se do mesmo, num processo de anacronismo e dissociação constantes. “(...) quem percebe no mais moderno e recente os índices e as assinaturas do arcaico pode dele ser contemporâneo. Arcaico significa: próximo da arké, isto é, da origem. Mas a origem não está situada apenas num passado cronológico”. (AGAMBEN, 2012, p. 69)

Uma dança contemporânea, ou afro-brasileira contemporânea se apodera de todos os elementos das culturas de arké, “que está no passado e no futuro, é tanto origem como destino (SODRÉ, 1988, p.153), convive dessa forma com várias temporalidades.

2 ANCESTRALIDADE E DANÇA

O fundamento sociológico da ancestralidade está na relação com o outro, na ética das trocas e convívio com as diferenças. E esse diferente de mim, segundo Pardo (1996), é alguém absolutamente diferente, sem relação alguma com o que possa ser semelhante comigo, um outro que não pode jamais ser eu mesmo.

A dança entra nesta dimensão da ancestralidade africana enquanto elemento fundamental para formação e reconhecimento de uma forma singular de ser e viver. “...nas danças de possessão... o próprio corpo se torna a cena ou espaço da dança” (GIL, 2013, p.47). No pensamento de Viana (2005), há uma forte relação entre pensamento e dança, pois para ele a pessoa que dança deve atribuir sentido e estar

inteiro no ato de dançar.

Para Oliveira (2009, p.4) ancestralidade é vista como uma epistemologia, um modo próprio de organizar a vida, um princípio e uma lógica, “ela é uma epistemologia que nasce do movimento, da vibração, do acontecimento... é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil”. Situamos ancestralidade aqui na mesma visão de Oliveira (2009, p.2) quando afirma que “ a cultura da ancestralidade pode ser encontrada em qualquer parte do planeta, mas por motivos históricos e ideológicos, fiz opção pela ancestralidade africana e pelo recorte de pensar a África que interessa ao Brasil... pensada a partir da diáspora”.

Na experiência dessa ancestralidade africana o sagrado convive com o profano a partir da realidade corporal. É o que nos diz Sodré (1988, p.31) quando afirma que “o indivíduo é assim, duplo: parte localiza-se no espaço invisível (orun) e parte, no corpo visível”. Convive com polaridades, bem/ mal, feminino/masculino, divino/ profano, realidades justapostas vividas e experienciadas numa corporalidade e corporeidade dançante. Os deuses e ancestrais das religiões de matriz africana são humanos e divinos, a experiência do sagrado se dá na festa, nos ritos e na relação integrativa com a terra, com os elementos da natureza, os vegetais, minerais, águas e no homem/mulher.

3 NEGRUME: POÉTICAS DE UM CORPO DIVINO-PROFANO.

O espetáculo de Dança-teatro Negrume, produzido pela Companhia de Dança Contemporânea Balé Baião nasceu, segundo o Coreógrafo e fundador da Companhia:

Como resultado de uma investigação corporal que unifica técnicas de dança afro contemporânea, contato-improvisação e teatro físico, desenvolvida pela Cia Balé Baião de Dança Contemporânea no litoral oeste do Ceará, junto com três dançarinos afrodescendentes de Itapipoca, cidade onde reside a Cia. O convívio e a relação da Cia Balé Baião com quilombolas cearenses desde 2008, destacando as comunidades de “Nazaré” na serra de Itapipoca e “Águas Pretas” da cidade de Tururu CE, gerou o interesse em trazer pra cena as verdades físicas e a potência do “gesto simples”, elementos perceptíveis no dia-a-dia das crianças e dos velhos dessas comunidades, sobretudo o gestual lúdico e ritualístico revelado nas rodas de conversa, nas rodas de oração e festa: brincadeiras e crenças coabitam no mesmo espaço dialoga me interação incessantemente.

A obra de arte Negrume, produzida pelo Balé Baião surge dentro da atmosfera de uma cidade povoada de mitos, crenças, procissões, maracatus, terreiros de umbanda e candomblé, rodas de torém – dança indígena-, samba, festas populares, por isso incorpora elementos ritualísticos e profanos. Para o Coreógrafo do Negrume

Muito mais que evocar códigos ou paços que nascem de danças tradicionais

negras, o foco da obra é constituir corpos que manifestam as ancestralidades e contemporaneidades afro-mestiças, suas implicações históricas, ritualísticas, sociais e culturais, fugindo dos arquétipos de “Negro Vitima” e “Sofredor” para configurar outros corpos negros, outras presenças, outros estados corporais, outras histórias e memórias, em especial a beleza negra, a resistência quilombola e a relação com as divindades da natureza.

Corpos negros, contemporâneos, atravessados por memórias gestuais em acolhimento das divindades que irão se manifestar. Segundo um dos bailarinos do espetáculo *Negrume* os movimentos “*nascem da raiz (pés), pélvis (ventre gerador da vida primitiva) e dos periféricos (braços e pernas) para ganhar universos, espaços e fluxos espaciais*”, revelando e “*(...) criando assim, relações com o divino que nos habitam*”. Uma ancestralidade como experiência ética e estética, por meio de uma ressignificação de corporeidades singulares de cada bailarino intérprete-criador.

Para o coreógrafo, a obra

parte das danças de Orixás e Caboclos que são redimensionadas pelos dançarinos-intérpretes-criadores. Do começo ao fim do trabalho me utilizo de gestos e códigos que pairam no universo da Umbanda, na qual sou participante desde 2012 como pesquisador e aderente da religião.

A poética se insere durante todo o percurso do espetáculo, com sons e falas que evocam um corpo-encantamento, um corpo-ritual, plural e cosmológico, ligado a tudo e todos, colaborando com a idéia de Breton (2013, p.37) quando afirma que “*(...) o corpo e o cosmos estão indistintivamente mesclados, constituídos dos mesmos materiais, segundo as diversas escalas de grandeza*”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar numa poética corporal a partir de matrizes africanas e afro brasileiras é trazer para a cena as diversas corporeidades brasileiras vivenciadas nos terreiros, nas diversas expressões da manifestação do sagrado na contemporaneidade.

A dança proposta no espetáculo *Negrume* se apodera de elementos da ancestralidade africana e afro brasileira na medida em que evoca, no corpo e pelo corpo, uma simbiose de movimentos e gestos ancestrais encontradas nos animais, nas plantas, nos vegetais e nas danças dos orixás- Candomblé e dos caboclos - Umbanda. Eles acionam outros estados corporais, outras histórias, outras memórias, legitimando, dessa forma, a vivência das culturas de arqué, na medida em que convive com várias temporalidades, indo às origens e ressignificando-as na contemporaneidade.

Nas influências com a dança dos orixás e dos cablocos, nos terreiros de Umbanda e Candomblé, busca um corpo-limiar que transita por um corpo ancestral e

contemporâneo. Pelos processos criativos em dança afro-brasileira contemporânea os bailarinos intérpretes criadores buscam uma identificação e um reconhecimento da natureza identitária étnico-racial de sua existência.

Corpo passa a ser território ocupado de existências reinventadas, cuja beleza e potência encontra-se em suas performances e criações diárias. Pelo caráter autônomo, singular e poético, cada bailarino e bailarina vão constituindo seu jeito próprio de estar no mundo. Um corpo-arte, inventivo, criativo, sensível e afetivo. Por meio desse corpo, elementos da ancestralidade africana vão sendo identificados no processo de produção artística, seja por meio das danças das religiões de matriz africana, pelo senso de coletividade, pela respeito à diversidade, à ligação com o cosmo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**; tradutor Vinícius Nicastro Honesko. – Chapecó, SC: Argos, 2009. 92p.

BRETON, David Le. **Antropologia do corpo e Modernidade**. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. – 3. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

DOMINGOS, Luís Tomás. **Corpo e a Corporeidade Negra na cosmovisão Africana: um recurso pedagógico ao ensino da história afro-brasileira**. III Seminário Nacional de Estudos de História e Culturas afro-brasileiras e indígenas. Campina Grande, Realize editora, 2010.

GIL, José: **Movimento Total – O Corpo e a Dança**, LISBOA, Ed. Relógio D'Água: 2001.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MARTINS, Leda. **Performance do tempo espiralar**. In: RAVETTI, G. e ARBEX, M. (orgs.). **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: FALE-Faculdade de Letras da UFMG, 2002.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Epistemologia da Ancestralidade**. Entrelugares: Revista de sociopoética e abordagens afins, v. 1, n. 2, mar/agosto – 2009.

_____. **Filosofia da Ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Nº 18: maio- out/ 2012, p. 28-47.

PARDO, José Luis. **El sujeto inevitable**, in: CRUZ, Manuel (org.). Tiempo de subjetividad. Barcelona: Paidós, 1996.

SANDER, Jardel. **Corporeidades contemporâneas: do corpo-imagem ao corpo-devir**. Fractal : Revista de Psicologia, v.21 – n. 2, p. 387-408, Maio/Ago – 2009.

SODRÉ, Muniz. **Corporalidade e Liturgia Negra**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Negro-brasileiro-Negro – nº 25, BR, ed. IPHAN, 1997.

SODRÉ, Muniz: **O Terreiro e a Cidade** Petrópolis-RJ, Ed.Vozes Ltda, 1988.

TAVARES, Isis Moura. **Educação, corpo e arte**. Curitiba: IESDE, 2005.

VIANA, Klauss. **A Dança** ; em colaboração com Marco Antônio de Carvalho. 6. Ed. - São Paulo-SP, Summus, 2005.

Devoção negra a santa branca através do canto e da dança

Maria Luiza Igino Evaristo¹

RESUMO

A devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário na região de Minas Gerais remonta ao século XVII, período em que foi descoberto ouro na região e se formaram as primeiras vilas. Desde o período mencionado encontramos na cidade de Ouro Preto, antiga Villa Rica uma forte devoção a santa. No passado, essa devoção se deu a partir da inserção dos negros e seus descendentes, fossem eles escravos ou libertos, na irmandade que tinha como santa de devoção Nossa Senhora do Rosário, na atualidade observa-se que mesmo ainda havendo a existência da irmandade a festa em homenagem a santa, o Congado, encontra desvinculada desta associação. Embora a festa seja ligada a tradição católica encontra-se no quadro de congadeiros uma forte ligação com as religiões de matriz africana. A presente investigação é parte de uma pesquisa de doutorado e que tem o cruzamento de informações obtidas através da pesquisa oral, análise de documentos paroquiais e fontes bibliográficas o principal meio de viabilização da mesma. Uma possível conclusão para esta pesquisa tem-se a forte necessidade que o grupo investigado possui de manter viva a valorização da comunidade, de maioria negra, por meio da religiosidade.

Palavras-chave: Devoção. Religiosidade. Ouro Preto. Negros.

INTRODUÇÃO

Desde os primeiros tempos da chegada dos portugueses no Brasil a busca pelo ouro representou mais que um desejo, foi uma missão. Assim, a descoberta de ouro nos sertões mineiros fez com que a Coroa Portuguesa demonstrasse grande zelo pela religião. Tão logo o ouro foi encontrado no sertão mineiro um grande contingente passou a se dirigir para a região em busca de um enriquecimento rápido. Entretanto, a busca pelo eldorado não ocorreu de forma tão fácil, pois preocupados com a conquista do mineral, necessidades essenciais voltadas para a subsistência não entraram no rol de importância para os grupos que para lá se dirigiram.

O controle Régio sobre a região buscava um total controle sobre a extração de ouro, por isso, buscou impedir que grupos que pudessem ameaçar a ordem se dirigissem para a região. Deste modo, as Ordens Religiosas, que em outros momentos

1 Doutoranda em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Bolsista Capes

da história do Brasil Colônia foram as principais aliadas da Coroa no processo de catequização e domínio de negros e índios passam a ser vistas como ameaças na região aurífera. Para o governo português as Ordens Religiosas, principalmente, a dos Jesuítas tinham grande poder de influência sobre a população e poderia orientá-los ao não pagamento dos impostos devidos à Coroa.

Esse cenário foi propício para o florescimento das Irmandades Leigas que passaram a ser na região das minas de ouro a principal ligação entre o homem comum e o mundo espiritual. Todos os estratos sociais dessa sociedade se viram ligados a uma Irmandade Religiosa Leiga, inclusive, negros cativos e libertos, assim como seus descendentes. Em Ouro Preto a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos sobrevive ao tempo, assim como a festa em homenagem a santa, o Congado. Contudo, o passar dos anos trouxe transformações no modo de pensar de parte dos associados provocando um racha neste grupo.

1. IRMANDADE LEIGA

Ao se abordar o tema das Irmandades Religiosas geridas por leigos, percebe-se que elas desempenharam papel fundamental na organização religiosa e social na Colônia, vindo a suprir as necessidades religiosas da população e a carência deixada pela Coroa. Esta situação é observada em todo o território da América portuguesa, mas assume caráter ainda mais importante em Minas Gerais, principalmente por causa da importância que a região possuía em função da produção e circulação de ouro. No entanto, este fenômeno religioso é bem anterior à formação de Minas e até mesmo à chegada dos Portugueses no território que hoje é o Brasil.

Analizadas a partir da categoria socioeconômica de seus irmãos, as associações religiosas de leigos no século XVIII em Minas apresentavam-se com a seguinte distribuição: os homens brancos dirigentes, ou reinóis, se reuniam nas Irmandades do Santíssimo Sacramento, Bom Jesus dos Passos, São Miguel e Almas, Almas Santas e Nossa Senhora da Conceição; os homens brancos ricos e altos dignatários eram confrades nas Confrarias de São Francisco de Assis e na Ordem 3ª de Nossa Senhora do Carmo; os crioulos, mulatos e pretos forros normalmente se reuniam na Irmandade de Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora do Amparo e Arquiconfraria do Cordão; os negros escravos se encontravam irmanados nas Irmandades de Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário (SALLES, 1963).

Um dado interessante a ser observado sobre a constituição dos habitantes de Vila Rica, diz respeito ao fato de que, ainda como arraial, a população era marcadamente formada de negros e pardos (LIMA FILHO, 2010; SALES, 1963), pois,

a mão de obra escrava constituiu o principal instrumento da atividade mineradora, sendo um dos elementos primordiais para a formação de riquezas individuais em Minas, no período (LUNA, 1980). Na estatística de 1735, realizada para o imposto de capitação, contabilizava-se 100.141 entre homens e mulheres, negros ou descendentes. O minerador comum possuía cerca de três a doze escravos, havendo o registro, entre os mais ricos, de cinquenta a cem cativos (ALMEIDA, 1980).

Embora as Irmandades, Confrarias e Ordens Terceiras gozassem de uma relativa autonomia, nunca deixaram de estar submetidas à jurisdição eclesiástica e temporal. As Irmandades, além disso, se constituíam como organismos e se regulavam por um estatuto, os chamados Termos de Compromissos, cuja aprovação deveria ser feito tanto pelo Estado, quanto pela Igreja. A aprovação de seus compromissos estava sob o jugo tanto da autoridade civil, quanto religiosa. No período colonial, os compromissos tinham que ser enviados para a metrópole, porquanto deveriam ser aprovados pela Mesa de Consciência e Ordens que, desde a sua criação em 1532, exercia rígido controle, fiscalizando as anuidades cobradas, a construção de igrejas, os livros internos e os bens de modo geral. Nos artigos/capítulos que compunham estes documentos se encontravam expressos os direitos, deveres, assim como as características de seus associados. As Irmandades deveriam ter uma receita mínima que garantisse o pagamento das despesas que deveriam ter com a manutenção da capela e de seu capelão, dos gastos com as festas em honraria ao orago de devoção, somados a outras despesas que deveriam assumir com seus associados (EUGÊNIO, 2002; GOMES, 2011).

Quando se observa o caso mineiro, nota-se que as irmandades, longe de serem espaços de contestação do regime vigente, junto com a religião, atuaram como uma de suas bases. Elas desempenhavam duplo papel, proporcionando consolação divina e de mantenedoras da tranquilidade e subordinação da população; ou seja, ampliando seu domínio de atuação e extrapolando o campo religioso, as irmandades se transformaram nas principais responsáveis *pelas diretrizes da nova ordem social que se instalava e, a exemplo dos templos e capelas que construíam, elas espelharam o contexto social de que participavam* (BOSCHI, 1986, p. 23-105).

As Irmandades de negros eram, nomeadamente, as mais carentes e, por isso, em muitos casos, não conseguindo erguer um templo próprio para sua devoção, se contentavam em estar alocadas em altares laterais de igrejas pertencentes a outros santos (AZZI, 1978).

No que tange às irmandades negras, estas teriam vivido num processo de contínua negociação e ameaças com as autoridades eclesiásticas e, provavelmente, entre os fatores de maior desacordo entre os dois núcleos, encontra-se a supervalorização das festas em detrimento dos rituais *post mortem*, sufrágio

estabelecido nos compromissos, mas ao que tudo indica as irmandades negras de escravos e libertos teriam negligenciado. (EUGÊNIO, 2002).

Os negros, ao se filiarem às associações que agrupavam seus pares, encontravam um espaço legitimador de seus interesses, sentimentos, valores e visão de mundo, da mesma forma que podiam estar amparados no momento em que a morte chegasse. Esses espaços de sociabilidade foram, do mesmo modo, muito importantes para as práticas de suas tradições. Os espaços das Irmandades permitiam o agrupamento de diversificado tipo de indivíduos, tais como escravos, forros, mulheres e homens, não obstante, algumas associações que reuniam membros de uma mesma etnia não permitirem o ingresso de negros nascidos no Brasil, outras permitiam a presença de pessoas de etnias diferentes e crioulos (SANTOS; MAHFOUD, 2002; ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

De acordo com Boschi (1986), nas Irmandades destinadas aos negros, estes teriam conseguido desfrutar de certa autonomia e liberdade, em que era possível afirmar suas identidades culturais, étnicas e mesmo sociais. Entretanto, contrariamente ao que se imaginava, atuavam como eficiente instrumento de atuação da coroa, uma vez que serviam, no caso do negro, para enquadrá-lo aos padrões culturais do colonizador.

2. CONGADO

A festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, que no Brasil está associada a grupos de negros, apresenta-se por meio de autos populares com uma variada gama de nomes dentre os quais, congadas, congo, reisado e congado, cujos componentes básicos de sua apresentação são a coroação de um rei e de uma rainha, assim como as danças e os cantares em homenagem aos antepassados e aos santos católicos. As festas em homenagem à Virgem do Rosário e a outros santos de devoção negra se distinguem das demais por apresentarem, além das missas, a coroação de reis e rainhas negros, que eram seguidos por seus séquitos em meios a batuques, danças e cantos pelas ruas e arredores das Irmandades, finalizando com um banquete. Atualmente, a festa do Rosário compõe um espaço sagrado dos descendentes de escravos (OLIVEIRA, 2011. GOMES; PEREIRA, 1992).

O momento da festa em homenagem ao santo padroeiro das Irmandades, na sociedade colonial, era tão importante que mobilizava os confrades durante todo o ano. A população, no período das festividades, ocupava as igrejas e o seu entorno, pois mais do que participar das procissões, ver a queima de fogos, participar dos batuques e da comilança, os irmãos tinham a oportunidade de solidificar os laços de solidariedade e angariar fundos para o auxílio dos irmãos menos afortunados.

Neste período também ocorriam as disputas pelas mesas diretoras das Irmandades (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

No tocante à coroação e eleição dos reis negros nas Irmandades, Souza (2002), diz existirem algumas pistas salientes que possibilita certas especulações a respeito do quanto esses atos foram relevantes para as comunidades neles envolvidos. Caminhavam juntas a eleição dos reis e as festas destinadas aos santos padroeiros da Irmandade, no entanto, sua menção era bem sucinta nos compromissos, o que demonstra que faziam parte dos elementos festivos que a igreja desaprovava (SOUZA, 2002).

O Congado em ouro Preto teria nascido a partir da figura de Chico Rei. Seu nome original era Galanga e ao ser capturado no Congo, onde era um monarca, foi trazido com toda sua família, cuja maior parte pereceu no traslado para a Colônia. Trabalhando nas minas ele teria alcançado sua alforria e a de seu filho. Trabalhando juntos teriam dada liberdade a outros 28 companheiros. Para comemorar a devoção a Nossa Senhora do Rosário saiu, Chico vestido de rei, sua nova esposa como rainha, seu filho e nora como príncipe e princesa e seus demais companheiros como membros da corte. As ruas de Ouro Preto, então Vila Rica foi tomada pelas cores de suas vestimentas. Pelo som de seus batuques e cantos. Desde então, do dia seis de janeiro, dia em que saíram a comemorar pela primeira vez, é comemorado o Congado – nome pelo qual ficou conhecida esta festa. (EVARISTO, 2013).

3. CONFLITOS

O congado em ouro Preto como mencionado a cima resiste ao tempo, pois sua primeira menção se dá em fins do século XVII. Desde sua criação, nesta localidade, o Congado se encontra vinculado a Irmandade do Rosário, pois Chico Rei teria sido o responsável pela criação de ambos. A ligação entre Chico Rei e a Irmandade do Rosário e o Congado em Ouro Preto até bem pouco tempo era algo inquestionável. Entretanto, um grupo dentro da irmandade do Rosário passa a questionar a veracidade da existência da figura de Chico Rei. O personagem elo de ligação entre negros, a santa e sua festa passa a ser visto apenas como uma lenda por determinado seguimento dentro da Irmandade.

A vertente descontente com essa “desconfiança” a respeito da existência ou não da figura de Chico rompe com a Irmandade e forma uma associação civil dos Amigos de Nossa Senhora do Rosário e de Santa Efigênia (também santa de devoção dos negros). A AMIREI, como é conhecida passou, então, desde o ano de 2008 a se responsabilizar pela manutenção do Congado. A festa que era realizado no dia seis de janeiro mudou de data em função da coincidência com o dia de Reis. Assim, as

comemorações passam a ter duração de uma semana. De segunda a sexta-feira ocorre uma série de palestra envolvendo a temática negra. No sábado começa a chegar congadeiros de outras cidades que vem prestigiar a festa e na madrugada de sábado para domingo ocorre a alvorada na Igreja de Santa Efigênia, o dia segue com os dançantes seguindo pelas ruas de Ouro Preto e termina com uma missa Conga campal na Capela de Padre Faria.

CONCLUSÃO

Assistindo a festa do Congado em Ouro Preto nos anos de 2014 e 2015 percebe a devoção a Nossa Senhora do Rosário se mantém viva. Não pela grandiosidade da festa, mas pelas palavras dos congadeiros, que a tratam com tanta intimidade, que a chamam de mamãe do Rosário. No bairro de Padre Faria, onde se localiza a Irmandade do Rosário, assim como o grupo de congadeiros que formam a AMIREI, a maioria da população é negra, os mestiços também se auto-classificam como negros. O que demonstra que a devoção a santa do Rosário continua tendo forte apelo entre os negros da cidade.

Essa presença majoritária negra justifica a série de palestras na semana que antecede a festa, com temática voltada para a população negra. Neste sentido, o Congado, não mais vinculado a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, mantém um aspecto social, uma vez que as palestras tem o objetivo de informar e educar os membros dessa comunidade.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamira R. de; FRAGA FILHO, Walter. Uma história do negro no Brasil. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Lúcia Machado de. Passeio a Ouro Preto. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOSCHI, Caio César. Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

EUGÊNIO, Alisson. Tensões entre os visitantes eclesiásticos e as irmandades negras no século XVIII mineiro. Revista Brasileira de História. n. 22, vol. 43, pp. 33-46, São Paulo, 2002.

EVARISTO, Maria Luiza Igino Evaristo. Sincretismo e negociações e conflitos: apropriação e inversão do catolicismo nas Irmandades negras de Nossa Senhora do Rosário nas Minas Gerais do século XVIII. Dissertação de mestrado apresentado ao programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, 2013.

GOMES, Daniela Gonçalves. As ordens terceiras em Minas Gerais: suas interações e solidariedades no período ultramontano (1844-1875). Anais do II encontro nacional do gt história das religiões e das religiosidades. Revista brasileira de história das religiões – anpuh Maringá (PR) Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.htm>. Acesso: 17 set. 2009.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. O mundo encaixado – significação da cultura popular. Juiz de Fora: UFJF, Belo Horizonte: Mazza, 1992.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Espelhos patrimoniais em Ouro Preto: museus e passado afro-brasileiro. Revista Tomo. Sergipe: Universidade Federal de Sergipe, 2010.

LUNA, Francisco Vidal. Minas Gerais: escravos e senhores. Análise da estrutura populacional e econômica de alguns núcleos mineratórios (1718-1804). São Paulo: FEA-USP, 1980.

OLIVEIRA, Sueli do Carmo. **O reinado nas encruzilhadas do catolicismo:** a dinâmica das comunidades congadeiras em Itaúna/MG. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.

SALES, Fritz Teixeira de. Associações religiosas do ciclo do ouro. Belo Horizonte: UFMG, 1963.

SANTOS, Eneida Pereira dos; MAHFOUD, Miguel. Irmandades de Negros: construção da identidade de seus velhos em Minas Gerais. Memorandum 3. Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, 2002, pp. 78-103. Disponível: www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/santos01.htm. Acesso: 22 abr. 2011.

SOUZA, Marina de Mello e. Reis negros no Brasil escravista. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Édipo africano: *socius* afro-brasileiro desterritorizado no âmbito da escuta clínica

Doutoranda Claudia Lima¹

RESUMO

A intenção deste artigo é provocar uma reflexão sobre o processo que compõe a subjetividade da natureza da população brasileira, refletida na escuta clínica, no que diz respeito, neste contexto, ao chamado complexo de Édipo, que tem, em seus pressupostos, valores judaico-cristãos. A afirmação de “universalidade” não se aplica ao estrato da sociedade brasileira, cujos parâmetros são baseados em uma herança africana ou afro-brasileira, moldada em características culturais singulares e latentes, que revelam uma compreensão de mundo premente aos seus valores, estabelecendo identificações e vinculações sociais próprias. Essa falta de ressonância advém de uma valoração que tem como parâmetros valores culturais europeus, formulados ao modelo clássico freudiano, sob a ótica da generalização dos fenômenos emocionais, negligenciando o que caracteriza a diversidade interna das demais estruturas sociais e suas visões de mundo. Nesses termos, este artigo tem como objetivo o exercício acadêmico de buscar relativizar o olhar do psicólogo, tendo como referenciais as vivências de Marie-Cécile e Ortigues, em experiências clínicas no continente africano.

Palavras-chave: africanos, etno-história, subjetividade, cultura, clínica

INTRODUÇÃO

A intenção deste artigo é provocar uma reflexão sobre o processo que compõe a subjetividade da natureza da população brasileira, refletida na escuta clínica, no que diz respeito, nesse contexto, ao chamado complexo de Édipo². A afirmação de “universalidade” não se aplica ao estrato da sociedade brasileira, cujos parâmetros são baseados em uma herança africana ou afro-brasileira, população essa que, ao longo da história nacional, esteve classificada como minoria, mas, em termos mundiais, ocupa o segundo lugar como país em maior número de negros, sendo superado apenas pela Nigéria, no continente africano.

Os fluxos e refluxos das diversas culturas africanas em território brasileiro, ao

1 Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade católica de Pernambuco - UNICAP.

2 Segundo Freud, acontece nos primeiros anos infantis, aproximadamente entre os dois e os cinco anos, e se constitui numa síntese das tendências sexuais, cujo objeto é, no menino, a mãe. Esta eleição de objeto, junto com a correspondente atitude de rivalidade e hostilidade contra o pai, é o conteúdo chamado complexo de Édipo. Fonte: FREUD, Sigmund. **Freud por ele mesmo**. Claret. Martin (org.) São Paulo: Martin Claret, 1994.

longo de mais de 400 anos, fomentou a matéria-prima social do mosaico cultural no Brasil, mais especificamente, da população que se encontra nas camadas populares ou que habitam as periferias das grandes cidades. Nesses termos, o argumento principal deste artigo perpassa pela universalidade do complexo de Édipo de Freud, que o elaborou a partir de uma visão eurocêntrica, tendo o universo cultural religioso judaico-cristão como modelo. Assim, tais pressupostos se conflitam quando, na escuta clínica, a realidade dessa população é verbalizada em configurações familiares oriundas de valores culturais africanos ou afro-brasileiros, que têm em seu arcabouço, como figura do 'pai', um tio mais velho materno e não o pai biológico.

Essa fala refletida na escuta clínica, não encontra evidências em suas características particulares, posto que essas subjetividades e as interrogações que as formulam colocam em questão a ausência de ressonância em sua valoração, posto que tem como parâmetros ideais europeus, formulados ao formato clássico de Freud, sob a ótica da generalização dos fenômenos emocionais, negligenciando o que caracteriza a diversidade das demais estruturas sociais.

Segundo Marie-Cécile e Ortigues (1989, p, 246), nas experiências no continente africano, a dificuldade encontrada foi em compreender o doente e a doença:

Somos levados a procurar novos critérios para construir semiologia de forma diferente da psiquiatria ocidental. Propomos, portanto, utilizar diretamente os significantes próprios à civilização do doente ao invés de proceder apenas por comparação com os modelos culturais europeus (MARIE-CÉCILE E ORTEGUES, 1989, p. 245 - 246).

Assim, continuam os autores, fatores essenciais para uma leitura clínica coerente parte da constatação da heterogeneidade que recai sobre a forma verbal, sobre a imagem do corpo, sobre as modalidades de ansiedade. Além disso, os níveis de interpretação dominantes num doente deveriam ser comparados às posições presentes na sua família e no seu meio. Nesse contexto, a interpretação adotada por um sujeito pode estar mais ou menos bem adaptada à sociedade à qual pertence.

Diante desses pressupostos, a questão levantada para essa reflexão é situar o modelo clássico formulado por Freud em relação à universalidade do complexo de Édipo, entretanto, é necessário esclarecer que não há uma crítica direta ao modelo psicanalítico, mas à 'universalidade da matriz simbólica judaico-cristã' que o reproduz, formulando indagações na percepção no âmbito da clínica, quanto às subjetividades moldadas em características e arquétipos culturais singulares, que revelam uma compreensão de mundo premente a certos valores, estabelecendo identificações e vinculações sociais próprias, obscurecidas por valores culturais judaico-cristãos.

A diversidade etno-histórica da humanidade em seus conflitos, impulsos, instintos, repressões e satisfações substitutivas, como também a compreensão interior de honra e religião, certos hábitos e desejos, a relação afetiva da criança com seus pais e suas vinculações perante a sociedade, bem como a cosmovisão de determinados grupos na construção simbólica do corpo e os valores morais e sociais traduzem a 'noção de pessoa' em relação as suas representações socioculturais e religiosas, explicitando modelos específicos que se distanciam da representação cultural adversa à da judaico-cristã de Freud.

Nesse contexto, enfatizando a construção afro-brasileira do indivíduo, que, pelos estreitos laços culturais de uma herança de matrizes africanas, compreende, através de outros mecanismos comportamentos diante da vida, que emergem na subjetividade inerente a sua educação social conflituosa, embarrada em registros morais e éticos oriundos das visões judaico-cristão, européia, branca, patriarcal, regida por códigos universais, racistas e preconceituosos, ocidentalizados através da lógica do capitalismo.

1. DO *SOCIUS* AFRO-BRASILEIRO, DA SUBJETIVIDADE E DA CULTURA

Segundo Slenes (1999, p. 142 - 143), uma característica comum a praticamente todas as sociedades banto, como, aliás, pode-se dizer de todas as sociedades africanas, é o fato de que elas se estruturam em torno da família concebida como linhagem, isto é, como um grupo de parentesco que traça sua origem a partir de ancestrais comuns. Assim, continua Slenes (1999, p. 147-148), as heranças africanas foram resguardadas e reorganizadas nas senzalas na formação de novas famílias conjugais, famílias extensas e grupos de parentescos, pois as suas raízes não eram concebidas como localizadas num só lugar, num só grupo de parentesco, mas nos ancestrais, numa posição genealógica.

As alternativas passam, portanto, por uma organização da dimensão da diversificação cultural da população brasileira e dos valores que neles se aninham. Para entender tais subjetividades, a partir da origem coletiva do sujeito nas sociedades africanas e as composições sociais advindas desse universo, só identificando o *socius* afro-brasileiro. Nesse entendimento, narrativas lineares não encontram mais arenas discursivas, pois qualquer fato histórico é entrecortado por outros fatos e diversificadas influências entre muitas variáveis.

Nesse sentido, se a religião para Freud é uma projeção dos desejos humanos e, segundo Paden (2001, p. 46 - 47), seu paradigma representa uma nova possibilidade na história da interpretação, o conceito de que existem motivações psicológicas inconscientes que reproduzem e mantêm símbolos religiosos, é

notadamente pertinente à necessidade do conhecimento etno-histórico das culturas que convergiram para a formação da população brasileira, para que, visões mais profundas possam refletir na percepção das dependências e traumas vivenciados no desenvolvimento do ego, ou como conviver com eles.

Partindo da premissa de que a cultura tem influência na subjetividade do indivíduo, a construção cultural da população brasileira tem, em seu processo 'civilizatório', uma composição ampla de referências, tanto geograficamente, como também, de modos variáveis, nas formas de concepção de crenças, artes, leis, costumes, hábitos, moral, percepção sobre a concepção da vida e da morte e seus desdobramentos.

Para o entendimento da subjetividade do sujeito sob o foco de uma clínica embasada na etno-história, é preciso que, no primeiro atendimento/contato, exista uma microcopia cartográfica do indivíduo. Dessa forma, será a cartografia da cultura local ou pessoal que irá viabilizar o entendimento a partir do contexto sociocultural.

Segundo Laraia (2008, p. 87), todo sistema cultural tem a sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro. Infelizmente, destaca o autor, a tendência mais comum é considerar lógico apenas o próprio sistema e atribuir aos demais um alto grau de irracionalidade.

Os africanos, advindos do tráfico transatlântico, traziam consigo toda uma diversificada bagagem cultural, e encontraram estabelecidos, nessa mesma terra, incontáveis etnias nativo-indígenas. O mosaico cultural brasileiro tem início, assim, com os indígenas, portugueses e africanos. Essas culturas imbricadas, no entanto, retiveram, em território brasileiro, suas identidades culturais de forma desrespeitosa e arbitrária.

2. AS NORMAS SOCIALIZANTES NA RETERRITORIALIZAÇÃO

Para a percepção na escuta clínica da população que tem, em seu DNA, uma construção cultural de narrativas afro-brasileiras, há de se buscar nas reproduções sociais africanas (iorubas e bantos³), que se encontra intrínseco em seus sentidos o 'desejo' preciso e o codificado, como bem enfatizam Deleuze e Guatarri (1976, p.177). Nesse viés, o medo, a angústia, os fluxos decodificados são assunto do *socius*. O *socius* desterritorializado dá lugar ao 'corpo sem órgãos'. E esse corpo sem órgão é o campo onde se dará a nova construção, que dependerá da consistência e das convergências em cada escuta clínica.

Nesse prisma, é um equívoco supor que a concepção de individuação nesses

3 Grupos étnicos de maior prevalência na diáspora africana para o território brasileiro.

grupos africanos possam sobrepor-se às pessoas de uma mesma linhagem, de uma mesma família extensa, visto ser um 'devir coletivo', posto que as tradições não existem onde não há estruturas de uma tradição, que faz da terra um bem coletivo.

Ziegler (1972, p.183) destaca que na realidade se trata de uma dupla limitação: a tradição conceitualiza o passado de uma determinada sociedade e é transmitida exclusivamente pelos membros do grupo. Sua profundidade depende igualmente do grupo, as estruturas profundas, complexas, cheias de matizes, geram uma tradição oral rica, ambígua, complicada, de múltiplas facetas. Assim, nem se ergue a questão de uma tradição africana global, conforme Ziegler ou, ainda, de uma concepção universalista da história oriunda da África, destacando que a tradição oral cuida, exclusivamente, do grupo vivenciado.

Assim, o mito-fundador ou herói-mítico, replicado na oralidade, é a chave da memória africana, projeta na imaginação dos homens uma "figura-total". Ziegler (1972, p. 195-196) considera, ainda, que o poder africano não tolera, de modo algum, a subdivisão em poder religioso, poder político, poder simbólico, poder econômico e poder espiritual. O poder se reveste, por conseguinte, de um caráter de fenômeno total. É, evidentemente, de ordem divina. É sagrado. Abrange, dirige e ordena todas as manifestações da vida individual e coletiva. Numa construção única e grandiosa, a tradição oral tudo explica: a fonte do poder, a explicação única do seu devir, a estrutura fundamental do grupo, a organização do universo, a cosmogonia e a ideologia política, o regime econômico e a regulamentação das relações sociais. A morte do rei significa, de maneira muito concreta, o fim do mundo.

3. DAS RELAÇÕES IDENTITÁRIAS NA ÁFRICA

O foco da atenção, neste artigo, recai sobre a busca do entendimento no processo em que os filhos, enquanto descendência, nascidos nessa camada da sociedade brasileira, carregam em seus valores, heranças e substratos de culturas africanas, costumes mesclados por redes de parentescos, que permitem ser vivenciadores de sistemas culturais semelhantes, porém não excludentes, quando a referência é o Brasil.

As relações identitárias construídas no interior dessas famílias permitem observar laços parentais e arranjos familiares, que remetem às formas pelas quais as famílias africanas sistematizavam e ainda sistematizam seus costumes e valores. Formas organizacionais do mundo europeu e suas práticas representativas mesclam tais indivíduos, em meio à associação de valores ocidentais transformados no Brasil, pelos modelos ideais de arranjos familiares.

Tais estruturas africanas foram observadas no campo da psicanálise em

uma sociedade com tradições e práticas não europeias em relação ao complexo de Édipo. Essa sociedade tribal, que é trabalhada por Marie-Cécile e Ortigues (1989), que reproduzem observações clínicas e etnográficas em Dakar, no Senegal, na África Ocidental, entre 1962 e 1966, ofereceu, alguns aspectos em relação à questão do 'pai' e do parentesco de forma ampliada, características similares e marcantes na formação das famílias da classe popular brasileira.

Marie-Cécile e Ortigues (1989, p. 20) destacam que não é preciso postular diferenças raciais para pensar que uma criança ou um adulto senegalês possam ter um ritmo de desenvolvimento, um tipo de equilíbrio psicossomático, de adaptação social, modos de reação, sensivelmente diferentes daqueles de seus contemporâneos europeus. A história, as culturas tradicionais, as estruturas e costumes familiares, os modos de educação, sem falar do processo de aculturação rápida em curso, levam a indagar sobre a originalidade da psicologia africana, ou melhor, da psicologia de tal ou qual população africana. Trata-se de um problema de psicologia diferencial que pode contribuir para esclarecer, por comparação, certos aspectos da psicologia europeia:

Trabalhamos continuamente para enriquecer nossos conhecimentos etnológicos que nos permitam melhorar a qualidade de nossa escuta quando os consultantes se dirigem a nós, mas este é um procedimento distinto da própria escuta. Sem dúvida deixamos passar sem investigação aprofundada "belos casos". E aconteceu de lamentarmos que determinado consultante limitasse extremamente sua demanda (MARIE-CÉCILE e ORTEGUES, 1989, p. 23 - 24).

Os autores descrevem, ainda, que há, nesse grupo em questão, várias estruturas: os *Serer*, com regime matrilinear, enquanto estão em vias de desaparecer entre os *Wolof*, pela islamização do grupo, passando ao sistema patrilinear (p. 27). Nesses regimes matrilineares ou patrilineares, existem redes de parentescos distintas:

Numa alta proporção de casos, o consultante vem acompanhado não por seu pai ou sua mãe, mas por um "avô", uma "avó", um "irmão mais velho", uma "irmã mais velha", um "tio"... Durante o exame, descobrimos frequentemente que o "avô" é o pai de uma antiga co-esposa da mãe, tendo um laço de parentesco com o avô paterno; que a "avó" é uma irmã do mesmo pai da "avó" materna; que o "irmão mais velho" é um parente distante confiado aos pais do consultante para ser educado por eles, que o "tio", por fim, é um amigo do pai que é respeitado como um tio (MARIE-CÉCILE e ORTEGUES, 1989, p.29).

Em outros casos mais complexos, ressaltam, ainda, os autores, que várias entrevistas ocorrem antes que descubram que o "pai" não é o genitor da criança. Percebe-se, assim, que são chamados de "pai" e "mãe", os parentes e aliados (vizinhos) da geração dos genitores, como irmãos e primos, mesmo de graus distantes, e "tio"

aqueles que são particularmente respeitados e com cujo apoio se pode contar. O casamento é menos a constituição de um casal do que a aliança de duas linhagens; sua finalidade é a sobrevivência, seu crescimento e a consolidação de laços mútuos.

Não há órfãos na África, ressaltam Marie-Cécile e Ortigues (1989, p. 30 - 31), salvo situações de guerra ou similar, a sociedade africana não abandona nenhuma criança, posto que sempre haverá algum parente, mais ou menos próximo que oferecerá abrigo. Tradicionalmente, na região *serer*, os meninos são criados pelo tio materno e a educação das crianças é garantida por todo o grupo mais velho, cada nível etário estando submetido à autoridade dos níveis superiores e investido da função de educadores dos níveis inferiores.

CONCLUSÃO

O processo de transformação social do final do século XX nos faz pensar sobre o engessamento dos estudos acadêmicos e as experiências sociais de referência para um conjunto tão complexo das relações familiares, que são identificadas nas classes populares brasileiras. Entretanto, é imprescindível ressaltar que tais formações estão relacionadas às heranças africanas, principalmente na família ampliada e sob a liderança feminina.

Muitas vezes, a realidade acadêmica nem desconfia de que se encontra galvanizada, em suas próprias teorias e (pré) conceitos ocidentais e que ideias deslocadas do cotidiano refletem antigas realidades mascaradas pela face do poder de uma minoria elitista. Afinal, 'psicanálise' foi pensada com o foco voltado aos grupos burguês, cristão, branco e ocidental.

A reterritorialização dos africanos no Brasil e seus descendentes requer, no campo da saúde e, em especial, na escuta clínica, o aprofundamento do seu *socius* cultural. Enfim, um novo olhar para as subjetividades inerentes à população afro-brasileira e seus entrelaçamentos nas questões presentes da sociedade totalizante.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Imago, 1976. 511 p.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 22 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. 117 p. 228 p.

ORTIGUES, Edmund; Marie-Cécile. **Édipo africano**. São Paulo: Escuta, 1989. 329 p.

PADEN, William F. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. 340 p.

O dom habilidoso de proprietários e funcionários para

agradar os clientes das lojas que comercializam artigos
SILVES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 299 p.

ZIEGLER, Jean. **O poder africano: elementos de uma sociologia política da África negra e de sua diáspora nas Américas**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

RESUMO

O artigo propõe mostrar as habilidades dos proprietários e funcionários de lojas de artigos religiosos afro-brasileiros no centro do Recife, bairro de São José. Os comerciantes sobrevivem nesse mercado de forma habilidosa ao longo dos anos, administrando seus estabelecimentos de forma tradicional, centralizando todas as tomadas de decisão e, ao mesmo tempo, buscando agradar uma clientela diversificada. Por sua vez, seus colaboradores, também possuidores do dom de satisfazer os desejos dos clientes, se desdobram em seus dias de labuta. Levando-se em conta o cotidiano dessas pessoas, percebe-se habilidades conceituais, técnicas e humanas no contato com seus clientes. Registra-se, então, a importância do dom de proprietários e de funcionários das lojas no centro da cidade de Recife que comercializam artigos religiosos para os rituais afro-brasileiros. A construção do texto seguiu o método qualitativo com abordagem sócio-antropológica, interdisciplinar e descritiva, enfatizando os conceitos de dom e coisas de Marcel Mauss, e o de habilidades de Idalberto Chiavenato.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Cultura. Dom. Coisas. Habilidades.

INTRODUÇÃO

O mercado religioso afro-brasileiro vem construindo sua marca e buscando sobreviver às mudanças, às inovações, às reinterpretações e às reinvenções religiosas do mundo Moderno. Adaptando-se às situações e cenários modificados pelos organismos social, econômico, religioso e político, ao longo dos anos, as lojas que comercializam materiais utilizados nos rituais de terreiros afro-brasileiros necessitam sobreviver como qualquer instituição de cunho comercial. Esses estabelecimentos no centro da cidade do Recife, bairro de São José, ficam segmentados tanto dentro

1 Mestra em Ciências da Religião (UNICAP); Especialista em Gestão Estratégica de Pessoas (Faculdade dos Guararapes - Laureate International Universities); Especialista em Gestão de Pequenas e Médias Empresas com ênfase no atendimento ao consumidor (Faculdade Metropolitana da Grande Recife - FMGR); Graduada em Administração de Empresa (UNICAP); Professora da Faculdade Anchieta do Recife – FAR.

E-mail: mariadapenha.vaz@gmail.com

do Mercado de São José, quanto em seu entorno. Muitos destes estabelecimentos, passados de pai para filho ou de pessoas que outrora forneciam materiais para esse mercado religioso, renovam suas imagens comerciais em busca da sobrevivência. No entanto, pouco renovam a forma de administrar centralizadora, isto é, as decisões são tomadas pelos proprietários².

A cultura local do bairro de São José colabora de forma significativa para que isso aconteça, visto que muitos desses estabelecimentos são microempresas originadas devido à crença religiosa de seus proprietários fundadores. O *dom*³ dos donos dessas lojas e o daqueles que fazem parte de seus quadros funcionais nesse tipo de comércio ganha relevância nesse estudo, uma vez que parte dessas pessoas são ou foram adeptos e / ou simpatizantes das religiões afro-brasileiras.

Assim, o objetivo principal desse trabalho é mostrar as habilidades dos proprietários e funcionários de lojas de artigos religiosos afro-brasileiros no centro do Recife, bairro de São José, pois sem suas habilidades técnicas, conceituais e humanas, o mercado religioso afro-brasileiro local poderia enfraquecer e perder seu valor histórico, cultural e religioso.

Sob esse raciocínio, buscou-se responder aos seguintes questionamentos: o que os proprietários e os funcionários desse tipo de loja, estabelecidas no entorno do Mercado de São José, praticam para agradar, satisfazer e fidelizar sua clientela? Será que essas pessoas colaboram de maneira significativa para a continuidade das religiões de matriz africana em Recife? Como essas pessoas adquiriram o conhecimento religioso a ponto de saber vendê-los? Isto é o que se quer mostrar neste trabalho.

Para se buscar as respostas a essa problemática, a autora deste artigo visitou estabelecimentos conhecidos e tradicionais do bairro de São José, no dia quinze de maio desse ano, procurando conversar com dois proprietários de lojas e dois proprietários de barracas em seus ambientes de trabalho. Para construção do texto, utilizou-se o método qualitativo com abordagem sócio-antropológica, interdisciplinar e descritiva.

1. AS HABILIDADES HUMANAS NA VISÃO DA CIÊNCIA DA ADMINISTRAÇÃO

As habilidades humanas correspondem a capacidade de fazer o que se sabe de forma correta, isto é, “colocar em prática o conhecimento e torná-lo rentável e agregar valor por ele” (CHIAVENATO, 2010, p. 69). Assim, todo ser humano apresen-

2 A autora vivenciou esse comércio entre os anos de 1986 à 2010 e, por esse motivo, possui uma rede de relações estabelecida com certos proprietários e funcionários das lojas que vendem esses artigos, que por sinal, permanecem há décadas nesse mercado religioso do centro do Recife.

3 A palavra *dom* está sendo utilizada neste trabalho no sentido maussiano, ou seja, como uma dádiva que possui a “posse do poder mágico (MAUSS, 1974, p.138).

ta variação em certas habilidades, visto que demonstram ser mais fortes em certas habilidades do que em outras. Essa variação das habilidades, fortes e fracas, são percebidas por outras pessoas de sua convivência.

Chiavenato (1999, p. 18) compreende a habilidade como “a capacidade de transformar o conhecimento em ação, o que resulta em um desempenho desejado”. Em 2010, esse autor afirmou que “as habilidades exigem uma visão ampla, sistêmica e global da situação” (CHIAVENATO, 2010, p. 69). Outra definição, associada ao entendimento anterior, é a do autor Stephen P. Robbins (2005, p. 34), quando afirma que a palavra habilidade “refere-se à capacidade de um indivíduo para desempenhar as diversas tarefas de uma função. É uma avaliação geral de tudo o que um indivíduo pode fazer”.

Segundo Mauss, (1974, v.I, p. 138) “O *mana* é exatamente o que dá valor às coisas e às pessoas – valor mágico, valor religioso, até mesmo valor social”. Se as habilidades humanas agregam valor as pessoas como uma força, um poder que possuem ao buscarem e alcançarem resultados, compreende-se então, que elas são dádivas, ou seja, um *dom*⁴ que tem *mana*. Assim, as habilidades dos proprietários e funcionários de lojas estabelecidas no entorno do Mercado de São José podem ser consideradas como *dom*, como *mana* que agrega valor às *coisas*⁵, pois quando Marcel Mauss fala da força das *coisas*, ele afirma que “há uma virtude que força as dádivas a circular, a serem dadas e a serem retribuídas” (MAUSS, 1974, v. II, p. 114).

Lembra-se que tudo o que envolve as religiões de matriz africana, interna ou externamente, fazem parte do *fato social total*, pois como afirmou Claude Lévi-Strauss, na obra de Mauss,

o social só é real quando integrado em sistema – e eis aí um primeiro aspecto da noção de fato total: ‘depois de, um tanto forçadamente, haver dividido e abstraído, é preciso que os sociólogos se empenhem em recompor o todo’. Mas o fato total não chega a ser total pela simples reintegração dos aspectos descontínuos: família, técnico, econômico, jurídico, religioso, seja qual for o aspecto pelo qual poderíamos ser tentados a aprendê-lo exclusivamente. É preciso também que ele se encarne em uma experiência individual, e isto em dois pontos de vista diferentes: primeiro em uma história individual que permita ‘observar o comportamento de seres totais e não divididos em faculdades’; a seguir, no que gostaríamos de chamar (reencontrando o sentido arcaico de um termo cuja aplicação no caso presente é evidente) de uma antropologia, isto é, um sistema de interpretação que simultaneamente considere os aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas as condutas: ‘Só o estudo desse fragmento de nossa vida que é a nossa vida em sociedade, não basta. (LÉVI-STRAUSS *In*

4 Para efeito desse estudo, a palavra *dom* significa dádiva que possui *mana*, no sentido maussiano.

5 Aqui, a palavra *coisa* significa não só aquilo que tem poder mágico, mas também, aquilo que “tem relação aos gestos e seu poder criador, que se elaborou a noção de eficácia” (MAUSS, 1979, p. 154).

MAUSS, 1974, v.II, p. 14).

Assim, esse *dom*, essa *dádiva*, esse *mana*, essa força, isto é, essa habilidade que diferencia as pessoas que trabalham nesse tipo de comércio religioso, contribui para a sobrevivência, tanto das lojas que comercializam materiais para as religiões afro no centro do Recife, quanto para as próprias religiões de matriz africana, visto que essa habilidade faz parte do *fato social total*.

2. O DOM HABILIDOSO QUE SE ADAPTA ÀS INOVAÇÕES DO MERCADO RELIGIOSO DE MATRIZ AFRICANA

Ao tentar interpretar as redes de relações entre pessoas de terreiros, deve-se considerar e incluir nos estudos as pessoas que vendem materiais para os cultos religiosos, já que elas compõem a totalidade das *coisas* que agregam valor às religiões de matriz africana. Isto é, compreende-se que “a constituição de uma congregação religiosa ou terreiro é sempre o resultado do esforço coletivo de líderes religiosos e uma rede de relações sociais que contribuem para providenciar os recursos materiais necessários [...]” (PARÉS, 2007, p. 185). Seguindo esse raciocínio, os comerciantes e seus funcionários do comércio religioso afro-recifense aprimoram, diariamente, suas habilidades conceituais, técnicas e humanas para melhor atenderem seus clientes.

O atendimento das necessidades e desejos dos clientes, na maioria das vezes, acontece de forma pessoal e, em outras, de maneira quase secreta, uma vez que certos clientes não assumem suas crenças ou não frequentam nenhum terreiro para seus cultos e práticas. É no momento das vendas dos artigos que comerciantes e funcionários de lojas e de barracas assumem outros papéis, além do de vendedores: o de amigo e de especialistas. Agem, muitas vezes, como psicólogos e/ou entendedores das práticas religiosas de terreiros de matriz africana. Levam afeto, apoio e solidariedade aos clientes mais necessitados. Cada cliente do mercado religioso afro-brasileiro, praticante ou não das religiões de matriz africana, tem suas características próprias e, por esse motivo, necessita de alguém que o escute em certas situações cotidianas ou que tire suas dúvidas relacionadas aos novos materiais utilizados nas inovações do mercado religioso atual.

Através de conversas informais, o proprietário da loja Tenda dos Orixás afirmou que os líderes de terreiros gostam de atenção personalizada e de descontos. Ele também comentou que certas pessoas do sexo masculino, quando abandonados por suas companheiras ou, por algum outro motivo não conseguem arrumar namo-

radas, preferem ser atendidas por ele (proprietário), ao invés de seus funcionários. Este comerciante também comentou que, a fidelização dos clientes deve-se à consideração destes, pelo seu pai, fundador e praticante da religião Candomblé, participante da casa de Badia⁶. Conhecido pela comunidade de terreiros como um comerciante que respeitava seus clientes e como uma pessoa que entendia dos preceitos da religião Candomblé, era muito solicitado para aconselhamentos sobre questões religiosas.

Ao lado da loja Tenda dos Orixás, uma senhora comercializa ervas e flores desde a época do fundador desta loja. Ela confessou que o movimento de clientes nos dias atuais está muito fraco e que, desde 1986, o comércio diminuiu de forma espantosa. Ela acredita que contribui muito para as religiões de matriz africana, uma vez que se os clientes voltam a comprar as ervas para banhos e as flores para os rituais, é porque dá certo.

Na busca dos objetivos desse trabalho, conversou-se também com a proprietária de uma loja concorrente da Tenda dos Orixás, que se localiza nas imediações, isto é, na Rua do Porão. Esta nos confessou que, apesar de viver financeiramente dessas religiões, nem ela nem seus funcionários são adeptos, mas que já frequentou festas de terreiros em outras décadas. Uma curiosidade fornecida por essa proprietária diz respeito a um de seus funcionários que é evangélico e que, além de trabalhar na loja, tem uma pequena fábrica artesanal de peças para pagamento de promessas católicas e peças utilizadas em trabalhos de amarrações (velas de sexo, por exemplo). Esse funcionário evangélico teve o consentimento de seu pastor para trabalhar com esse segmento de mercado. Finalizando a conversa, a comerciante admitiu que respeita muito as religiões de matriz africana e que, sua sogra foi uma das pessoas que iniciou esse segmento de negócio em um box localizado dentro do Mercado de São José.

Conversou-se também, nesse mesmo dia, com outra comerciante de barraca, chamada Malu. Segundo ela, em outros tempos frequentava terreiros, mas deixou de frequentar devido às inovações praticadas pelos adeptos religiosos de hoje em dia, principalmente após a morte dos líderes antigos de terreiros. Malu afirmou, também, que quando seus clientes chegam sem “a receita”, ela própria ensina como deverão ser feitos os banhos, o uso dos pós e dos defumadores e como devem ser tomadas e preparadas as “garrafadas”⁷. Segundo a proprietária desse box, ao ensi-

⁶ Badia foi uma Yalorixá, falecida no início da década de 90, sucessora da Casa das Tias, localizada no Pátio do Terço, no bairro de São José/Recife. Seu nome continua a ser referência da tradição para as pessoas que fazem parte das religiões de matriz africana em Recife

⁷ Segundo a proprietária do box, “garrafadas” são as infusões compostas por ervas e vinho e que são comercializadas em seu negócio. Serve para curar problemas de inflamações no corpo, problemas de

nar como fazer as garrafadas e vender as ervas necessárias para sua fabricação, ela avisa para seus clientes que deverão procurar seus médicos especialistas, pois esse remédio artesanal serve para um momento de crise, mas não cura doenças. Entende-se, então, que os comerciantes desse mercado religioso, além de sobreviverem das religiões de matriz africana, aprenderam a respeitá-las, desenvolvendo suas habilidades e quebrando preconceitos de qualquer natureza.

3. AS HABILIDADES DOS FUNCIONÁRIOS QUE ATENDEM AS EXPECTATIVAS DA CLIENTELA

Sabe-se que as pessoas que trabalham diretamente com atendimento aos clientes, em qualquer tipo de comércio, são quem melhor os conhecem. Por esse motivo, procurou-se conversar com três funcionários da loja Tenda dos Orixás, duas senhoras e um senhor. A funcionária Verônica, mais experiente nesse tipo de atendimento, confidenciou que já frequentou o terreiro de Mãe Lia de Xangô⁸, porém, como atualmente essa Yalorixá não tem feito mais festas em seu terreiro, ela (funcionária) não tem frequentado nenhuma roça⁹, embora acredite e tenha fé nos orixás¹⁰. Segundo Verônica, é preciso compreender os rituais das religiões para que o atendimento aos clientes seja satisfatório, pois os clientes perguntam muito sobre as mercadorias expostas. Ela salientou que, em certos casos, ensina àqueles clientes que procuram resolver seus infortúnios sem saberem ao certo o que desejam comprar. Isto acontece quando as pessoas, que embora pertençam a outras crenças, acreditam nos resultados dos rituais afro-brasileiros.

Outro funcionário confidenciou que, ao atender clientes e para não correr o risco de ensinar de forma inadequada à pessoas indecisas, distribui cartões de terreiros que são deixados na loja por líderes religiosos conhecidos. Segundo esse funcionário, existem clientes que compram materiais por intuição, outros, por não quererem mais frequentar terreiros e, também, existem aqueles clientes que não assumem que estão comprando para si próprio, mas sim, para outra pessoa. É nesse momento, que pedem a ajuda aos funcionários da loja.

CONCLUSÃO

próstata para os homens, de inflamações em geral nos órgão genitais etc.

8 Esta Yalorixá, Mãe Lia de Xangô, foi citada na dissertação de Mestrado da autora deste artigo: *Lideranças afro-religiosas: estudo sobre a liderança em terreiros do Recife* (2009).

9 A palavra “roça” tem o mesmo significado que terreiro.

10 Orixás são as entidades, conhecidas como os santos das religiões de matriz africana.

Escrever sobre as habilidades dos proprietários e funcionários das lojas afro-brasileiras do centro do Recife é ressaltar que “O conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente” (SANTOS, 2007, p. 51).

O sentimento de gratidão de proprietários e de funcionários desses estabelecimentos comerciais às religiões de matriz africana, mostra-se significativa neste cenário, visto que é o resultado da comercialização de produtos religiosos para os cultos das religiões de matriz africana que torna suas vidas razoavelmente agradáveis.

O conhecimento nas vendas e a inserção de novos materiais no mercado religioso pelos proprietários, somados às habilidades de seus funcionários, que explicam sobre a utilização desses materiais e sugestões de lançamentos no mercado, contribuem para as novas construções e inovações das religiões de matriz africana, isto é, para que *as coisas* das religiões de matriz africana sobrevivam.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita. Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé. Rio de Janeiro, Pallas; São Paulo: EDUC, 2005. 119 p.

CHIAVENATO, Idalberto. Administração: teoria, processo e prática. Rio de Janeiro: Elsevier; São Paulo: Anhanguera, 2010.

CHIAVENATO, Idalberto. Administração nos novos tempos. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1999. 710 p.

CHURCHILL, Gilbert A.. Marketing: criando valor para o cliente. São Paulo: Saraiva, 2003.

MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia: Introd. De Lévi-Strauss. Trad. De Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Pedagógica e Universitária. 1974. vol I 237 p, vol. II 331 p.

MAUSS, Marcel. Antropologia. Organizador [da coletânea] Roberto Cardoso de Oliveira; [tradução Regina Lúcia Moraes Morel, Denise Maldi Meirelles e Ivonne Toscano]. São Paulo: Ática, 1979. (Grandes cientistas sociais; 11)

PARÉS, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2. ed. rev. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

O Ethos do Congado

Wagner Rodrigues da Cruz¹

RESUMO

Qualquer forma de estudo que busque analisar alguma vertente do Congado requer uma abordagem multidisciplinar. Isso se dá pelos vários entendimentos que o mesmo tem dependendo do contexto regional. Nesse sentido, a orientação epistemológica para o presente texto, terá como referência as Ciências da Religião. Sua metodologia diversificada implementa o debate não só a respeito dos vários elos que une o congado, mas também contribui numa análise do que possa ser o ethos desse fenômeno religioso.

Palavras-chave: Congado, ethos, Ciência da Religião.

INTRODUÇÃO

A Ciência da Religião pela sua abordagem multidisciplinar tem contribuído no entendimento do fenômeno religioso. Desvinculada de um caráter confessional, suas bases epistemológicas tem proporcionando uma cientificidade acerca das pesquisas realizadas na área.

[...] a Ciência da Religião é virtualmente irrestrita quanto aos fenômenos considerados por ela dignos de investigação. Aproxima-se de seus objetos por um interesse primário isento de motivos apologéticos ou missionários. A consciência da relatividade e a postura de um não etnocentrismo diante das expressões múltiplas no mundo religioso, a capacidade potencial de abstração religiosa de si mesmo e indiferença a respeito das contraditórias pretensões da verdade com as quais o pesquisador é confrontado na realização de seus projetos, são competências-chave que caracterizam a Ciência da Religião. (USARSKI, 2006, p. 17).

Além da sua questão metodológica, a Ciências da Religião tem um aspecto específico que mantém uma relação estreita sobre o objeto analisado. Assim como as outras ciências, tem por norte o estudo de objetos visíveis. No entanto, diferencia-se das demais no sentido de se interessar por aquilo que também é invisível. Sendo assim, a compreensão sobre congado passa pela sua representação ritualística e simbólica, todavia, existe uma ligação dimensional não visual que une e da identidade ao congado. Essa dimensão é o que chamamos de ethos do congado.

Muito embora a constituição e a consolidação do congado faça parte de um

1 Mestrando em Ciências da Religião Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais w.cruz@oi.com.br

processo contínuo de construção de um ethos que delineia toda uma questão política e religiosa no Brasil, compreender o mesmo demanda um olhar peculiar a partir da óptica do lugar em que se observa. Primeiro, pela sucessão de acontecimentos típico do congado. Segundo, a conceituação do que seja o congado, está longe do consenso. Terceiro, o regionalismo que caracteriza o país. Observamos as coisas pelas lentes que perpassam nosso universo cultural. De acordo com o Laraia: “A nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade” (2004, p. 67).

Tendo em vista as nuances que envolvem o congado, tentaremos entendê-lo a partir de três dimensões. Inicialmente traçarei um perfil histórico do congado em linhas gerais. Em seguida, a origem do congado em Minas Gerais tendo como referência o que aconteceu em Ouro Preto. Depois, apresentarei o congado de Abaeté procurando estabelecer uma visão local sobre o congado. Desse ponto em diante, abordarei o conceito de ethos tendo como referência o pensamento de Lima Vaz. A ideia é estabelecer um elo entre as dimensões citadas e assim demarcar um ethos que possibilite compreender as várias circunstâncias que envolvem o congado numa perspectiva ética.

Portanto é a partir desse viés histórico do congado que o texto será elucidado. Uma análise dos caminhos percorridos para constituição do congado tende a revelar toda uma configuração política, social e religiosa dos negros no Brasil. Por isso, a afirmação do congado está relacionada à construção de um espaço e identidade dos negros, mas que sinaliza também na história da Igreja Católica certa tolerância quanto ao sincretismo religioso.

1. ASPECTOS HISTÓRICOS DO CONGADO

A história do congado inicia-se ainda na África por volta do século XVI, mas é no Brasil que o mesmo se consolida a partir do momento em que ocorre a junção da crença católica com a africana sob as bênçãos de Nossa Senhora do Rosário. Sobre a importância de Nossa Senhora do Rosário, contam os participantes do congado que certa vez, a Santa teria aparecido no mar para os negros. A guarda do Congo se dirigiu para areia e, tocando seus instrumentos, só conseguiu fazer com que a imagem se movesse uma vez. Nossa Senhora se encaminhou para frente e parou. Então vieram os negros moçambiqueiros, batendo seus tambores, cantando para a santa e pedindo-lhe que viesse protegê-los. A imagem veio se encaminhando no movimento das ondas, até chegar à praia. Qual o significado desse acontecimento, não se sabe ao certo ao não ser que, todos os eventos que envolvem o congado

desde então, não se inicia sem a presença de uma guarda de Moçambique. A forma organizacional do congado é composta por vários grupos sejam eles de congo ou Moçambique e uma hierarquia a ser obedecida seguindo os costumes de cada região do país. O nome politicamente correto dos grupos são guardas ou ternos.

Assim como sua trajetória, a história do congado é perpassada por muitas explicações, uma delas é a origem étnica de seus participantes. Quando os negros foram capturados na África e trazidos para o Brasil muitos se questionou sobre a origem dos “homens pretos”. Se associarmos a história do afro-brasileiro à do congado, perceberemos que de certa forma os negros de origem banta se fazem mais presentes. Não quer dizer que com isso os povos de origem sudanesa não tenham influência na constituição afro-brasileira. Muito pelo contrário, sua forte presença também se faz sentir no Brasil, seja através da religião ou por manifestações culturais. Os baianos são exemplos dessa convergência étnica. No entanto, são bantos os responsáveis pela caracterização do congado.

O congado é também caracterizado como um grito de resistência dos negros aos tempos do cativo. Sua constituição em guardas e hierarquias internas corresponde a um formato de infantaria passando pelos soldados respondendo todos ao comando do capitão. Suas danças e músicas são marcadas por um ritmo visando compor a ordem unida. Suas cores e adereços são como os caracteres que denotam o perfil de cada guarda em si. “Continuamente “tocado” pela essência divina no decorrer da história, o ser humano concretiza sua relação com o sagrado na vida através de símbolos, ritos e expressões estéticas culturalmente pré-estruturadas.” (USARSKI, 2006, p. 2006)

2. O CONGADO EM MINAS GERAIS

A consolidação do congado em Minas Gerais se dá partir do século XVIII em Vila Rica, atual Ouro Preto. Vindo da África na primeira metade do século XVIII, Galanga, rebatizado no Brasil com o nome de Francisco e popularmente conhecido por Chico Rei, fez de Vila Rica uma “extensão de seu reinado”. Em plena sociedade escravocrata, após um período de cinco anos de muita dor e sofrimento, trabalhando para o Major Augusto de Andrade Góis, Chico Rei com a colaboração do Padre Figueiredo comprou sua carta de alforria e adquiriu uma mina de ouro supostamente esgotada, a Encardideira.

Examinando as entranhas da mina, Chico, conseguiu extrair ouro suficiente para alforriar aproximadamente 400 escravos, muitos de sua antiga tribo na África. No entanto, a ousadia não parou por aí. Se aproveitando das brechas que o sistema

colonial oferecia, foi coroado “rei” numa terra estrangeira e, como fonte de devoção à divindade, construiu a Igreja de Santa Ifigênia. Sua coroação foi marcada por uma grande festa, consolidando o reinado em Minas Gerais.

3. O CONGADO DE ABAETÉ

Já a relação do Congado com o município de Abaeté pode ter sido iniciada quando ainda era apenas um povoado a se constituir. Dos primeiros sertanistas até bem próximo da emancipação político-administrativa da cidade, Abaeté, respondeu eclesiasticamente a Pernambuco. Sabendo da força política e principalmente religiosa do Estado nordestino, pois comandava a economia açucareira do Brasil na época, é bem provável que ritos seguidos no *Arraial Novo de Nossa Senhora do Patrocínio da Marmelada*², eram os mesmos cultivados em Olinda, sede do Bispado.

A chegada do congado no Brasil é datada por volta da segunda metade do século XVII no Estado pernambucano. Como o congado comporta na sua estrutura a mistura do catolicismo europeu com traços africanos, é provável que o mesmo só tenha tomado às dimensões que alcançou pela grande presença dos negros em todos os cantos, mas também pelo trabalho dos padres peregrinos que como representantes de Deus, levavam costumes e rituais de todos para todos os lugares. Nessa leva ir e vir, as festas de reinados que compunham o ideal do congado, permitidos pela Igreja teriam chegado à mesma data de edificação dos povoamentos da região, passando por Paracatu à freguesia de Dolores do Indaiá chegando ao *Arraial Novo de Nossa Senhora do Patrocínio da Marmelada*.

Dessa época pra cá, alguns fatos marcaram a relação do congado com Abaeté. Aliado ao desenvolvimento da cidade, o congado também evoluiu como manifestação levando a institucionalização do mesmo. Por exemplo, a fundação da Associação dos Congadeiros de Nossa Senhora do Rosário no início dos anos 60. O ponto alto do congado de Abaeté acontece no mês de julho, onde as guardas apresentam seus cantos e fardamentos relembrando e reafirmando a história de luta do negro, mas também é o momento em que devotam à Senhora do Rosário.

4. O ethos como morada do homem

Após essa análise histórica pensemos um fio condutor da qual possamos identificar um ethos que norteie toda uma ação ética entrelaçada no congado. Segundo Lima Vaz podemos entender o ethos a partir de duas acepções: a primeira como morada do homem e a segunda como um comportamento constante dos mesmos atos. Na primeira definição, o autor chega à concepção de morada que se dá justamente pelo fato do homem romper com a natureza instituindo seu ethos

através da práxis. Através dos seus costumes e hábitos o homem cria pra si um espaço seguro onde seus valores e crenças possam se fazer presentes. Mas a questão não é só se fazer presente. O estabelecimento do ethos requer uma constância, pois a cada instante a natureza se faz e refaz, ou seja, é necessário que a práxis se afirme na repetição dos hábitos e costumes configurando de um modo geral a morada segura do homem.

5. O ethos do congado

Segundo Greschat no livro *O que é Ciência da Religião*, “o que é identificado como essencial une as religiões; o que é menos importante separa-as” (2005, p. 19). O que nos interessa, no entanto é o que une as abordagens do congado feito aqui. Portanto, cabe salientar que o surgimento do congado de Ouro Preto ocorre paralelamente ao de Abaeté, ambos no século XVIII. Apesar de alguns acontecimentos diferenciarem o surgimento de um e outro por serem de regiões distintas, ambos mantinham um mesmo pano de fundo em comum, a liberdade. Encarando o congado como um fenômeno religioso, e como tal, o mesmo envolve uma complexidade. Nesse sentido, a questão da liberdade é o recorte epistemológico no desenvolvimento metodológico no entendimento do que seja o ethos do congado.

Em Ouro Preto à medida que Chico Rei vai descobrindo ouro e alforriando aqueles que pertenciam à sua corte original oriundos da África, as guardas vão se constituindo e seu reinado sendo formado. Em Abaeté, como o município estava para se constituir e a emergência da mão de obra escrava em grande escala eram urgentes, veio uma leva enorme de negros do nordeste na eminência de edificar primeiramente a Igreja de Nossa Senhora do Patrocínio que seria a padroeira da cidade. Nesse sentido, a liberdade almejada por esses negros seria conquistada à força ou no exílio (quilombos). Esse é um fato que marca história da escravidão no Brasil iniciado na região nordestina. As primeiras manifestações de liberdade e os chamados quilombolas também surgem por lá, por exemplo, o de Palmares. Por isso, se é que podemos dizer assim, os negros que chegam a Abaeté para trabalharem na construção do município eram dotados de um senso maior de liberdade, logo “gozavam de certa organicidade” quanto aos seus objetivos. O tema da liberdade era algo notório em todas as guardas de congado independente da sua região o que evidencia o espírito de uma época.

Outra questão que podemos perceber, diz respeito aos cânticos entoados pelos congadeiros. Além da questão da liberdade inseriam na musicalidade crença e devoção a Nossa Senhora. Essa mistura política e religiosa só foi possível porque houve uma tolerância religiosa por parte da Igreja. O sincretismo religioso veio atender os interesses políticos e religiosos. Políticos porque havia uma configuração política do negro em torno da liberdade, mas também os senhores de engenho

enxergavam no congado uma forma de acalmar os negros mais revoltosos. Religioso, pois, o catolicismo era a única forma de crença permitida. Com o congado os negros puderam atender a ordem religiosa expressa. Todavia fizeram adaptações de suas divindades aos santos católicos. Num primeiro momento esse sincretismo religioso veio atender todos os interesses em questão. Dos senhores de engenho, dos negros e da Igreja Católica.

Portanto, a construção de um ethos do congado, uma morada que de fato fosse segura perpassaria a questão religiosa. É na abertura religiosa principalmente e no comprometimento com o outro em torno de uma causa única, que dá ao congado uma eticidade nos eventos que o circunda. Como nos dizeres de Rios “cada sociedade possui um ethos, ou se compõe de um conjunto de ethos, jeitos de ser, que conferem um caráter social àquela organização social” (2001, p.21). Essa organização social chamada de congado, no período de escravidão do Brasil foi responsável por viabilizar uma morada segura para os negros. Mesmo que essa morada para além da busca pela liberdade, era uma maneira pelo qual podiam reverenciar suas divindades. Hoje, mesmo tendo a liberdade civil e política e com toda abertura religiosa, o congado representa um ethos específico de pessoas, por exemplo, que tendem a devotar a Nossa Senhora do Rosário aos moldes dos tempos do cativo.

CONCLUSÃO

A proposta do texto era mostrar que a trajetória histórica do congado configura a construção de um ethos. A partir do viés da Ciência da Religião fazer uma análise geral do congado passando por meandros de Ouro Preto representando o Estado de Minas Gerais aos eventos de constituição do município de Abaeté que traz consigo o surgimento do congado na raiz de sua história. Tendo como referência a devoção a Nossa Senhora do Rosário, o congado traz consigo uma mistura de crença, devoção, mas também de aspectos políticos. É justamente esse entrelaçamento que traz a tona o caráter visível e invisível que caracteriza a cientificidade da Ciência da Religião.

A busca e posteriormente a conquista da liberdade simbolizou os aspectos políticos presentes no congado. As composições das guardas já sinalizavam a representação de um combate a ser enfrentado. Nesse sentido, percebe-se na estrutura do congado toda uma hierarquização que respeita uma ordem unida. Todos esses componentes estruturais do congado além de contribuírem na instauração de um novo espaço social, apresenta para sociedade uma constituição moral de inclusão.

Portanto, esses traços e elementos destacados do congado sob os auspícios da religião possibilitaram uma nova morada para o homem. “A religião é o meio mais

antigo e universal de se fundamentar uma instância normativa” (VAZ, 1993, p.40). Sendo assim, o que fica posto a respeito do congado é que, o processo de construção do ethos que o circunda está intimamente ligado a sua dimensão histórica perpetuada através da tradição cultural de cada espaço aberto.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião**. Polemicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

CANCLINI, N.G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2001.

CRUZ, Wagner Rodrigues da. **Congado**: memória de um povo. In: Construção de identidade e inclusão social do afro-brasileiro. Belo Horizonte: UEMG, PROENEX, 2008.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: *Um conceito antropológico* o. 17^a.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a Ideia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

LUCAS, Glaura. **Os Sons do Rosário**: *O Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: UFMG: Humanitas, 2002.

NEVES, Guilherme Santos. **Bandas de congo**. São Paulo: Funarte, 1980.

OLIVEIRA, Jose Alves de. **História de Abaeté**: temperada com um pouco de sal e pimenta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1970.

RIBEIRO, Maria de Lurdes Borges. **Moçambique**. São Paulo: Funarte, 1980.

RIOS, Terezinha Azerêdo . **Ética e competência**. São Paulo: Cortez, 2001.

THOMPSON, A voz do passado: **História oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1993.

O Sincretismo e a Jurema Encantada

Hélio Pereira Lima¹

RESUMO

Retornar à questão do sincretismo é como revisitar um objeto de estudo que, aparentemente, perdeu o sentido. O que se pretende é abordá-lo como categoria de análise do fenômeno religioso, que está aberto à possibilidades de interpretações e cujo sentido escapa a qualquer análise que se pretenda definitiva, pois o que está em jogo na experiência religiosa não são categorias de análise ou conceitos mediante os quais tentamos apreender o fenômeno, mas a busca do sentido da vida, que é própria do ser humano. É sob esse aspecto que se revisita esse conceito, na tentativa de compreender até que ponto o processo de dessincretização do Candomblé e do Xangô possibilitou à Jurema retornar à sua matriz original indígena, assumir uma existência autônoma em relação às religiões afro-brasileiras e constituir-se como religião com identidade própria, ou se ainda, permanece tributária dessas religiões. Seja qual for a feição da Jurema no mercado das religiões, o que não se pode perder de vista é que se trata de uma expressão humana, cujo resultado é o somatório de várias sínteses, de vários aprendizados, no esforço do ser humano dar sentido à existência.

Palavras-chave: Sincretismo. Jurema. Religião ameríndia. Religião afro-brasileira

INTRODUÇÃO

Retornar à questão do sincretismo é como revisitar um objeto de estudo que, aparentemente, perdeu o sentido, pois se trata de uma questão um tanto esgotada em virtude das diversas interpretações a que foi submetida pelos estudiosos das religiões afro-brasileiras. Não obstante, trata-se de uma das categorias de análise do fenômeno religioso, fenômeno sempre aberto a novas interpretações e cujo sentido escapa a qualquer análise que se pretenda definitiva, pois o que está em jogo na experiência religiosa não são categorias de análise e conceitos mediante os quais tentamos apreender esse fenômeno, mas os sonhos e desejos mais profundos da existência humana, no esforço de conferir sentido à existência. É sob esse aspecto que se pretende voltar a esse conceito tentando compreender por que o fenômeno denominado “sincretismo” pode ser, ainda, uma chave de leitura que tem “segredos guardados”, no dizer de Prandi, para nos ajudar a compreender essa síntese operada quando do confronto dissimétrico entre três culturas: branca, negra e indígena. No

¹ Mestre em Filosofia, aluno do Doutorado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Professor de Filosofia da UNICAP. hlima@unicap.br

limite desse trabalho, o sincretismo será abordado a partir da tentativa de retorno da Jurema às suas fontes.

Sobre o sincretismo, escreve Prandi (1999, p. 93):

“A história das religiões afro-brasileiras pode ser dividida em três momentos: primeiro, da sincretização com o catolicismo, durante a formação das modalidades tradicionais conhecidas com o candomblé, xangô, tambor de mina e batuque; segundo, do branqueamento, na formação da umbanda nos anos 1920 e 30; terceiro, da africanização, na transformação do candomblé em religião universal, isto é, aberta a todos, sem barreiras de cor ou de origem racial, africanização que implica negação do sincretismo, a partir dos anos 1960.”

Essa perspectiva desenha uma evolução cuja origem é o “sincretismo” e o ponto alto, a “africanização”. Nesse processo, o “branqueamento” é apenas uma etapa intermediária em direção à “religião universal”. Enquanto tal, essa etapa torna-se, simultaneamente, caminho e condição para se atingir o ápice do processo. *O branqueamento é o elo de ligação que possibilita uma síntese superior cujo fundamento é o “sincretismo”.* Trata-se de uma dialética cujo polo afirmativo deve ser negado: *Ao negar o sincretismo, escreve Prandi (1999, p. 108), deixando para trás a religião da Igreja, seus ritos e santos, o novo candomblé se põe em pé de igualdade com o catolicismo, deixa de ser religião subalterna, já não se vê a si mesmo como religião do escravo.* Assim, a negação é um deixar de ser si mesmo (“religião do escravo”) para se tornar igual ao outro. Doravante, no espelho da história, sua imagem não será mais uma reprodução desse si mesmo, nem refletirá o outro denegado, o catolicismo.

No que se segue, não é objetivo discutir se seria possível ou não superar o sincretismo nos cultos afro-brasileiros (FERRETI, 1999), mas apenas sugerir tratar-se de algo que não pode ser abandonado impunemente, sob pena de imaginarmos a possibilidade de atingir o âmago da experiência religiosa, depurada de suas sínteses históricas. Seria possível identificar nas expressões culturais o substrato original despido das marcas das próprias contradições inerentes à experiência humana? Nenhuma síntese elimina os seus polos contrários. No seu interior, permanecem latentes as forças agonais originárias. Toda e qualquer manifestação do espírito humano, seja social, política ou cultural, é o resultado ou somatório de várias sínteses, de vários aprendizados, de bricolagens, de tentativas e erros, naquele anseio profundo do ser humano de conferir sentido à existência.

É nessa perspectiva que se pretende aproximar da questão do sincretismo, numa tentativa de trazer à discussão o que está em processo nos terreiros da Jurema, no Recife/PE.

1 CONTEXTUALIZANDO A JUREMA

Os primeiros registros mais sistemáticos sobre a Jurema está em Meleagro, de Câmara Cascudo (1951, p. 17), sob a denominação de *Catimbó*:

É nome que corresponde à Pagelança amazônica mas difere dos Candomblés da Bahia e Macumbas do Rio de Janeiro. A denominação tem-se alastrado pelo Nordeste sem que afaste o emprego de outros títulos como os Xangôs do Recife e Maceió, muambas, cangerês, feitiços, coisa-feita, despacho, ebó. Catimbó é o feitiço e o processo de prepará-lo. Sua área é o Brasil.

O que se denomina de Jurema, Cascudo (1951, p. 18) sintetiza como *um processo de feitiçaria branca, com o cachimbo negro e o fumo indígena*. Brancos, negros e indígenas, uma síntese da miscigenação cultural. A metáfora do Brasil numa expressão religiosa clandestina. Nesse amálgama, negros, índios e brancos exaltavam, numa inusitada aliança de deserdados, suas crenças nos mistérios secretos dos seus deuses, quando bebiam o “adjunto da jurema”: “*Faziam a bebida com a jurema e bebiam-na no meio de cerimônias que não deixavam rasto. Era remédio, alegria, desabafo e sublimação. Bebiam sonhavam, amavam. Pensam todos que as festas valiam o atrevimento da realização clandestina*” (1951, p. 19).

As descrições e análises de *Meleagro* sobre o Catimbó, com suas riquezas de detalhes e descrições rituais, são fontes inesgotáveis de inspiração e desafio para quem ousa aventurar-se nesse universo. É fato que todos os que estudaram o Catimbó beberam no *Meleagro*, como é o caso de Bastide (2001) e de outros, na tentativa de apreender esse fenômeno religioso, cujas características são bem nordestinas².

Na descrição de Bastide (2001, p. 148), a origem do Catimbó é indígena. O *catimbó não passa da antiga festa da jurema*. Os índios faziam uso tanto do fumo quanto da bebida extraída da raiz da jurema para, em êxtase, suas almas adentrarem um universo paralelo, em viagens a *idades análogas às nossas* (2001, p. 147). Nessa descrição, o que se tem como elemento de análise para a compreensão das viagens a essas cidades é que já se agrega o artifício sincrético ao mito indígena ao se incorporarem elementos da cultura negra, presentes no Candomblé e Xangô, que é quando o praticante recebe uma entidade espiritual. Presente está também, na Jurema, o componente cristão (BRANDÃO; RIOS, 2001, p. 161), no relato mítico da fuga para o Egito, quando Jesus foi escondido atrás da jurema e os soldados não o viram. O contato do sagrado com o profano transformou substantivamente a árvore, que desde aquele momento absorveu poderes miraculosos: a jurema encarna a *verdadeira ciência*³. Consequentemente, o suco da jurema passa a incorporar uma

2 A bibliografia sobre a Jurema não é vasta, conforme atesta Motta (1999, p. 18).

3 No imaginário popular, sobretudo no interior de Pernambuco, em comunidades rurais, quando se usa o termo *ciência* não se está tratando do domínio de um determinado campo de saber acadêmico.

força sobrenatural e os espíritos passarão a habitá-la. É essa força sobrenatural que faz com que o juremeiro, ao ingerir o suco da raiz da jurema, viaje para um mundo encantado. O rito dá sustentáculo ao mito; a força da repetição do mesmo vivifica e consolida na memória o que se pretende firmar como simbolicamente necessário. Conforme escreve Bastide (2001, p. 150), *o mito justifica a estrutura social: cada um tem a sua cidade ou grupo de cidades encantadas; a geografia mística, com suas divisões administrativa, permite a coexistência de seitas autônomas.*

2 O SINCRETISMO E A JUREMA

Compor um quadro de referência ideal sobre o qual se pudesse estabelecer parâmetros que dessem sentido às práticas do cotidiano foi o que possibilitou à humanidade constituir o mundo da cultura. Seja nas formas mais primitivas, seja nas mais modernas civilizações, um quadro ideal de referenciais inteligíveis é indispensável para nortear os padrões normativos que possam dar estabilidade à *inata precariedade de todos os mundos sociais* (BERGER, 1985, p. 36). Acreditar num modelo transcendente de harmonia pré-estabelecida como padrão normativo para dar sentido à organização da sociedade foi fator constitutivo que possibilitou à humanidade justificar e assegurar suas formas de vida.

A constituição da cosmovisão por parte nos Terreiros da Jurema é tributária de um amálgama que resultou da reunião de várias expressões religioso-culturais; Candomblé, Pagelança, Espiritismo e Catolicismo popular (BASTIDE, 1985, p. 157-240), como já nos antecipou Câmara Cascudo em seu Meleagro “(1951, p. 17). Nesse sentido, o que chama a atenção é que, na literatura sobre o sincretismo, as religiões afro-brasileiras receberam maior destaque e, quando se faz alguma referência à Jurema, ela está sempre agregada à Umbanda (ASSUNÇÃO, 2001). Para orientar a reflexão, indagaria: será que o culto da Jurema, de origem indígena, por ter-se firmado em solo nordestino, sobretudo no interior, não recebeu a devida atenção da academia? Será porque sua mitologia, quando comparada à do candomblé, que *é rica e complexa*, segundo Roger Bastide (2001, p. 149), *é pobre e incipiente* e se perdeu na *desintegração das tribos primitivas, na passagem da cultura local para*

Trata-se de uma palavra que pode ser aplicada tanto a uma pessoa quanto a um objeto. Quando se diz que alguém ou um objeto *tem ciência*, diz-se, primeiramente, que há um mistério sobre o qual não se exerce qualquer domínio; que, para além da aparência física, há uma força espiritual que escapa. Por analogia, pode-se dizer o mesmo em relação ao que ocorre nos meios mais letrados, quando se identifica numa pessoa certas habilidades, seja para executar algumas tarefas ou liderar uma equipe. Nesse caso, diz-se que ela tem uma aptidão inata, que *nasceu* para fazer aquilo. O mesmo pode ser dito, *mutatis mutandis*, com relação ao domínio da arte. O artista tem uma *ciência*, uma inspiração, um dom. Talvez isso possa lançar alguma luzes para explicar por que no culto da Jurema alguns sacerdotes não precisam ser iniciados. Eles já nascem com a Ciência da Jurema, já detêm um conhecimento inato dos mistérios dos mundos encantados.

a cultura dos brancos e foi concebida mais como magia do que como religião? Ao que parece, as religiões afro-brasileiras receberam uma maior atenção da academia talvez em função da força da cultura negra na busca de aprofundar a sua identidade no seu retorno às origens na África, retorno em busca do encontro com um ideal de pureza original, um mito da origem. Quaisquer que sejam as respostas a essas questões uma coisa aparece como evidente: a Jurema, quando presente na literatura nem sempre aparece com *existência autônoma* mas como um apêndice de outras formas religiosas a exemplo do xangô e da umbanda (BRANDÃO; RIOS, 2001, p. 178). Pode-se inferir daí que as religiões ameríndias por estarem calcadas no solo brasileiro não precisaram passar por esse processo e ressignificação?

3 O BUSCA DA IDENTIDADE AMERÍNDIA DA JUREMA

O que ora ocorre nos Terreiros da Jurema, na busca de maior visibilidade social, é análogo ao que aconteceu com o Xangô e o Candomblé, conforme escreveu Vagner Silva (1999), ao buscar na academia um reconhecimento formal do seu relevo cultural. Nos contatos e diálogos com o Juremeiro, Alexandre LOMi Lodò, foi possível observar o grande esforço despendido para resgatar a matriz original indígena da Jurema. O caminho que ele tem percorrido para alcançar seu objetivo poderia ser resumido em duas frentes. A primeira é o resgate do material bibliográfico até agora produzido sobre a Jurema e a segunda foi levar para a academia um desafio para escrever a “Teologia da Jurema”, na tentativa de resgatar sua identidade própria de religião de matriz indígena, bem como mostrar o quanto o culto da Jurema está disseminado no Nordeste e bem presente na região metropolitana do Recife.

Nesse resgate das raízes indígenas, o característico é que não se faz à custa das expressões religiosas afro-brasileiras, como no caso do Xangô e da Umbanda, ou da supressão das imagens dos santos da Igreja Católica (CONSORTE, 2001). Para Alexandre, é próprio da Jurema ser simpática a outras formas de expressão religiosa. Essa “xenofilia”, disse ele, essa abertura ao outro, é um diferencial que enriquece a Jurema e faz com que ela preserve em seu terreiro tanto os santos católicos quanto aos pejis das religiões de matriz africana. Não obstante, fica evidente no Terreiro que o altar da Jurema é o maior de todos, e está ornado com todos os símbolos da religião do caboclo. No altar, o reino e as cidades encantadas da Jurema fazem-se presença simbólica em cada uma das taças: o sagrado está semiotizado. Tronco da jurema, angico e jucá, ervas aromáticas e raízes de plantas, cachimbos e a bebida da jurema, arcos e flechas, caboclos, santos católicos e orixás africanos compartilham do mesmo ambiente sagrado e de mistério. No salão, danças e ritos, loas e lamentos, ao som do ritmado compasso dos tambores e maracás, dão ao culto aquela feição

agreste contagiante, pois celebram, nesse culto familiar, uma antecipação utópica do reino dos encantados, um ideal, um devir. Fumaças das ervas, que se libertam dos cachimbos e sobem aos céus; goles da jurema, que descem ao âmago da alma, apaziguam a angústia da existência, arrematam esse ideal de harmonia e de saudade dos reinos dos encantados, que acreditam estar presentes em espírito. O culto da Jurema é uma festa religiosa simbolicamente rica e sincreticamente harmônica. É uma rememoração de uma “terra sem males.”

A Jurema está adentrando à academia, a história da sua ressignificação e do retorno à matriz original indígena está apenas começando a ser escrita. É um novo horizonte de pesquisa que se abre.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, caberia dizer que a Jurema representa como que uma síntese mais apurada, portanto, mais sincrética do que o Candomblé e o Xangó, no sentido de que a tentativa de retorno às origens indígenas não significou uma busca ilusória de uma pureza original. Pelo contrário, na busca do mito da origem, que se faz a partir de uma séria pesquisa de campo em diversos locais do Nordeste, na busca de vestígios para se reconstituir essa forma de vida perdida no tempo, o processo de reconstituição não exclui o outro, o diferente, aquele que chegou com seus gingados, suas festas, sua culinária e seus sonhos partidos. Como numa sinfonia polifônica, a busca das origens lembra uma tentativa de reconstituição de um sonho originário, de uma “terra sem males” que se perdeu no passado mas que deixou sua marca na alma do povo nordestino. Povo cuja característica principal é a abertura simpática para a convivência com o diferente. Marca registrada na história desde a chegada dos portugueses que foram recebidos por aqueles que agora têm mais uma vez a oportunidade de ver sua memória ser resgatada a partir de uma nova forma de encontro, não a partir da luta mítica entre deuses e homens, um confronto para a afirmação do mais forte, mas um encontro de diferentes *À sobra da Jurema Encantada* (SALLES, 2010) para fumar o cachimbo, beber a jurema e adentrar no reino encantado e de lá voltar e contar os seus mistérios.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Luiz. Os mestres da jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.), **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, páginas 182-2015.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações. Tradução Maria Eloisa Campello e Olívia

Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

_____. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (org.), **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, páginas 146-159

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. de José Carlos Barcellos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Maria do Carmo e RIOS, Luíz Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.), **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, páginas 160-181

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**. Depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil. Rio de Janeiro: Agir, 1951.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de lalarorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEA, 1999, páginas 71-91.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultura. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEA, 1999, páginas 113-130.

MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEA, 1999, páginas 17-35.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das Religiões Afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEA, 1999, páginas 93-112.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sobra da Jurema Encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEA, 1999, páginas 149-157.

POVO DO SANTO NA REGIÃO DA MATA SUL DE PERNAMBUCO: Presença, resistência e religiosidades da Comunidade do Terreiro de Candomblé dos Palmares - PE

Marlon Anderson de Oliveira ¹

RESUMO

O presente artigo tem como proposta fundante, o estudo da presença socio-religiosa da comunidade do Terreiro de Candomblé dos Palmares, situada no município de Palmares/PE, cidade pólo da região Mata Sul de Pernambuco, reduto da ação do cristianismo Católico e Evangélico. Neste estudo propomos uma análise dos aspectos constitutivos desta comunidade, sua história, a resistência e as religiosidades vivenciadas pela comunidade. O percurso metodológico que elaboramos nos remete aos caminhos da História Oral. A coleta de depoimentos orais, sua interpretação e análise permitiram compreender de forma mais clara a presença desta comunidade e o desenvolvimento de suas práticas socio-religiosas. Para explicar os resultados obtidos, buscamos por meio do exercício de leituras no campo das ciências da religião e da antropologia da religião, fundamentações concretas que permitam a compreensão dos aspectos estudados. Neste sentido, entendemos que, para as pessoas pertencentes à Igreja Católica e a outras igrejas cristãs e também pertencentes à comunidade do Candomblé, a negação ou desprezo da sua experiência religiosa, de dupla pertença, classificando-a, pejorativamente, como sendo magia, superstição ou degradação de um pretenso cristianismo puro, além de ser uma falta de respeito a uma profunda e complexa experiência de Deus, invalida toda e qualquer possibilidade de, com seriedade, buscar as bases a partir das quais possa se processar uma outra forma de contato do que até então tem marcado a relação entre o catolicismo oficial, com o seu aparato teológico, e a porção do povo de Deus que celebra a sua fé e a sua esperança também nos terreiros de Candomblé.

Palavras-chaves: Candomblé. Presença. Terreiro dos Palmares. Mata Sul de Pernambuco. Religiosidades.

1 Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco/UNICAP (2015). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco/UNICAP (2009). Especialista em História Regional do Brasil: Nordeste. Universidade Católica de Pernambuco (2005). Especialista em Docência do Ensino Superior pela Universidade Castelo Branco do Rio de Janeiro - RJ (2009). Especialista em História e Cultura Africana pela Faculdade São Miguel – Recife (2008), PE. Residente no município de Água Preta – PE. (marlonoliver@hotmail.com)

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por finalidade estudar a partir do universo das ciências da religião, a comunidade religiosa afro-brasileira do Terreiro dos Palmares, localizado no município de Palmares, zona da mata sul do estado de Pernambuco. O estudo em pauta direciona-se para a contextualização de aspectos fundantes que constituem a presença desta comunidade religiosa. Priorizamos como recorte metodológico, o entendimento da fundação e formação dos líderes da casa, respectivamente Mãe Severina e Pai Israel; e a religiosidade.

Um importante pressuposto para a elaboração e desenvolvimento de uma pesquisa, é o respeito que deve-se ter pelo objeto de estudo. Entendemos que, quando lidamos com a história, memórias e vivências, esta responsabilidade acentua-se, pois, um princípio importante para o êxito do trabalho é sabermos para quem investigamos e para quem escrevemos. O pesquisador tem uma responsabilidade social evidente com o produto lapidado por meio de suas estratégias de pesquisa (GARCIA, 2011, p. 16). Com este estudo vislumbramos a oportunidade de elucidar algumas questões latentes acerca da presença de comunidades afro-brasileiras e suas respectivas religiosidades, tendo como campo específico desta pesquisa, o Terreiro dos Palmares.

1. O Terreiro dos Palmares: origens, memórias e história

A História dos Terreiros seriam histórias construídas, histórias míticas sobrecarregadas de sentido, não significando, com isso, que sejam necessariamente falsas e conscientemente forjadas, mas que os aspectos realçados e recorrentemente invocados - como no caso específico a ligação com a África e a pureza da tradição. (DANTAS, 1988, p. 62)

As origens do Terreiro dos Palmares, tem início em meados dos anos de 1981, quando Mãe Severina e Pai Israel, finalizaram seu processo de iniciação que durou aproximadamente dez anos, sendo realizado em uma casa de santo no Rio de Janeiro que vivenciava o candomblé Jeje Mahim². A fundação da casa, está ligada diretamente a Severina Josefa Teixeira, mais conhecida como Mãe Severina, que desde muito cedo, ainda jovem dizia escutar com frequência vozes, e que quando

2 Candomblé Jeje, é o candomblé que cultua os Voduns do Reino de Dahomey levados para o Brasil pelos africanos escravizados em várias regiões da África Ocidental e África Central. Essas divindades são da rica, complexa e elevada Mitologia Fon. Os vários grupos étnicos - como fon, ewe, fanti, ashanti, mina - ao chegarem no Brasil, eram chamados djedje (do yoruba ajeji, 'estrangeiro, estranho', designação que os yoruba, no Daomé atribuíam aos povos vizinhos. Introduziram o seu culto em Salvador, Cachoeira e São Felix, na Bahia, em São Luís, no Maranhão, e, posteriormente, em vários outros estados do Brasil. (Cf.: Citações e Referência. Documentos eletrônicos. Disponível em: <http://douglasshantt.blogspot.com.br/2009/11/candomble-da-nacao-jeje-marri.html>)

aconteciam isto, em muitas vezes ela não entendia o que ocorria. Vale salientar que, Mãe Severina por muito tempo participou da Igreja Assembleia de Deus, e justamente nas celebrações dos cultos escutava estas vozes pedindo para que a mesma fizesse suas obrigações. (TEIXEIRA, 2015).

Os anos de 1980, foram marcados por profundas transformações no contexto sócio político do Brasil que, naquele momento vivenciava os anos finais do regime ditatorial. Manifestações públicas, advindas de vários segmentos da sociedade evidenciavam as mudanças que ocorreram adiante. Neste contexto, os trabalhos para organizar a abertura da casa não encontraram uma realidade favorável. Inicialmente, percebemos por meio da análise dos relatos coletados que, um dos fatores era justamente a presença e influência de religiões cristãs, com seus discursos e catequeses minimizavam a visibilidade de uma comunidade de candomblé nascente em “Santo Onofre”, um dos bairros mais pobres da periferia do município de Palmares.

Os percalços para a formação e início dos trabalhos da casa foram muitos, segundo Pai Israel em seu depoimento. Mas, o aporte concreto para a viabilização da abertura do terreiro, foi a prática de um tipo de candomblé que não era vivenciado por nenhuma casa até então naquele momento. Segundo Israel (TEIXEIRA, 2015), havia aproximadamente 40 casas de candomblé em funcionamento no município, dado que nos incitou a uma busca mais detalhada acerca deste momento que em tantas casas de candomblé funcionavam no município de Palmares. O candomblé Jeje, tornou-se o tipo de religiosidade professado e vivenciado pela comunidade nascente do Terreiro dos Palmares, segundo Luis Nicolau Pares, o termo Jeje:

Aparece documentado pela primeira vez na Bahia nas primeiras décadas do Setecentos para designar um grupo de povos provenientes da Costa da Mina. Mas quais eram esses povos Jejes? Os Jejes tem sido usualmente identificados, ao menos a partir do século XIX e, posteriormente, na literatura afro-brasileira, como daomeanos, isto é, grupos provenientes do antigo reino de Daomé. Mas, na verdade, o termo “jeje” parece ter designado originalmente um grupo étnico minoritário, provavelmente localizado na área da atual cidade de Porto Novo, e que, aos poucos, devido ao tráfico, passou a incluir uma pluralidade de grupos localmente diferenciados. (PARES, 2007, p. 30)

A comunidade do Terreiro dos Palmares, constituiu-se sobre o princípio de que todo terreiro é um universo particular. Desta forma, percebemos o quanto foi determinante a definição da tipologia do candomblé para o início dos trabalhos casa, bem como, da estruturação dos ritos e liturgias que deveriam ser celebradas e vivenciadas pelos participantes da casa. Contudo, a prática do Jeje

Mahim, é uma evidência concreta de que, o terreiro de candomblé tem uma ligação direta com a África, com seus mitos, ditos e interditos no intuito do estabelecimento de uma cosmovisão, como explica Eduardo Oliveira: “A cosmovisão africana não surge fora do espaço e do tempo. Pelo contrário, é analisando a história da África que podemos identificar sua dinâmica civilizatória e a formação de sua cosmovisão.” (OLIVEIRA, 2006, p. 23)

Personagem de destaque nesta história, Israel José Teixeira, “Pai Israel”, acompanhou sempre de perto a condução da casa por Mãe Severina, desde os primeiros passos para a realização das obrigações com o santo, tornando-se a lalorixá da casa, até o momento de sua morte, e o respectivo processo de transição da condução da comunidade. Sobre a formação de um sacerdote para o candomblé Israel afirma que:

Um Pai e uma Mãe de Santo não surge do nada, não são feitos a partir de um simples curso ou se aprende da experiência de se vivenciar uma prática por melhor que seja, ela vem pronta e já predestinada, se assim não for nunca terá êxito e continuidade neste propósito, impondo sua vontade própria e isolada, sem nenhum respaldo. Um Pai e uma Mãe de Santo são requisitados por uma missão, por uma hierarquia espiritual de grande poder e luz, e sendo desta forma é a presença encarnada de topo da hierarquia de um Templo de Umbanda, de um Terreiro, e como tal devem ser considerados, respeitados, tratados e reverenciados. (TEIXEIRA, 2015)

O fragmento do depoimento do Babalorixá enfatiza que, a preparação de um sacerdote ou sacerdotisa no universo do candomblé requer uma prática apurada, uma vivência concreta dos preceitos da religião, e um conhecimento da missão a ser realizada. São homens e mulheres que, ao dedicar-se a religião transitam com propriedades nas diversas formas de manifestação do sagrado, nas *hierofanias*, como enfatiza Eliade: “O homem toma conhecimento do sagrado porque se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano”. (ELIADE, 2013, p. 17). Sua vivência de mais de 30 anos, como sacerdote e líder espiritual da casa o fez desenvolver uma liderança carismática, onde é perceptível o comprometimento com os preceitos da religião e com a organização das obrigações que envolvem a casa e sua comunidade, ele tornou-se um mago. Religiosos que desenvolvem esta liderança são legitimados pelo poder de seus discursos e realizações diante da comunidade, como explica Weber: “O mago tem seu poder legitimado pela tradição, o sacerdote pela instituição e por doutrinas/teologias racionalmente construídas, e o profeta por suas qualidades extraordinárias – o seu carisma pessoal”. (WEBER *Apud* MARIZ, 1983, p. 78)

A formação de um sacerdote ou sacerdotisa para o exercício religioso das práticas litúrgicas e sócio – culturais a frente de uma comunidade de candomblé,

exige uma preparação comprometida com o conhecimento acerca dos aspectos fundantes da religião. Tornar-se um babalorixá, não é sinônimo da ostentação de um título, é uma consagração a vivências específicas que lidam diretamente com o sagrado e com o profano. Desta forma explica Aguiar:

As práticas religiosas se distinguem das magias por lidarem com o sagrado. E este distinguir-se-ia do profano, não apenas por anteposição recíproca, mas também pela acessibilidade das pessoas a cada uma dessas esferas. Profanos seriam as ações, práticas, cultos, ritos, situações, objetos, coisas e símbolos acessíveis a todos os comuns de um grupo ou sociedade. Pelo contrário, os ritos, práticas, ações, cultos, objetos e símbolos seriam sagrados na medida em que apenas pessoas determinadas em situações especiais e por meio de processos ritualizados poderiam tocar, praticar ou performar, integral ou parcialmente. O sagrado – ritos, cultos, situações, símbolos, objetos, etc. – destinar-se-ia especialmente a prover de significado a existência das pessoas dotando-as de visão de mundo e de sentido de pertinência a um grupo. (AGUIAR, 2002, p. 619 - 620).

Na coleta de seu depoimento, Pai Israel, nos confidenciou que o Terreiro dos Palmares, hoje, é uma casa mãe, sendo geradora de aproximadamente trinta (30) outras casas, localizadas em diferentes municípios da zona da Mata Sul de Pernambuco, diferentes estados do Brasil e iniciados vindos de outros países. A expansão do raio de atuação da casa deu-se principalmente pela carisma de Israel a frente da comunidade, como atesta em seu depoimento:

Em mais de 30 anos não si constrói sem se ter uma constante mudança, mais sempre uma mudança de crescimento, sempre com novos filhos, hoje contanto com 202 cabeças iniciadas na casa e mais de 30 já conquistaram suas casas, seus filhos, elevando o número há mais de 3 mil de pessoas adeptas ao candomblé dentro e fora do Brasil com base e com origem em Palmares. Hoje o Terreiro dos Palmares é uma casa dos pais, não mais somente uma casa de filhos de santos, por que nela tem mais pais iniciados do que filhos, por que quase todos iniciados buscaram, fundaram sua casa, o seu axé e consequentemente buscando mais pessoas de fora, então é uma casa progressiva. (TEIXEIRA, 2015)

Uma das mais importante festas, celebrada no Terreiro dos Palmares é a celebração a Logun Edé, segundo Pai Israel, uma das mais importante festas, celebrada no Terreiro dos Palmares é a celebração a Logun Edé. A celebração a Logun Edé, costuma reunir os vários filhos de santo, congregados a Israel pela filiação da casa. Um momento de intensa vibração das energias que circulam e vitalizam a casa. Homens, mulheres, jovens e crianças participam de forma intensa das cerimônias que ocorrem durante todo o dia.

Logun Edé Logun; meio; metade. Ede; Bairro de Ede, na cidade de Ijexá. Filho de Oxossi e Oxum, Logun é o grande príncipe da terra de Ijexá. É o dono da fartura, da riqueza, da beleza, caçador habilidoso, e tem

qualidades e atributos herdados por seus pais. Possui o poder da atração, da doçura, o charme e o carisma da sua mãe Oxum. Carrega em si também a astúcia e a bravura do caçador e a paciência do pescador, por isso ligado a caça e a pesca dons recebidos de seus pais. Mais ele também tem características próprias como o poder da feitiçaria, da magia e da riqueza, sendo um grande conhecedor da medicina e das folhas. Gosta de internar-se nas Matas à procura de lagoas límpidas e profundas, sendo reconhecido como o “Príncipe das Águas Azuis”. Sempre acompanhado de Oxum e Oxossi. Para a feitura desses orixás tem que se reconhecer Oxossi. Segundo as tradições, a pessoa recolhe odé e sai feita Logun Edé (Logunedé). Segundo descritas no blog citado a cima as tradições, vive seis meses em terra firme, alimentando-se de caça e seis meses submerso em águas profundas de rios, alimentando-se de peixes. Por isso, supõe-se que ele seria da mesma forma, seis meses homem e seis meses mulher, resultado do casamento entre Oxossi e Oxum. Logun Edé rejeita roupas vermelhas e marrons e é por natureza de pávio curto, zangando-se por qualquer coisa, no entanto a mais sincera de todas as divindades. Seus filhos apresentam uma tendência a esbarrar os pés nos cantos e quinas de paredes, tropeçarem em mesas e incidentes desse tipo, pois ele demonstra capacidade de conquistar o mundo com seus pés, deixa ver também seu ponto franco. Logun Edé é caracterizado por um peixe de madeira que representa a abundância da pesca no rio onde é cultuado, habitando nas cachoeiras, rios, matas, riachos e florestas. (TEIXEIRA, 2015)

Segundo Roberto Motta, as religiões afro-brasileiras formam um conjunto bastante complexo, dentro do qual podemos distinguir uma grande variedade de organizações eclesásticas desenvolvidas (MOTTA, 2002, p. 75-76). São variações que historicamente marcaram determinado espaços e que, até o presente momento constituem-se como fundamento da formação cultural de vários locais: o candomblé da Bahia; o xangô de Pernambuco e o tambor de mina no Maranhão, estas tipologias diferente e assemelham-se em detalhes que as inserem num universo impressionante, habitado por respectivas divindades que liturgicamente dão sentido a efervescência coletiva das religiões afro-brasileiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não buscamos com este trabalho esgotar ou limitar as mais variadas formas de compreensão deste objeto. O estudo em pauta, é o início de uma sequência de reflexões que buscaremos realizar por meio do trabalho de campo, e do exercício de leituras acerca do objeto de pesquisa com o intuito de contribuir com a consolidação dos estudos no campo das ciências da religião, no tocante ao universo da pesquisa acadêmica no campo religioso brasileiro. As histórias ainda desconhecidas de comunidades religiosas que, praticam o candomblé e outras formas de religiosidades, tornam-se um fértil espaço para o desenvolvimento de contextualizações que, expliquem de forma objetiva, por meio de aportes científicos,

os muitos sentidos existentes para a vida religiosa e sociocultural destas comunidades.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Roberto. Teodiceias em Weber: o sentido das religiões nas sociedades. *IN*: BRANDÃO, Sylvana. **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora da UFPE, 2002, p. 619-620.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco - Usos e abusos da África**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1988.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 17.

GARCIA, Regina Leite. **Para quem investigamos – para quem escrevemos**: Reflexões sobre a responsabilidade social do pesquisador. São Paulo: Cortez, 2011, p. 16.

MARIZ, Cecilia Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. *IN*: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 78.

MEDEIROS, Sônia Maria Gomes de Matos; PEREIRA, José Maurício; SICSÚ, Abraham Benzaquén; SILVA, Keila Sonalles. **Mata sul de Pernambuco: crises e perspectivas**. Recife: Coleção NEAL, Fasa Editora, 2001, p. 64 - 92.

MOTTA, Roberto. Escatologia e visão de mundo nas religiões afro-brasileiras. *IN*: BRANDÃO, Sylvana. **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora da UFPE, 2002, p. 75-76.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Editora Gráfica, 2006, p. 30.

PARES, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 30.

Depoimentos Oraís:

Depoimento concedido gentilmente por Israel José Teixeira, Pai Israel no dia 26.05.2015 nas dependências do Terreiro dos Palmares.

Refletindo a religiosidade tradicional Africana: difícil exercício de especificação.

Luis Tomás Domingos¹

RESUMO

Neste trabalho pretendemos analisar e refletir sobre religiosidade tradicional Africana. Ao longo das nossas pesquisas sobre religiões da matriz Africana, constatamos que nenhum termo pode explicar ao ponto de esgotar o conteúdo e a forma de sentimento e pensamento religioso africano. Conforme (GRIAULE, 1948) ela aparece como: um sistema de relações entre o mundo visível e o mundo invisível regido pelo Criador e as potências que, sob nomes diversos e tudo tendo manifestações deste Deus único. Estas são, em tudo, manifestações deste Deus único, especializadas em diversas funções. Por outro lado, a civilização Africana procede antes de tudo o Verbo, que ele seja a palavra, ritmo ou símbolo. Genealogias, histórico-legendárias, mitos, contos, fabulas, provérbios, enigmas ou símbolos, etc. constituem literatura oral onde se fundamenta a riqueza da religiosidade do Africano. A linguagem, todavia, não é somente instrumento de comunicação; ela é expressão, por excelência, de ser – força, eclosão de potências vitais e princípio de sua coesão. No plano metafísico, o verbo é criador pela palavra de Deus e criação continuada pelo sopro humano. É realmente difícil especificar o comportamento religioso do Africano. A sua religiosidade toca pela sua característica de globalidade, o sagrado aparece raramente no seu estado puro. E pode-se questionar a legitimidade da dicotomia dos conceitos religiosos ocidentais: profano/sagrado, religião/magia; etc. Esta intrusão do profano no sagrado conforme (VAN CAENEGHEM, 1956,) não está apenas presente ao nível do comportamento do Africano. Ela está evidente sob plano de formulação dos próprios conceitos. Por exemplo, para os povos Bantos, em geral, os atos do culto, geralmente, estão ligados como parte integrantes das outras atividades e ocupações da vida cotidiana.

Palavras Chave: Religiosidade tradicional Africana, civilização africana, profano/sagrado, pensamento Africano.

INTRODUÇÃO

A palavra na tradição Africana não tem o sentido abstrato. Ela está integrada, e possui o poder, a força. Na cultura do Dogon, a palavra se faz analogia com as vestimentas sociais. Como confirma o sábio Africano Ogotemmêli comparando a palavra:

“ A canga é serrada, para que a gente não veja o sexo da mulher. Mas ela dá toda vontade de ver o que está em baixo. É causa da palavra que Mommo [O Criador] meteu no tecido. Esta palavra é o segredo de cada mulher e é ela que atrai o homem. É preciso que cada mulher tenha as partes secretas para que seja desejada. Uma mulher que passeasse nua no mercado, nenhuma pessoa correria atrás dela. Mesmo se ela tivesse uma grande beleza. Se ela não tem nada na cintura, o coração de homem não lhe desejaria. A mulher ornamentada, os homens a deseja mesmo se ela não é bela. Uma mulher muito bonita

¹ Doutor pela /UNILAB luis.tomas@unilab.edu.br.

sem ornamentos, os homens se mostram interesse dela. (...).Ser nu é estar sem palavra.”
(GRIAULE, 1948, p. 93)

Na realidade é difícil especificar o comportamento religioso do Africano. A sua religiosidade toca pela sua característica de globalidade, o sagrado aparece raramente no seu estado puro E pode se questionar a legitimidade da dicotomia dos conceitos religiosos ocidentais: profano/sagrado, religião/magia; etc. Esta intrusão do profano no sagrado não está apenas presente ao nível do comportamento do Africano. Ela está evidente sob plano de formulação dos próprios conceitos. Por exemplo, para os povos Bantos, em geral, os atos do culto não fazem em função de eles mesmos, mas estão ligados como parte integrantes das outras atividades e ocupações da vida cotidiana. (VAN CAENEGHEM, 1956:79)

No pensamento religioso Africano tradicional, o deslizamento entre Profano e sagrado está também presente na dimensão da oralidade: por exemplo: certos cânticos que parecem ser composta pelo simples prazer de descrição se revelam ser de encantações tendo por objetivo de assegurar aos cantores a possessão e, enquanto os outros que parecem de natureza bem místicas, pretendem na realidade dar o pano de fundo do sobrenatural da vida corrente. (BOWRA, 1966:55)

A mimica desempenha um papel considerável, e as palavras não servem, apenas, tentar de exprimir uma experiência pessoal ou mesmo coletiva, mas a transformar os atores na ordem de existência fazendo cumprimento dos atos correspondentes a estes. Por outras palavras, o elemento dramático, implícito em toda dança e toda mimica na África tradicional adquire uma importância fundamental ainda, na poesia mais rica, dramática, onde, por razões religiosas, a mimica é profundamente assim como as palavras que as exprimem. (Cf. BOWRA, 1966:57.) Em geral

“ Nas crenças e os sistemas de pensamento da África tradicional, nenhum lugar real se faz a que nós chamamos o profano.... cada coisa, mesmo a mais simples, tem o seu lugar, e desempenha um papel e não espaço de existência do acaso. Nada o que se vê, faz, diz ou pensa é indiferente; nada o que Deus em criado pode ser negligenciado. ”(DIETERLEN, 1965: 18.)

A E deste modo que as rezas acompanham, de maneira natural, os cânticos, danças, oferendas, refeições, assobios(Kosis), secração (o poder fecundante da saliva dos Ndonga e os Dchagga).

1 A RELIGIOSIDADE AFRICANA

Antropólogos modernos foram obrigados a repensar o que é a religião. Hoje há evidências que em Africa, de uma forma geral, todos os sistemas de pensamento e

de crenças com a apelação da “religião” – o emprego deste termo é inexato por falta de melhor palavra. Porque a “religião” em África é apreensão da realidade global da vida. E é uma possibilidade de explicar todo o real e todos os processos que lhe da força e poder. A religião em África é concebida como uma ciência de domínio social. E está ligada à noção de família. Por exemplo, os cultos dos antepassados e a religiosidade dos Orixás está ligada a família alargada, que tem a sua origem o mesmo antepassado que faz parte no mundo dos vivos e dos espíritos. Orixá, conforme o Rev. D. Onadele Epega, significa, de acordo com Epega, “o que enterrou um pote na terra”, porque é o costume dos imalê enterrar a quarta parte de um pote na terra para seus seguidores. Este pote é chamado odu *orisa*, e contém a imagem e os materiais para o seu culto. Herskovits no seu livro sobre o Daomé, dá uma definição da natureza do vodum (seres derivados dos orixás iorubás) com seguinte descrição:

Os nativos traduzem vodum fiel a palavra Deus, entretanto, num santuário apontarão para um determinado lugar em que um grande vaso está enterrado e dirão que o vodum está ali. Bem distante do conceito de vodum que o encera como uma divindade, permanece o fato que um vodum é também considerado pelos daomeanos como alguma coisa localizada - e que um espírito, enquanto filosoficamente concebido como existente em toda a parte no espaço, deve possuir também lugares precisos em que possa ser chamado, onde possa ser comandado pelas formulas próprias para ajudar seus crentes, e de onde possam partir para conseguir as coisas desejadas. (HERSKOVITS, 17, 170)

Em todo caso, para gente simple, leigo da religiosidade Africana é comum esta descrição: “o vodum mesmo está no chão. A gente não sabe o que ele é. É uma força. Não é segredo. O vodum tem um jarro junto dele que está na casa de culto. É a força, o poder que anda no templo”. O poder de orixá pode ser dominado e a ação da divindade pode ser influenciada, dando assim à relação homem-divindade um elemento de caráter “mágico/religioso”.

Cada orixá na África estava, originariamente, relacionado a um lugar, região, país etc. Era espécie de cultos locais, regionais ou mesmo dos reinos Africanos. Os vodus, inquices ou orixás viajaram para diversas regiões da África, levados conformes as circunstâncias variadas, migrações, guerras, epidemias, etc. E segundo, a composição de numero das pessoas e as determinadas circunstancias essas entidades divinas formavam engendrava o conjunto de família, etnias, etc. e certos olorixás, sacerdotes do Orixás, eram responsáveis pelo o culto para o grupo. Para algumas famílias restritas, o orixá assumia uma feição mais pessoal. E no caso dos africanos escravizados no Brasil, inicialmente, o orixá tinha um caráter individual, ligado à sorte do escravo, separado da sua família africana. Deste forma, segundo Pierre Verger:

“O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceu vínculos que garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização.” (VERGER, 2002, 18)

Pois, hoje é evidente que a religião era ou é ainda mais complexa e profunda do que um simples “reconforto social”; ela não se contenta em desempenhar o papel de utilidade nas estruturas tradicionais fundadas sobre as regras ancestrais, condicionadas pelos imperativos da vida quotidiana e reforçadas pela ordem moral correspondente. A “religião” é uma apreensão da realidade global da vida: é a possibilidade de explicar toda a realidade que faz sua força e seu poder. A “religião” une a sociedade, sustenta valores, mantém a moral, impõe ordem ao comportamento público, mistifica o poder, racionaliza as desigualdades, justifica injustiças e assim por diante...

Pode-se hesitar em empregar a palavra “ciência” no contexto das sociedades ditas tradicionais. Elas eram consideradas “pré-científicas” “pré-lógicas” no sentido de que, majoritariamente, *“elas não eram conscientes de uma alternativa possível no seu [corpus] de doutrinas”* (HORTON, 1967). Porém, encontrava-se nessas sociedades ditas primitivas uma consciência desenvolvida que era previsível graças à observação: o que Levi-Strauss chamou “ciência do concreto”. É nesta lógica de idéias que na filosofia africana, não existe fato social sem uma causa dissimulada sob a razão imediata.

Nesta “ciência concreta”, esta explicação contínua das causas e das motivações se obstina, na sua fé, à lógica interna de todas as coisas e de cada comportamento: nenhuma pessoa é vítima do acaso. Em todas as situações, ações e razões têm sentido, sob a condição de seguirem o ponto de vista de alguém competente e de escolherem a linha de ação correta diante das alternativas oferecidas. Na verdade o pensamento africano é realmente empírico face aos fenômenos naturais. A intenção principal de grande parte do “gnose” africano parece ser o de estruturar as ligações profundas entre os fenômenos no espaço e tempo, o que o pensamento cristão estima ser além do seu domínio. Assim a aspiração autêntica que se esconde em grande parte do pensamento religioso africano é evidente: trata-se de uma tentativa de explicar e influenciar os mecanismos do mundo quotidiano descobrindo os princípios constantes que são subjacentes ao caos, desordem aparente e ao fluxo de experiência sensorial. Na tradição africana, a dicotomia não existe: a apreensão é total.

O pensamento não se interessa apenas no que era, mas também no que

seria por aquelas razões. Ele é imperativo e ao mesmo tempo explicativo.

Assim dizia Radcliffe-Brown:

“A função social da religião é independente de sua verdade ou do seu erro e as religiões que achamos falsas ou mesmo absurdas e repugnantes como aquelas das tribos selvagens, podem desempenhar um papel importante e eficaz no mecanismo social: sem essas religiões [ditas] “falsas” a evolução social e o desenvolvimento da civilização moderna seria impossível”. (RADCLIFFE-BROWN, 1968, p. 231)

Segundo os africanos Bantos, é o *munthu* (ser humano) que deve nos dizer o que significa para ele o termo religião. Para os Bantos a religião é uma relação profunda de união entre os homens e os espíritos. Ela é parte integrante de uma cultura vivida como um todo ligados pelos elementos indissociáveis e cujas normas regem todas as expressões de vida coletiva e individual.

“ Para compreendermos o lugar que ocupa a religião tradicional para os Bantos e o papel que ela desempenha na cultura Banta e negro-africana em geral, deveríamos acompanhar o homem africano desde seu nascimento até sua morte e constatar assim que a sua vida individual e coletiva se banha numa atmosfera religiosa.” (LALANDE, 1962)

Encontramos esta filosofia nas meditações e na manipulação das coisas e dos homens pelos iniciados africanos, nos ritos da fecundidade, nas danças onde a vontade e a beleza se rivalizam, nos ritos de nascimento, de passagem à vida adulta, de casamento, como nos ritos funerários. Para os Bantos a religião não é uma evasão, nem é o meio de consolação, nem é sequer um degrau ou escala em direção ao divino. A religião, antes de tudo é *uma maneira de ver, estar e de ser no mundo*. Ou seja a aplicação na rotina quotidiana dos princípios filosóficos admitidos por toda sociedade negro-africana. O homem é o único ser vivo que pode construir o caminho para a fonte energética, situada no Além, que lhe permite dar a essência e segurança e de perpetuar a sua existência material. Neste sentido, a relação entre o setor físico e o espiritual é estreita. Um não se concebe sem outro. Os homens praticando o culto aos seus ancestrais reforçam a sua potência mística. Pois os ancestrais satisfazem e garantem o bem estar dos vivos. O elemento apropriado e comum às religiões africanas é, então, o culto dos antepassados.

2 VISÃO DO MUNDO

Segundo a visão africana, o universo tem o significado profundamente religioso,

e a vida do homem é uma experiência religiosa deste Universo. A experiência do homem em harmonia com a natureza. E nesta perspectiva o objetivo é de manter é manter o equilíbrio ou harmonia com diversos elementos que compõem o universo. O desequilíbrio provoca a confusão no ser humano, como por exemplo: várias manifestações de doenças, desunião social, etc. De acordo com esta orientação, a religiosidade africana implica o uso das forças da natureza para restaurar a harmonia rompida entre o homem e o universo. Como dizia Mr Milingo:

“ Eu pensava que as nossas orações eram mais eficazes em relação aquelas das religiões tradicionais africanas; na verdade, eu acredito sempre, mesmo si os missionários não fazem nenhum esforço para compreender os problemas religiosos que as nossas populações africanas são confrontados e eles preferem ignorar este meio de encarnar Le Cristo na alma de um Africano. ” (MILINGO, 1981 b, p. 4, Apud HAAR, 1996, p. 43)

Segundo as suas experiências pastorais do Mr. Milingo, mostram que o Cristianismo deve enraizar na cultura Africana se quer implantar solidamente sobre o continente Africano.

O universo não é um ente estático, inanimado ou morto, pelo contrario, ele dinâmico, vivo, enfim, o universo poderoso.

O Universo é atemporal e não-espacial, espaço e tempo se confundem numa apreciação comum. O Cosmos é a propriedade do Criador de todas as coisas, aquele onde tudo encontra a sua origem, no céu e na terra.

Confrontado ao enigma do seu destino e ao mistério do universo que o rodeia, o homem africano se organiza e se adapta a uma ordem objetiva de representação e de significação cosmológicas, que o asseguram psicologicamente, e o integram com equilíbrio no *corpus* social. É portanto a serviço do ser humano, *munthu*, que se engaja na historia, que as sociedades africanas elaboram um sentido religioso do mundo. Assim a vida do Universo se organiza numa hierarquia na qual o *munthu* ocupa o centro. Este valor que é a vida humana, na sociedade Banto, serve de critério para o julgamento em relação a todos os outros valores. Constata-se que quase todas as preces e invocações à Deus se concebem e pedem para restaurar a ordem harmoniosa, o equilíbrio da vida humana, *maat*. Como diz o provérbio Sena-Banto “Deus ‘ordenou’ o mundo, Ele criou as coisas de uma maneira ordenada, um mundo harmonioso na qual cada um pode desempenhar a sua função”. Natureza e espírito são inseparáveis. Tudo é integral e integrado numa totalidade global: o homem vivo é ligado ao mundo dos antepassados que o unem às forças e matérias do Cosmos.

Assim vários mitos cosmogonicos existem para explicar o início da organização universal, para descrever a atividade criadora com metáforas como

a do construtor de celeiro, de obras de cerâmicas, etc. Atos de criações humanas simbolizam o ato de organização do Criador. Ou seja, o pensamento cosmológico africano é essencialmente antropocêntrico. Vários relatos afirmam que desde a origem o homem foi “confeccionado” a partir dos elementos naturais; “o semelhante produz o semelhante”. Nesta dinâmica, o pensamento africano se preocupa em estabelecer relações de equilíbrio, de solidariedade, de harmonia e participação com o Universo. “Os mitos são uma maneira de resolver o problema da transmissão e do ensinamento popular desta filosofia, uma forma tornar inteligível na praça pública conclusões elaboradas dentro da torre de marfim” (ADESANYA, 1958:41)

A mitologia compõe-se de estratos superpostos que tem uma idade, uma cronologia. Mesmo se é por toda parte conservadora, a religião não é coisa morta, evolui com o meio social, com as transformações de lugares ou de dinastias, forma novas rituais para responder a novas necessidades da população ou a interesses diversos das famílias dominantes. A relação do mito com a filosofia é um fato muito mais subtil e não pertence apenas na lógica da exposição do velho cedo Ogotomméli, da cosmogonia dos Dagon.

Nas tradições Africanas Observam-se escaladas de mitos uns sobre outros seguindo uma lógica rigorosamente e um conjunto resulta um sistema do mundo, claro e coerente, que refletem a sua vez os ritos, a ordem social, e até a construção de habitação e os utensílios domésticos. Através dos mitos se desvendam princípios filosóficos que sustentam o conjunto, nas quais concordam com as revelações das análises do Placide Tempels, Maya Deren, de Germaine Dieterlen et d’Alexis Kagame..

“Os mitos são representações coletivas, sem dúvida, e possuem toda a força constrangedora das tradições; mas constituem também mecanismos de operação lógica para apreender o real. Exatamente como os ritos, que além disso estão ligados aos limites, constituem métodos de manipulação da mesma realidade.” (BASTIDE, 2001, 265)

Todas essas transformações, todas essas reviravoltas de regime, ou essas revoluções de palácio, como a água das inundações deixam, ao se retirar, camadas de mitos novos, mas claro, conservando o respeito pela tradição arcaica. É, pois, ao verdadeiro trabalho de pesquisador explorando os estratos sociais, mais e mais profundos para encontrar as grandes linhas da metafísica africana.

De uma maneira geral, a relação antropocêntrica tem um impacto real sobre a existência concreta do negro-africano, sua organização da sociedade, na medida em que a estrutura de universo reproduz aquela da sociedade: na sua forma de conceber o significado profundo das coisas, na sua filosofia da vida e no destino de homem.

O universo visível é concebido e sentido como o sinal ou a concretização do universo invisível e vivo, constituído de forças dinâmicas, equilibradas, harmoniosas,

em movimento perpétuo. É importante insistir na idéia de que na África o lado visível e aparente das coisas, corresponde sempre a um aspecto invisível e escondido que é como a fonte ou o principio. Assim como do dia sai a noite, toda coisa contém o aspecto noturno e o aspecto diurno; uma face aparente e uma face escondida. A cada ciência aparente corresponde quase sempre uma ciência mais profunda, especulativa e, pode-se dizer, “esotérica”, baseada na concepção fundamental da unidade da vida e de inter-relação no seio dessa unidade, em todos os diferentes níveis da existência. Nesta unidade cósmica, onde tudo está inteiramente ligado, o comportamento do homem face a ele mesmo, diante do mundo que o rodeia é objeto de uma organização ritual específica, podendo variar conforme cada povo e região da África. O conhecimento, para o negro-africano, é integral, global e vivo. O conhecimento não distingue a raça nem porta paterna (o clã). O conhecimento enobrece o homem diz o proverbio Africano.

É nesta perspectiva que as pessoas idosas na África são consideradas depositárias do conhecimento e comparadas a uma vasta biblioteca com múltiplas prateleiras ligadas entre elas por invisíveis conexões que constituem precisamente esta “ciência do invisível”, autenticada por canais de transmissão iniciáticas de tradição negro-africana. No processo de transmissão de conhecimentos e saberes, a oralidade desempenha uma função primordial. Este respeito pela transmissão determina, em geral, a pessoa educada na tradição Africana a tendência de relatar uma historia reproduzindo a mesma forma que ouviu ajudado pela memoria oral. E se alguém o contradiz, ele simplesmente responde: “O fulano me ensinou assim !”, Sem esquecer, sempre citando a fonte.

Neste contexto, a uma ligação profunda entre o homem e a palavra. E é próprio valor do homem que faz testemunho. O valor na fidelidade no processo de transmissão das verdades de memorias individuais e coletivas. Esta ligação do homem e a palavra é fundamental. Como dizia, Hampathe Ba: “onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra o testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e respeito pela palavra.” (HAMPATÉ BA, ...182.)

Esta é a função social que era destinada à filosofia, dentro do quadro das sociedades iniciáticas: aquela de ser portador e conservador do sentido humano global de práticas que se apresentam na vida todos os dias sob as suas formas diferenciadas.

Ao querer estabelecer uma concordância mais precisa com as categorias próprias ocidentais européias, arrisca-se a deixar de fora o que é precisamente o essencial em relação ao pensamento africano. Como dizia Cheik Anta DIOP (1967, p. 214): “...para penetrar profundamente a complexidade da realidade africana, um

contacto (sic) direto com o meio, é necessário um conhecimento das línguas africanas”.

A harmonia das concepções próprias ao pensamento de África não é uma simples coerência da fé com o efeito, da razão com a tradição, ou do pensamento essencial com a realidade contingente. É uma coerência, uma compatibilidade global de todas as disciplinas do conhecimento. O conhecimento global e universal exige uma interação de pontos comuns, dos benefícios mútuos, exige o desenvolvimento de comunicação e trocas com os pensamentos de outras culturas. E é importante compreender a natureza das instituições Africana e descrever sistemas de símbolos e crenças que, podem ser modificados nos detalhes, mas no fundo tem o mesmo conteúdo durante longo tempo. Assim é possível compreender porquê as coisas desenvolveram desta maneira, e não de outra forma. Enfim, “ não é o nascimento do pensamento lógico que constitui a revolução contemporânea e, sim, a morte da metafísica, ou pelo menos sua redução de papel de simples serva dos interesses humanos”.BASTIDE, 2001, 266).

3 COSMOGONIA, A VISÃO DO MUNDO AFRICANO.

A filosofia do negro-Africano é orientada, de uma maneira geral, para o *Gnosis*, o saber, que pode, às vezes, ser confundido com o conhecimento adequado, mas na realidade é uma sabedoria. Na tradição Africana, conhecer a realidade é, predominantemente, através de interação de afeto e no imaginário simbólico. A interação de afeto e o imaginário simbólico , em contraste com a intuição, requiere e a racionalidade das evidencias. O sentimento profundo, sensibilidade, emoções, e valores são necessários e constituem partes integrantes para conhecer. O processo de conhecimento exige a **participação**. Este pensamento que forma um conjunto ordenado onde a idéia da lei é menos presente. Mas se prioriza a importância do conceito de harmonia, equilíbrio, justiça, *Maat*. Esse equilíbrio-instável que é sempre perturbado e continuamente reordenado.

E neste processo tarefa nobre do *munthu*, o homem, ser humano é de exercer o seu esforço permanente para manter o seu equilíbrio necessário. E é um exercício de “*multiplicidade em reciclagem*” (HAMPATHE BA, 1972, p.181) ou de “*pluralismo coerente*” (LOUIS-V. THOMAS,1969).

Enquanto para o Europeu, o conhecimento é um processo, separando primeiramente entre o observador(o sujeito) com aquilo que vai ser conhecido (objeto) e depois categorizando e medindo de modo imparcial, desinteressado, “aparentemente”, distanciado do objeto de conhecimento.

Para o Africano tradicional não se integra completamente neste método de

conhecer Europeu. A vida humana, na visão Africana, em toda suas manifestações reais ou imaginárias é uma mecânica que une o Universo todo inteiro. O homem nesta procura permanente de aperfeiçoamento constante do auto-domínio, conquista para si mesmo o tal Espírito Absoluto. “*No mundo gerenciado deste modo, se propõe, através de ritos, dominar e libertar as forças de natureza; em seguida de servi-las para aumentar a potência do homem e dispor, nas suas próprias mãos, dos desígnios dos eventos no mundo*” (MAXIMILIEN, 1958, p. 23).

A visão do mundo Africano é, por essência, profundamente religiosa. O universo visível é concebido o símbolo, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças, em perpetuo movimento.

Esta visão do mundo onde tudo está interligado no Universo, configura um todo integrado relacionado não só aspectos sociais como também a organização do espaço e tempo. Onde o passado e futuro se convergem no presente: *aqui e agora*. E o tempo verbal da narrativa é sempre o presente.

“Uma das particularidades da memória Africana é reconstruir o acontecimento ou a narrativa registrada em sua totalidade, tal como um filme que se desenrola do princípio ao fim, e faz-lo no presente. Não se trata de recordar, mas de trazer ao presente um evento passado do qual todos participam, o narrador e a sua audiência” (HAMPATE BA, p. 215)

Para o africano, a vida social na sua plenitude tem por meta uma constante busca de equilíbrio junto a um sistema de forças que se expressa *in memoriam*. Este sistema está articulado com base numa hierarquia de estrutura cujo núcleo fundador repousa em critérios de ancestralidade mítica. O tal sistema também é suscetível de desorganização, questão potencialmente colocada pelas disputas no interior da sociedade tradicional pela atuação de indivíduos, egoístas, individualistas e desonestas, ou seja pessoas que podem promover inúmeras perturbações no seio da comunidade e sociedade inteira.

“A realidade humana [dizia Malonwiski] não é um esquema lógico coerente, mas antes uma mistura em ebulição de princípios em conflitos...O verdadeiro problema não é estudar como a vida humana submete às regras: na verdade ela não se submete. O verdadeiro problema é como as regras, [as leis] se tornam adaptáveis à vida”. (MALINOWSKI, 1974, pp.151-153).

Na tradição africana não existe a dicotomia entre a vida e a “morte” a apreensão é total. Enfim a vida humana não teria sentido se não existisse a morte, a viagem para o mundo dos antepassados. Por isso em África se celebra a festa ritual durante o processo da cerimônia da morte, a festa da viagem. Nesta conjectura, o dinamismo do ser humano se revela, a noção de participação se concretiza, a potencia da imagem

e a força da palavra possuem a sua importância. Nas sociedades onde a escrita é menos desenvolvida, geralmente, a função da memória oral tem uma importância preponderante.

A linguagem é uma manifestação de força, de potencia originaria. A palavra é substancial; ela subsiste nela mesma e ela tem uma operação transitiva; ela é instrumento, uma arma; enfim ela volta à ela mesma; ela é expressão, ato que é à ela mesma sua finalidade. A palavra através da fala possui a força que cria uma ligação de vaivém que gera movimento e ritmo ou seja dá origem a ação e vida. A fala humana põe em movimento as forças latentes que são ativadas e suscitadas por ela. Assim, o homem levanta e senta; vai e volta ao ouvir o seu nome. A fala pode criar a paz, assim como pode destruí-la. “a Palavra, não [é] só um poder criador, mas também [tem] a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala por excelência, é um o grande agente ativo da magia africana.” (HAMPATE BA, p. 186). A fala humana anima, coloca em movimento e suscita que estão estáticas nas coisas.

A palavra, portanto, não é somente falada do originário, mas ela manifesta no seu próprio movimento; ela é uma determinação, ou uma manifestação no limite, o limite que se mostra como tal, e que se supera. . A palavra é uma aparência que aboli no seu significado; ela manifesta a força que morre na superfície. Na palavra o interior se expõe no interior, e o exterior é levado para o interior. Pronunciando o nome revela que a palavra é uma emissão de força que está nos seres na sua intimidade constituinte e eficiente, enfim, da potencia originaria que está nele. O nome é a força que se individualiza, que se define, no sentido de circunscrito. Em virtude deste caráter dinâmica, a força do nome é separável do que é circunscrito, daquele que o leva, para ser manipulada contra ele. Para o Africano, a invocação do nome de família é de grande poder. Alias, é pela invocação e repetição do nome de linhagem que se saúda se louva um Afriano. Conhecer o nome ou os nomes dos seres é se situar na sua raiz, lá onde pode exercer um império soberano sobre eles; onde se toma aquilo o que é mais íntimo à eles mesmos: sua origem, sua energia vital, energia original. O verbo é uma força transitiva. Ele mostra como as coisas agem uns sobre outros, passam uns nos outros. Enfim, o verbo manifesta como seres se determinam, se limitam e se ligam para desvendar a força originaria de todas coisas, de tudo. O verbo é um ser que agem, ativo como energia que se emprega. Falar, é testemunhar, indicando, refletindo, mas também se fazendo. Falar é ser palavra. Dizer as coisas, é se tornar em forma de palavra. Pois as coisas são também palavras: elas retornam à um outro do que elas mesmas na qual elas são imagens ou as índices. Elas escondem e desvendam sempre outra coisa.

Esta realidade corresponde a observação do Roger Bastide:

“A civilização africana nos parece, em suma, como uma cultura da sensibilidade “natural” estudada por Bachelard. O indivíduo não repete os gestos dos deuses apenas no transe, na dança extática, mas também em sua vida cotidiana, em seu comportamento de todos os dias. Existe, é certo, ação e reação incessantes do natural sobre o cultural, do cultural sobre o natural.” (BASTIDE, :2001, p. 238)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim a função do simbolismo é determinante para conhecer a cultura Africana. O desenvolvimento lógico do pensamento Negro-Africano difere da lógica cartesiana. A cultura africana ligada a comportamento cotidiano do homem e da comunidade, ela não é algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela caracteriza uma forma particular da visão do mundo Africano, uma presença específica no mundo, o mundo concebido como um Todo, onde todas as coisas estão interligadas.

REFERÊNCIAS

- GRIAULE, Marcel. *Masques dogons*. Paris, Institut d’Ethnologie, 1948. [1938]
- DIETERLEN, Germaine. *Les Ames des Dagens*. Paris : Institut d’Ethnologie, 1941.
- HERSKOVITS, M. J. *L’Héritage du Noir, Présence Africaine*, Paris, 1962.
- HORTON, R. *La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale*. In HOCHSMITH, J. e SPRING, A (ed). *Woman in Ritual and Symbolical Roles*. New York: Plenum Press, pp. 245-67. 1967
- RADCLIFFE- BROWN, R. *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Éditions de Minuit, 1968.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : PUF, 1968: verbete : Religions.
- MILINGO, E. Mgr. *Open Letter to my brothers Bishops [sic], members of Zambian Episcopal Conference and to all who preach the Gospel in Archdiocese of Lusaka*, 23p.1981.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RELIGIOSIDADES DE MATRIZ AFRICANA DE TRADIÇÃO BANTO: caminhos possíveis para promoção de responsabilidade existencial

Guaraci Maximiano dos Santos¹

RESUMO

Historicamente, as religiosidades de matriz africana no Brasil se deram com a chegada dos negros no território nacional, contribuindo para a pluralidade de manifestações de mesma tradição no campo religioso brasileiro. Pensando-se, mais especificamente, nas manifestações religiosas de matriz africana tradição banto - Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola-, pesquisamos sobre o comprometimento religioso, como fenômeno, e o efeito deste na vida cotidiana de seus seguidores. A fim de compreender, em que medida essas manifestações promovem responsabilidade existencial aos seus, considerando-se as relações com o outro/Outro e com a comunidade. Nessa perspectiva foram analisados, por intermédio de pesquisa empírica, relatos de vivências e experiências de seguidores do Centro Espírita São Sebastião (CESS), localizado na cidade de Belo Horizonte/MG. Este estudo deu-se por meio do método fenomenológico e da hermenêutica, em interface com a teoria existencial, no campo das Ciências da Religião. Concluindo-se que há promoção de vida responsável nessas manifestações religiosas.

Palavras-chave: Religiosidades de Matriz Africana Banto. Viktor E. Frankl. Responsabilidade Existencial. Vivência e Experiência Religiosa.

INTRODUÇÃO

Este trabalho partiu do ponto de vista da crise de responsabilidade presente em nosso tempo. Crise que afeta a sociedade, a religiosidade e o ser humano em sua individualidade, subjetividade e coletividade. A crise se instala no momento em que ocorre a transferência da responsabilidade ou a irresponsabilidade, quando o ser humano se abstém de seu compromisso para consigo e para com o outro/Outro (transcendente). O que leva ao adoecimento psicológico de uns e potencializa a crise social de outros, agravando a condição espiritual das pessoas, grupos e comunidades. Cabe, então, perguntar se existe saídas para essa crise e como encontrá-las ou onde estão as experiências concretas do modo de vida responsável que podem pautar a vida em sociedade? Acreditamos encontrar na tradição banto elementos que

¹ Mestre em Ciências da Religião PUC-Minas. E-mail: maxiii.santos@ig.com.br

respondam a essa questão.

Considerando que as religiões, de modo geral, promovem e legitimam um compromisso autêntico do indivíduo com sua existência, pergunta-se: como as manifestações religiosas de matriz africana tradição banto - Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola-, com seus ensinamentos e rituais, orientam a vida dos seus seguidores no sentido da promoção de uma vida existencialmente responsável?

Para a construção deste estudo, recorre-se ao método fenomenológico proposto por Husserl (2008), o qual propõe que a volta ao mundo da vida, ao mundo da experiência, deve ser o ponto de partida de todas as ciências. Nessa perspectiva, a pesquisa qualitativa substitui as correlações estatísticas pelas descrições individuais com suas conexões e interpretações oriundas das vivências e experiências dos colaboradores. Os quais compõem um extrato de quinze seguidores, sendo cinco de cada manifestação religiosa: Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola, entrevistados individualmente e participantes do Centro Espírita São Sebastião, situado na cidade de Belo Horizonte (MG). Isso, com aporte teórico de Raul R. A. Altuna, Viktor E. Frankl, Hans Jonas e outros não menos importantes afins ao tema, na perspectiva contribuir para o escopo da pesquisa.

1 CENTRO ESPÍRITA SÃO SEBASTIÃO: LUGAR DE CONFLUÊNCIA DA RELIGIOSA DE TRADIÇÃO BANTO

O Centro Espírita São Sebastião (CESS) tem sua prática ritualística caracterizada a partir de sua fundadora, por cultuar manifestações religiosas de matriz africana tradição banto: Umbanda, Reinado e Candomblé Angola.

Fato corroborado por Moraes (2010, p. 95): “[...] Cecília Félix dos Santos, a Tabaladê De Ogum, [...], teve um terreiro de umbanda antes de ser iniciada no candomblé, sendo que ainda mantinha uma guarda de congado [...]”, isso em um único espaço, o CESS.

Forma de organização religiosa que se justifica como sendo um arranjo urbano necessário, pois a abertura à prática “[...] nas várias linhas apresenta-se, aliás, como uma forma de garantir a sobrevivência do terreiro através de um leque maior de opções de culto e de atendimento oferecido aos seus frequentadores.” (SILVA, 1995, p. 101). O que contribuiu para a prática, o conhecimento e a propagação dessas manifestações religiosas.

As manifestações religiosas de tradição banto - Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola - apresentam especificidades e similitudes para as quais é preciso atentar.

Na Umbanda o que mais se destaca são o sincretismo e a crença da influência

dos antepassados na vida prática seguidores, sendo esta última, herança tradicional banto. Pois, segundo Ramos (2001):

Os negros bantos têm realmente verdadeiro culto dos antepassados e dos espíritos. Creem na transmigração das almas [...], há mesmo um verdadeiro culto organizado a quem chamam *orederé*. Foi essa razão porque o fetichismo de procedência banto, se fundiu tão intimamente com as práticas do espiritismo no Brasil. (RAMOS, 2001, p. 93).

Nesse sentido, ser umbandista é estar identificado com uma prática religiosa genuinamente brasileira e híbrida, característica que potencializa a identificação e a apropriação dessa manifestação, por parte de seus seguidores.

O Reinado, por sua vez, traz uma conotação de filiação ancestral, precipitada pelo desamparo existencial vivido por seus seguidores, desde os primórdios do Brasil colônia. Ele é a expressão de “[...] todo um saber filosófico banto, para quem a força vital se recria no movimento que mantém ligados o presente e o passado, o descendente e seus antepassados, num gesto sagrado que funda a existência da comunidade.” (MARTINS, 1997, p. 36).

Já o Candomblé de Angola apresenta-se uma forma dual de interação cotidiana, em que o seguidor está entre a vida religiosa e mística e o sincretismo, entre o mundo visível e invisível. Uma característica de sua “[...] força de conviver com a diversidade e integrar as diferenças sem perder o horizonte da matriz simbólica originária” (SODRÉ, 1988, p. 130).

Manifestações religiosas que são orientadas pela ancestralidade, herança banto e elemento relevante para a construção do sentido existencial de seus seguidores. Pois, estes partilham da concepção de que: “nós, quando ingressamos na religião, já sabemos que é para o cumprimento de uma missão deixada por um ancestral [...]” (SILVA, 1998, p. 47).

Conclui-se que a “religião” em si tem lugar notório e valioso no sistema de organização social e cultural na tradição banto. A qual em sua uma forma transmigrada de África até o Brasil, neste caso, na cidade de Belo Horizonte (MG), permite e propicia a seus seguidores um jeito cotidiano de ser pautado na religiosidade. Fato que nos convoca a pensar as vivências e as experiências religiosas de seus adeptos.

2 VIVÊNCIAS E EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS

Vivências e experiências religiosas são categorias distintas, visto que se constituem de formas diferentes e sendo assim nos cabe refletir sobre elas, na intenção de contribuir como o escopo desta pesquisa.

Compreender as vivências é concebê-las como interação cotidiana do ser

humano em suas relações interpessoais, em que o primeiro contato tem cunho emocional, sentimentos elaborados em níveis psicológicos. Elas são orientadas pelas percepções e concepções mais externas dos seres humanos em relação ao mundo.

Há distinção entre vivência e experiência. A vivência nos remete à imediatidade, à dimensão psicológica do homem, ao fato de se experimentar algo, de viver algo ligado ao concreto da vida.

Já a experiência pressupõe um conhecimento intelectual e está diretamente ligada à maneira como o ser humano percebe e interpreta o mundo, “um processo permeado e elaborado pelo dispositivo cognitivo, uma elaboração a partir do afeto, daquilo que no ser humano foi afetado durante a vivência culminando, assim, no estado de experiência propriamente dito” (GIOVANETTI, 1999, p. 93).

Portanto, entende-se que as experiências pautam-se em uma elaboração psíquica e posterior as vivências, pois demandam o afetar-se por parte do ser humano, de forma que propicie construções singulares, subjetivas e reais, tecendo, assim, experiências únicas.

Algo que pode ser percebido nas narrativas dos seguidores das manifestações religiosas de tradição banto: Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola, como narrado:

“[...] pra dizer a verdade, depois que eu comecei realmente a participar mais, a minha vida se transformou. Eu sinto alegria, naquela hora. Naquele dia. E conto pra chegar novamente, o ano seguinte pra ter aquela sintonia [...]. Porque eu sinto uma sintonia muito grande, no convívio com aquilo.” (Helenice, 64 anos /Umbanda).

A experiência está, nesse caso, em consonância direta com a capacidade cognitiva sensorial e tem como reação, uma conduta ativa por parte da adepta, um afetar-se. O que nos reporta a matriz banto, pois o raciocínio de seu nativo “fundamenta-se na participação vital que o conduz à “emoção”, porque sente, contagia-se, comunica-se, dá-se, recebe, impregna-se (ALTUNA, 1985, p. 74)”, o que possibilita e potencializa a experiência.

Ressalta-se que a experiência é uma dinâmica nem sempre possível na atualidade, haja vista a coisificação da existência humana, da religiosidade e da vida em si.

O que se justifica ao conceber-se que “[...] o fenômeno religioso é, de fato, coletivo impessoal: entra-se na coletividade para viver a experiência religiosa.” (BELLO, 1998, p. 285). Uma interação que se justifica na esfera da coletividade e é reafirmada na individualidade do ser humano. O que complementa a ideia de que é por meio da prática devocional na comunidade que o aparecer, mostrar-se, manifestar-se religiosamente acontece de forma imbricada. Em que o indivíduo é

convocado à vida, ao viver religiosamente com referência no outro/Outro da relação comunitária, tangível e intangível. Como percebido no relato: “[...] cuidando do santo, do orixá. Cuidando da casa, que é o terreiro. Limpando. Cuidando. Ajudando fazer as comidas dos orixás. As oferendas... É assim... [...]” (Maria, 67 anos/Candomblé de Angola.). A ação cotidiana que se manifesta concretamente na vida desta adepta. O que a chamará, entre outros aspectos, para uma responsabilidade existencial também concreta.

3 A RESPONSABILIDADE NUMA PERSPECTIVA EXISTENCIAL

Há em nossa cultura, ao longo da vida, uma tendência por parte do ser humano de negar a responsabilidade subjetiva, social, política, civil, ou religiosa. Chega, quase, a ser um sintoma da contemporaneidade. Tempo marcado pela irresponsabilidade, a falta de compromisso dos seres humanos para consigo e para com o outro/Outro, de forma geral.

Realidade preocupante, pois “[...] o homem sem consciência da sua responsabilidade encara a vida como algo simplesmente dado [...]” (FRANKL, 1986, p. 94). Nesse sentido, a falta de consciência sobre si e sobre o mundo gera a irresponsabilidade, sintoma atual que potencializa a crise social e agrava a condição espiritual humana. O viver por viver, consciente, é não se comprometer com a vida.

Jonas (2006, p. 168) esclarece que “o exercício do poder sem a observação do dever é, então, ‘irresponsável’, ou seja, representa uma quebra da relação de confiança” presumida na responsabilidade. Somando-se a isso, “[...] só pode agir irresponsavelmente quem assume responsabilidades [...]” (JONAS, 2006, p.168). Então, aquele que se abstém do compromisso para consigo e o outro, conscientemente, age de forma irresponsável.

Nessa perspectiva, “de fato a análise existencial interpreta a existência humana, em sua essência mais profunda, como ser responsável e compreende a si própria como uma “análise dirigida ao ser responsável” (FRANKL, 2010, p. 16)”.

Compreende-se, então, que a responsabilidade é algo essencial a existência humana, em que estar em interação com a vida implica e se justifica na inter-relação com o outro/Outro de forma ampla, a partir de um saber consciente sobre si.

4 RESPONSABILIDADE NA UMBANDA, REINADO E CANDOMBLÉ DE ANGOLA

A responsabilidade nas manifestações religiosas de tradição banto - Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola - se apresenta por meio das formas de elaboração e conduta de seus seguidores. Está imbricada no cotidiano desses e

pode ser interpretada a partir de suas vivências e experiências, como expresso no fragmento a seguir:

Porque eu faço? Porque eu gosto. E porque, pra dizer a verdade, depois que eu comecei realmente a participar mais, a minha vida se transformou. Eu sinto alegria, naquela hora. Naquele dia. E conto pra chegar novamente, o ano seguinte pra ter aquela sintonia [...] Porque eu sinto uma sintonia muito grande no convívio com aquilo. Tanto que eu saio, às vezes, vou lá na Guarda 13 de maio, ajudar, às vezes, como a enfeitar andor [...]. Ajudar lá, em tudo que for possível, e que tiver ao meu alcance de fazer. Como eu faço aqui. Com um carinho [...] Eu não sei nem explicar [...] Eu me sinto, assim, com [...] uma satisfação muito grande de estar ali. Não sinto cansaço, não sinto [...] Posso mexer o dia inteiro, a noite inteira, que não sinto aquele cansaço. Acho que isto é o bem-estar de estar mexendo com aquilo que eu estou fazendo. Eu faço porque eu gosto. Porque, vou falar a verdade, porque eu amo fazer. Às vezes, não fica bem feito, não fica do meu jeito, mas é uma coisa que eu faço com amor (Helenice, 65 - Reinado).

A seguidora expressa motivações particulares para assumir sua devoção, observa-se, o desejo, o empenho, a dedicação e o amor para com sua devoção e seus rituais. A responsabilidade consciente do 'fazer' se apresenta como essencial ao seu 'viver', revitalizando e orientando o cotidiano da seguidora, apresentando-se com uma possibilidade de sentido existencial para sua vida.

Nessa perspectiva, outro depoimento:

Dentro do meu entender, eu sou. Né? Assim, eu busco [...] O que eu busco [...] É essa espiritualidade. O que eu sinto. Estou falando de mim mesma. Do que eu sinto da espiritualidade. Talvez eu não tenha cumprido, muito assim [...]. Né? Os rituais, as coisas [...] Mas eu falo assim: no meu buscar, eu busco eu acho que [...]. Eu busco muito mental. Busco muito isto assim [...] do meu mental, do meu equilíbrio. Pra mim não extrapolar, né? Mas eu preciso melhorar muito. Não sou 100% não. De jeito nenhum. Estou em aprendizado ainda, e estou muiiiito devagar, eu estou caminhando ainda. Sou muito criança espiritual. Estou procurando o conhecimento, mesmo. Mas eu falo assim: se a gente tiver boa vontade, e amor, a gente pode melhorar mais. É isto que eu acho. Eu estou muito assim [...] criança mesmo. (Elenir, 52 anos - Umbanda).

Entende-se que a responsabilidade é promovida pelo espiritual que, criativamente, elege a busca de suporte como indutora de toda a dinâmica vivencial para a seguidora que, orientada pela ancestralidade e respeitando o ciclo vital da tradição banto, coloca-se em relação e interação como o outro/Outro. Dinâmica que a possibilita aporte, prático, afetivo, psíquico e social dentro de seu cotidiano, configurando um sentido existencial.

Os seguidores das manifestações religiosas de tradição banto, tratadas nesta pesquisa, apresentam-se capazes de redimensionar sua existência a partir do compromisso devocional. Pois esse configura o ponto de orientação para a

responsabilidade.

Eu vim me encontrar, e ficar melhor, e ficar bem, depois que eu fui num centro de umbanda. E a mãe de santo que tinha lá. [...] As entidades dela, vinham, era uma beleza. Aí eu fui entusiasmando, achando cada vez mais bonito. Aquela caminhada dela [...] Uma caminhada bonita.[...] a casa era cheia de criança [...] Cada um filho biológico de outra pessoa, que ela educava. [...] O preto velho vinha, conversava com aquelas crianças, cada um. Educava. Ela tinha uma simplicidade [...] A cultura que ela tinha vinha do berço. [...] Ela não tinha estudo não. Mas ela tinha essa grandiosidade, que eu aprendi com ela. E é onde que eu encantei. E estou na casa que foi dela até hoje. (Efigênia, 74 anos - Umbanda).

A consciência da responsabilidade expressa apresenta um significado subjetivo e existencial, do qual somente ela pode dar testemunho. Este permite a ela se posicionar diante da vida, deixando que seu 'eu' apareça e lhe informe sobre sua responsabilidade com a crença que professa. Pois, "na verdade, a existência só poderá ser 'nossa' se for responsável (FRANKL, 2010, p. 17), consciente, espiritual e transcendente.

CONCLUSÃO

A partir da apresentação dos relatos em interlocução com os teóricos afins à área, fica-nos evidente que há busca de sentido existencial enraizada na forma de relação dos seguidores das manifestações religiosas tradição banto: Umbanda Reinado e Candomblé de Angola com o seu entorno. Conclui-se que é nessa busca e efetividade da relação e interação com o outro/Outro que se institui a vida existencialmente responsável, a qual pauta-se, para seus seguidores, na identificação com a religiosidade de traços étnicos e no aprendizado cotidiano e devocional inclusivo, existente nessas manifestações religiosas.

REFERÊNCIAS

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Banto**. Luanda: Secretário Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

BELLO, Ângela A. **Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica**. Bauru: Edusc, 1998.

FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus**. Tradução de Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. 12. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2010.

FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Tradução de Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. 25. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2012.

GIOVANETTI, José. P. O Sagrado e a experiência religiosa na psicoterapia. In: MASSIMI Marina; MAHFOUD, Miguel. (Org.). **Diante do Mistério: psicologia e senso religioso**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 123 -140.

JONAS, Hans. **O princípio da responsabilidade**: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC- RIO, 2006.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Introdução e tradução: Urbano Zilles. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. (Coleção Filosofia; 41).

MARTINS, Leda M. **Afrografias da memória**: o reinado do rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MORAIS, M. R. **Nas teias do sagrado**: registro da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte. Belo Horizonte: Ampliar, 2010.

SILVA, Ornato J. **Iniciação de Muzenza nos Cultos Bantos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

SILVA, Vagner G. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001. (Série Memória brasileira).

Sob o chicote do discurso justificatório

Jussara Rocha Kouryh¹

RESUMO

Se observarmos bem, a dominação de uns povos sobre outros é sempre precedida por desculpas que, via de regra, escondem as verdadeiras intencionalidades daqueles que estão na condição de dominador. É o que chamamos de discurso justificatório, ou seja, um discurso por vezes político, por vezes social, por vezes religioso que tenta provar, aos olhos dos demais, que aquelas ações de subjugação são necessárias e salvíficas. Assim foi na antiguidade. Assim foi em todas as épocas da história da humanidade. Assim foi – e continua sendo – em relação às religiões afro-brasileiras.

Esse trabalho pretende pontuar três aspectos desse discurso justificatório: no início do processo escravista no Brasil quando ao negro sequer era atribuído “alma”, o ocupante – Portugal – promovia o batismo coletivo em África, antes do embarque para as terras de cá e aqui oferecia uma catequese afirmativa da escravidão – enfoque na estrutura dos engenhos de açúcar onde as moendas amassavam canas e gentes; na primeira metade do século XX quando, respaldado por lei, as religiões afro-brasileiras tornaram-se caso de polícia e o Estado promoveu uma perseguição sistemática – recorte nos acontecimentos do Recife nas décadas de 1930 e 1940, período considerado pelos mais antigos do Xangô do Recife como a época do quebra-quebra; e o final do século XX e início do século XXI, palco das ações neopentecostais que, fazendo ressurgir com uma nova e massificadora força o processo de demonização dos cultos afro-brasileiros (considerando os meios de comunicação utilizados), tenta promover e instaurar uma cultura da intolerância denominada por seus comandantes (e absorvida por seus fiéis) de guerra santa ou batalha espiritual. Buscar pistas que possam contribuir para descortinar o que escondem esses discursos justificatórios, mesmo não sendo tarefa fácil, é instigante e provocador. A essa provocação somos convocados cotidianamente.

Palavras-chave: Religião afro-brasileira – repressão – cultura

1. OS PRIMEIROS CHICOTES...

Na linha do tempo da história do Brasil, a partir da ocupação europeia, com maior incidência da ocupação portuguesa, o meio do século XVI foi testemunha da chegada, por essas bandas, das primeiras levas de africanos escravizados para o trabalho forçado no eito da cana de açúcar, mais precisamente na capitania de Pernambuco.

Portugal era um reino católico. Mais que isso. Era, por consequência de acordos com Roma,

¹ Mestranda em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. jussara.kouryh@gmail.com

[...] senhor dos mares “nunca dantes navegados”, organizador da Igreja em termos de conquista e redução, planificador da união entre missão e colonização. [...]. O rei português Dom Manuel I conseguiu em 1514 reconfirmar algumas prerrogativas [...], entre elas sobretudo [...], o direito de “provisão” de bispados, paróquias, cargos eclesiásticos em geral, em troca do financiamento das atividades eclesiásticas. (HOORNAERT, 1979, p. 35)

Portanto, Portugal era autônomo para decidir sobre questões religiosas desde que financiasse as atividades eclesiásticas. E aqui nasce um dos primeiros discursos justificatórios: as invasões como projeto de cristianização do mundo e não como tentativa de soerguer um reino à beira da falência! O palco da teatralização estava a postos. O primeiro ato, o batismo coletivo ainda em terras africanas. Na estrutura dos engenhos de açúcar, vizinha à casa grande, a capela dedicada ao santo ou santa de devoção da senhora daquelas terras. A catequese dispensada às turbas escravizadas? Uma catequese definida pelos senhores das terras recém-ocupadas (benesse da aplicação de sesmaria), de sua possível produção, das gentes que ali viessem a fazer moradia e dos sacerdotes por eles financiados. O que interessaria a esses senhores? Uma catequese afirmativa da escravidão como ação salvífica.

Tudo se resume nisto: os africanos cristãos tem que entender a escravidão como um meio de salvação. Quem procura fugir dos engenhos para os quilombos vive em estado de pecado mortal. A obediência ao feitor e ao senhor de engenho é obediência a Deus. (HOORNAERT, 1979, p. 329)

Se assim era a amarga catequese instalada no Brasil do doce açúcar, como tal catequese coexistiu com as expressões da religiosidade africana? Neste sentido, duas são as situações que evidenciaremos neste trabalho. A primeira está diretamente ligada ao processo de aculturação.

Os negros introduzidos no Brasil pertenciam a civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões da África. Porém, suas religiões, quaisquer que fossem, estavam ligadas a certas formas de família ou de organizações clânicas, a meios biogeográficos especiais, floresta tropical ou savana, a estruturas aldeãs e comunitárias. O tráfico negreiro violou tudo isso. E o escravo foi obrigado a se incorporar, quisesse ou não, a um novo tipo de sociedade baseada na família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas. (BASTIDE, 1971, p. 30)

Nesse processo de aculturação, prevaleceram os elementos religiosos do mandatário de tal forma que, como já mencionamos os batismos coletivos, neles os africanos além de perderem os próprios nomes – elemento essencial no reconhecimento de identidade –, em muitos casos perdiam também sua linhagem familiar e passavam a ser “dos Santos”. Suas expressões religiosas eram associadas ao mal. Sementes da demonização do universo simbólico das futuras religiões afro-

brasileiras?

Nas senzalas dos engenhos, até que os escravizados, “diante do modesto altar católico erigido contra o muro da senzala, à luz trêmula das velas os negros podiam dançar impunemente suas danças religiosas tribais” (BASTIDE, 1971, p. 72). Porém, tal atitude somente era permitida em dias e horas preestabelecidos. Bondade do senhor de engenho? Reconhecimento de umas outras expressões religiosas? Bastide esclarece que não era bem assim.

A primeira razão que levou os senhores a permitir aos escravos, [...] divertirem-se “à moda de sua nação” era de ordem puramente econômica; tinham notado que os escravos trabalhavam melhor quando podiam divertir-se livremente de tempos em tempos... [...]. A dança parecia-lhes uma técnica de excitação sexual, um incentivo à procriação, e por conseguinte um meio mais econômico de renovar seu investimento humano sem perda de capital. (BASTIDE, 1971, p. 72)

Eis apenas alguns chiados do chicote.

2. O CHICOTE DA DÉCADA DE 1930

A construção de um discurso justificatório é processual e pode perpassar décadas, atravessar séculos. O que explodiu na década de 1930 é um desses. Depois da Lei Áurea que, em 13 de maio de 1888, oficialmente, pôs fim ao sistema escravista no Brasil, os fazedores de leis colocaram no Código Penal de 1890, o primeiro republicano, artigos através dos quais se poderia “enquadrar as religiões dos negros, geralmente tidas como feitiçaria, bem como manifestações da religiosidade das camadas populares, agora potencialmente mais perigosas, por que engrossadas por milhões de negros livres” (DANTAS, 1984, s.p.). O Capítulo III do Código Penal de 1890, no seu art. 157, trata dos crimes contra a saúde pública. Nesse mesmo período que o maranhense Nina Rodrigues, médico legista, psiquiatra, antropólogo e professor, começou seus estudos acerca das religiões afro-brasileiras em Salvador.

Ao iniciar, na Bahia, no final do século passado, o estudo sobre as religiões dos negros. Nina Rodrigues, médico-psiquiatra e adepto do racismo, coloca-se frontalmente contra a perseguição policial movida aos candomblés, perseguição que se fazia com base num Código Penal por ele considerado anacrônico, na medida em que colocava em pé de igualdade os crimes cometidos por brancos e negros, sem levar em conta a “Ciência” que apontava para a inferioridade das raças não-brancas. (DANTAS, 1984, s.p.)

Eis duas vertentes chicoteanas: o enquadramento das práticas religiosas como crimes contra a saúde pública e a tentativa científica de inferiorizar os negros justo no período *pós Lei Áurea. A questão legal foi consolidada pelo Código Penal*

de 1932, o qual manteve o que se referia ao exercício do curandeirismo e da magia. A questão do estudo científico, no Recife, teve continuidade no trabalho de Ulysses Pernambucano, também médico psiquiatra e discípulo de Nina Rodrigues, quando criou em 1931 o Serviço de Higiene Mental (SHM). “Em nome da Psicologia, os intelectuais tentavam libertar os cultos do controle policial, para submetê-los ao controle científico” (DANTAS, 1984, s.p.).

Em fins de 1932 o SHM conseguiu estabelecer um acordo os Terreiros, garantindo a realização das celebrações afro-brasileiras. A tática era sempre a mesma: os Terreiros mandavam um bilhete-convite ao Dr. Ulysses Pernambucano para que participasse de alguma festa e, com a confirmação de sua presença ou de alguém do SHM, iam até o Departamento de Diversões da Polícia para pedir a devida autorização.

Um dos depoimentos mais emocionantes a este respeito foi proferido por Lúcia Alves da Silva, mais conhecida por Mãe Lúcia, uma respeitada sacerdotisa do Xangô do Recife:

Conheci todos, ou quase todos os Pais e Mães-de-Santo do meu tempo, mas conheci também autoridades, policiais e políticos da época. [...].

[...] recebi um recado de Cipó, motorista da Polícia Civil, para que me aprontasse na quarta-feira para ir conversar com um doutor, não me lembro o nome. Era um cara carrancudo, mas que logo deu para entender que era gente fina, fez uma porção de perguntas e escreveu em um caderno, pediu que arrumasse alguns pais e mães-de-santo porque ia ser preciso. Finalmente veio uma reunião na Secretaria de Segurança e fui apresentada a um cidadão chamado Dr. Edson Moury Fernando, uma pessoa simpática, mas muito agressiva na sua falação.

[...].

Um homem branco de cara feia chamou o Dr. Edson e nós ficamos mais de 3 horas esperando sua volta na sala, o que aconteceu por volta das 3 da tarde. Acredito que tenham ido almoçar, chegou com cara de sono, aí disse: ‘Conversaremos muito sobre o assunto e Dr. Ulysses Pernambucano vem amanhã para a gente fazer uma reunião com todos’.

[...].

Finalmente nos mandaram embora e uma reunião ficou marcada para a outra semana. Em casa os parentes já choravam, achando que eu e Joana Batista tínhamos ficado presas.

[...].

O tempo foi se passando e cada vez mais as coisas foram se complicando, até que depois de muito tempo reacenderam as nossas esperanças. A princípio seria feita uma seleção por uma comissão da polícia e o S.H.M., depois esta seleção seria por uma comissão mista, de autoridades religiosas, da polícia e mais o S.H.M.

Depois de aprovada a ideia, veio a decepção para os pais-de-santo, pois, pelo regulamento, todos os pais e mães-de-santo teriam que submeter-se a um exame de sanidade mental e os terreiros seriam cadastrados no Departamento de Diversões Públicas, o que significa dizer que estamos sendo considerados agremiação carnavalesca e não como sociedade religiosa.

Eu perguntei ao dr. Ulysses: “Estão achando que nós somos doidos?”. “Não, Lúcia, isso é apenas para selecionar as pessoas que são boas da cabeça e os que não são”. “E por que estamos registrados neste Departamento de

Diversão?”. “É outra forma de controlar as coisas, todo mundo vai ter que vir aqui tirar uma licença para poder fazer suas festas, assim nós sabemos o que está regularizado ou não, e daí sabemos também quantos terreiros atuam no Recife”.

“Olhe, doutor, ontem eu vi dois homens tirando licença para armar um circo no mesmo lugar que vamos tirar as nossas, eu acho que tudo isso está errado, por que fazer este exame? Nós não somos doidos nem palhaços”. Protestei, mas foi inútil, pois era uma imposição do governo (COSTA, 1994, p. 179-80).

Some-se a isso a própria conjuntura política da primeira metade da década de 1930 com a instalação do Estado Novo, sobretudo no Nordeste. Neste período, a atuação do Partido Comunista resultou em levantes que atingiu a região e alguns dos intelectuais envolvidos com os cultos de matriz africana, direta ou indiretamente, eram vistos com desconfiança pelo Governo. À época, era interventor de Pernambuco Agamenon Magalhães. Com a chegada da Congregação Mariana,

[...] Estado e Igreja se juntaram numa caçada a todos aqueles que ameaçavam a ordem estabelecida. Dessa forma, ao objetivarem empreender uma caçada aos inimigos da Igreja, que automaticamente eram considerados inimigos do Brasil, elegeram as religiões afro-brasileiras como uma das mais perigosas práticas anticatólicas na sua luta contra os “elementos dissolventes de nossa civilização”. (CAMPOS, 2004, p. 249)

Estão, assim, definidos os elementos constitutivos do *discurso justificatório* cujo embasamento transitou por aspectos policial, político, psiquiátrico e religioso.

3. OS NOVOS (E ANTIGOS) CHICOTES...

A segunda metade do século XX e início do século XXI tem sido palco da construção de uma cultura da intolerância. Isso se verifica no aspecto esportivo, ideológico, político, étnico e estético entre outros. O que se vê nas tensões que permeiam as relações pessoais e sociais é a pouca capacidade que temos demonstrado no que se refere ao acolhimento (respeito, pelo menos) ao outro nas suas várias escolhas. Nessa perspectiva, diversas são as construções de discursos justificatórios que balizam as intolerâncias. No campo religioso não é diferente.

Com a explosão do neopentecostalismo, que tem na Igreja Universal do reino de Deus (IURD) sua maior representação, a partir da década de 1980 e se utilizando dos meios de comunicação de massa disponíveis – imprensa, rádio, televisão... –, ressurge o discurso de demonização das religiões afro-brasileiras com uma força descomunal justificando as mais arbitrárias atitudes.

No seu livro **ORIXÁS, CABOCLOS E GUIAS: Deuses ou Demônios?** é o próprio Edir Macedo, fundador e atual líder espiritual da Igreja Universal do Reino

de Deus, que assim classifica os Orixás: “No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue, para agradar quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial”.

A catequese da IURD assim justificada, tem contribuído sistematicamente para a construção de uma cultura de intolerância que já se traduz em violentas ações concretas contra os terreiros do Candomblé da Bahia, do Xangô de Pernambuco, da Macumba do Rio de Janeiro, entre outros tantos. Basta fazermos uma pesquisa nos periódicos disponíveis na internet para constataremos essa violência.

Mas esse discurso contra as religiões afro-brasileiras esconde uma outra verdade, segundo Vagner Silva.

O ataque às religiões afro-brasileiras, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidora dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, como querem alguns estudiosos, parece ser uma espécie de estratégia à *la* “cavalo de Troia” às avessas. Combate-se essas religiões na tentativa de monopolizar seus principais bens de mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do transe religioso, transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal. Em posse destes é possível partir para ataques às outras denominações cristãs com maiores chances de vitória (SILVA, 2012, p. 220-221).

Independente da verdade, ou das verdades, que estejam implícitas e/ou explícitas no discurso justificatório neopentecostal da IURD, o foco destrutivo hoje está direcionado às religiões afro-indígena-brasileiras.

CONCLUSÃO

Fizemos, com brevidade, um longo percurso. Aportamos nessas terras de cá pegando carona nas naus portuguesas, junto com os negros escravizados e batizados coletivamente, apartados de suas identidades familiares de pertença e inseridos na única família “dos Santos”, para reencontrá-los nas senzalas sob a práxis de uma catequese que afirmava a escravidão como uma das vertentes salvíficas, ao mesmo tempo que permitia algumas poucas manifestações religiosas dos negros por mera questão econômica.

Visitamos a primeira metade do século XX e nos deparamos com o enquadramento criminoso das religiões afro-brasileiras perpassando, no Recife, pelo Serviço de Higiene Mental e a caça aos comunistas.

Por fim, chegamos ao final do século XX e início do atual diante de uma reedição da demonização das religiões afro-brasileiras no discurso neopentecostal,

em especial aquele pronunciado pela IURD.

São máscaras de discursos justificatórios que escondem a face da dominação, do poder.

Uma última consideração: a tentativa de construir uma cultura da intolerância tão evidente nesses nossos tempos nos impulsiona ao espelho, isto é, nos convida imperiosamente a olharmo-nos e identificarmos, em nós mesmos, os nossos próprios discursos justificatórios construídos cotidianamente, gerando chicotes singulares e afiados. Será o tempo da desconstrução?

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. Primeiro volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora e Editora da Universidade de São Paulo, 1971

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Marianos Recatequizando Pernambuco**. In.:

BRANDÃO, Sylvia (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004

CAVALCANTI, Pedro. **As seitas africanas do Recife**. Estudos Afro-Brasileiros. Rio de Janeiro: Ariel, 1935. p. 243-4

COSTA, Manoel do Nascimento. **Frutos da memória e da vivência**: o grande sacrifício do boi na Nação Nagô e outras tradições dos Xangôs do Recife. In.: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org). **As senhoras do pássaro da noite**: escritos sobre a Religião dos Orixás. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994

DANTAS, Beatriz Gois. **De feiticeiro a comunista; acusações sobre o candomblé**. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/severodacelino/bancodetextos>>. Acesso em: 20.05.2015

HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil**: Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época. Petrópolis: Editora Vozes, 1979

MACEDO, Bispo Edir. **Orixás, caboclos e guias**: Deuses ou Demônios? Versão on-line, disponível em: <<http://www.livrosgospel.net/livrgos/Edir%20macedo-Orixas,Caboclos,e%20guias.pdf>>. Acesso em: 29.05.2015

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Concepções Religiosas Afro-Brasileiras e Neopentecostais**: uma análise simbólica. In: PEREIRA, João Baptista Borges (Org.).

Religiosidade do Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012

GT 11 Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso

GT 11. Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso

Coordenadores: Prof. Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP, PE; Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas, MG; Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro – UMESP, SP

Ementa: Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, surgem, por um lado, movimentos intolerantes e fundamentalistas e, por outro lado, grandes oportunidades para o diálogo. Trata-se de reconhecer, no convívio com a diversidade, o que há de único e irrevogável em cada religião; ao mesmo tempo, é fundamental que se manifeste e se reflita sobre o dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões, mesmo daquelas expressões laicas e sem divindades. O diálogo “inter-religioso” que todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões com a paz mundial. O GT se propõe, então, a debater pesquisas sobre Pluralidade Espiritual e Religiosa, Tolerância e Diálogo.

A liberdade religiosa no processo histórico conciliar de elaboração da *Dignitatis humanae*

Alexandre Boratti Favretto¹

RESUMO

Objetiva-se apresentar o processo de desenvolvimento do tema da liberdade religiosa, tal como é definido pela Declaração Dignitatis humanae, do Concílio Vaticano II. Isto, porque o tema não aparece de forma abrupta. A gênese temática, bem como a definição conceitual, são desenvolvidos mediante uma análise fenomenológica que desemboca na hermenêutica histórica e teológica dos períodos conciliares Antepreparatório, Preparatório e das quatro Sessões do Concílio Vaticano II. A constituição final da Declaração Dignitatis humanae e a definição de liberdade religiosa por ela expressa explicitam o princípio jurídico que estabelece o direito do homem à liberdade religiosa, enquanto imunidade de coação, fundamentado na dignidade da pessoa humana. Sobressai, neste íterim, o fundamento antropológico, que se desdobra do teológico e doutrinário. Deste modo, expõe-se que o tema da liberdade religiosa proporciona nova perspectiva para a livre prática da religião e, deste modo, explicita a posição da Igreja Católica em seu empenho dialógico com o mundo moderno e secular, bem como inaugura uma nova maneira de relacionamento entre a Igreja Católica, as outras Igrejas cristãs, as outras religiões e os sem religião.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II, liberdade religiosa, dignidade da pessoa humana

INTRODUÇÃO

O texto objetiva expor o itinerário de elaboração da concepção de liberdade religiosa no contexto histórico de surgimento da Declaração *Dignitatis humanae* durante o Concílio Vaticano II. Neste intuito, analisar-se-á a gênese do tema da liberdade religiosa, bem como sua definição conceitual, mediante uma análise fenomenológica que desemboca na hermenêutica histórica e teológica dos períodos conciliares Antepreparatório e Preparatório e das quatro Sessões do Concílio Vaticano II. Tudo, a fim de estabelecer a pesquisa referente ao processo de desenvolvimento desta temática e desvelar a postura eclesial ante ao mundo contemporâneo. Postura de empenhos ecumênicos bastante heurísticos, sob a perspectiva inter-religiosa e tendo por princípio a liberdade religiosa.

¹ Bacharel em Filosofia e em Teologia, aluno mestrando do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Instituição financiadora da pesquisa: Capes/CNPq. Email: oalebff@yahoo.com.br.

1. O PROCESSO DE DESENVOLVIMENTO DO TEMA DA LIBERDADE RELIGIOSA NO CONCÍLIO VATICANO II

O tema da liberdade religiosa, tal como é definido pela Declaração *Dignitatis humanae*, apresenta um processo de desenvolvimento que compreende a “vigília organizacional” (MATTEI, 2013, p.163; ALBERIGO, 1995, p. 396-400)² e as Sessões do Concílio Vaticano II. Isto, porque o tema não aparece de forma abrupta. Os períodos Antepreparatório (ALBERIGO, 1995, p. 396)³ e Preparatório⁴ manifestam o pensamento de João XXIII acerca da “união” dos cristãos, bem como estabelece os objetivos do Concílio. Paradigmática é a Encíclica *Ad Petri Cathedram* (29/06/1959) por apresentar as três finalidades principais deste grande evento do catolicismo: “1) incremento da fé, 2) renovação dos costumes, 3) adaptação da disciplina eclesiástica às necessidades do tempo atual” (KLOPPENBURG, 1962, v.1, p. 16). E como consequência, acrescenta a Encíclica, a promoção da união das comunidades cristãs separadas (Encíclica *Ad Petri Cathedram*, 1959, n. 31-51).

Destarte, a intencionalidade de João XXIII era estabelecer o princípio de que o Concílio é um acontecimento eclesial, promotor de atualizações oportunas na Igreja Católica, seja na sua estruturação interna, seja na sua relação com o mundo. Apenas depois, enquanto consequência da renovação eclesial, é que se poderá dirigir um convite aos “irmãos separados” para que busquem a verdadeira unidade (KLOPPENBURG, 1962, v.1, p. 20-24; p. 376-381). Neste empenho de *aggiornamento*⁵ (MATTEI, 2013, p. 234-235), relacionado à busca pela unidade, destaca-se a criação do Secretariado para União dos Cristãos, possibilitando que já durante o período Preparatório fosse apresentado um esquema que traçasse um novo caminho ecumênico, o da liberdade religiosa. Este Secretariado finda por se configurar como “cripto-comissão transversal” (MATTEI, 2013, p. 135)⁶ para o Vaticano II, conferindo

2 Período de intensas reuniões, publicações, conferências e encontros destinados a definir a dinâmica própria que seria adotada pelo Concílio. João XXIII, em 17 de maio de 1959, constitui a comissão que presidiria os trabalhos antepreparatórios do Concílio, tendo por função recolher as sugestões dos bispos, dos organismos da cúria romana e das universidades e faculdades católicas, bem como classificá-los tematicamente.

3 Havia uma Comissão Antepreparatória, incumbida de recolher as sugestões e classificá-las em perspectiva temática, composta pelos secretários das congregações sob a presidência do Cardeal secretário de Estado Domenico Tardini e secretariada por Mons. Pericle Felici, que posteriormente será nomeado secretário-geral do Concílio.

4 Com o moto-próprio *Superna Dei nutu*, em 05/06/60, inicia-se a fase “preparatória”, com a consequente organização estrutural e de comissões do Concílio.

5 “Conta Chenu que, no decurso de uma conversa particular, os observadores não católicos, incluindo os de Moscou, tinham perguntado a João XXIII o que esperava do Concílio e que o Papa teria aberto uma janela e teria dito: ‘Isto, ar fresco na Igreja’. Nesta perspectiva, se compreende a utilização do conceito de “aggiornamento”, enquanto símbolo do Concílio, que visa o “rejuvenecimento” e atualizações oportunas necessário à Igreja.

6 Isto, ao transmitir documentos às demais comissões, alertando acerca de como certos pontos de alguns de seus esquemas poderiam apresentar consequências danosas ao ecumenismo, ou mesmo,

à orientação ecumênica uma amplitude diletantística. Um antecedente imediato intrínseco à temática da liberdade religiosa, apresentada na Declaração *Dignitatis humanae* (1965), foi o chamado “Documento de Friburgo” (ALBERTI, 2012, p. 310)⁷. O grande valor deste texto está em se constituir como base fontal aos esquemas, organizados e apresentados posteriormente pelos membros do Secretariado para União dos Cristãos, para os debates conciliares (TÉLLEZ, 2012, p. 652-655). Inclusive, neste texto surgiram dois dos principais temas discutidos nos debates conciliares em torno da dignidade humana, em termos de fundamento à liberdade religiosa: o Estado laico é formalmente incompetente em matéria religiosa e deve estimar o valor transcendente de todas as religiões; e a necessidade de superar a doutrina clássica da tolerância religiosa em vista do princípio de liberdade religiosa, ao afirmar o direito inerente a todos os indivíduos e comunidades de serem fiéis à sua consciência em assuntos religiosos (TÉLLEZ, 2012, p. 652-655). O êxito obtido pelos trabalhos do Secretariado para União dos Cristãos durante o Concílio é atribuído, em grande parte, à presença de cristãos não católicos, denominados hóspedes do Secretariado, bem como a de observadores delegados de outras comunhões cristãs ou outras Igrejas para assistirem aos trabalhos conciliares (BEOZZO; ALBERIGO, 1993, p. 90-93; KLOPPENBURG, 1963, v.2, p. 369-381)⁸.

A Primeira Sessão Conciliar (1962), tendo o Secretariado criado em 1960 como o eixo institucional à postura ecumênica, desenvolveu durante a 25ª à 30ª Congregação Geral a questão da Unidade da Igreja (KLOPPENBURG, 1963, v.2, p. 68-69; 212-219). Pode-se afirmar que, neste momento, iniciaram-se as discussões que, amadurecidas, levarão à promulgação da *Dignitatis humanae* (KLOPPENBURG, 1963, v.2, p. 230-232)⁹. Foram distribuídos aos padres conciliares três esquemas distintos e que, aparentemente, tratavam de questões análogas (KLOPPENBURG,

colaborando com as comissões nas redações de seus esquemas. Deste modo, o Secretariado arrogava uma competência eminentemente teológica, articulando-se em subcomissões acerca de diversos temas, dentre eles, a liberdade religiosa.

7 Além do Documento de Friburgo, que é um antecedente imediato intrínseco, este autor considera como possíveis antecedentes extrínsecos dois instrumentais de singular importância: o Artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, das Nações Unidas; e a Declaração sobre a Liberdade Religiosa do Conselho ecumênico das Igrejas. Contudo, cita-os e já previne da dificuldade de tal afirmação, uma vez que estes textos são escritos em perspectiva de radicalismo liberal, sendo problemático afirmar objetivamente sua autoridade enquanto antecedente à citada Declaração.

8 De fato, houve efetiva participação dos observadores e hóspedes não católicos nos trabalhos conciliares. Muito embora não pudessem se pronunciar nas Aulas Conciliares, relatos como o do Rev. Prof. Dr. Oscar Cullman, atestam a presença dos mesmos em momentos de debate fora das Sessões Solenes do Concílio. Discussões como as organizadas pelo Secretariado para União dos Cristãos, na qual bispos, teólogos e observadores tinham a oportunidade de debater ideias com outros membros do Concílio, responsáveis pela preparação dos esquemas. Momentos em que se podia manifestar livremente opiniões e críticas.

9 Nesta fase de debates, já surge a discussão e análise da articulação entre liberdade de consciência, autoridade da Igreja e tolerância religiosa. Assuntos que encontrarão sua resolução na *Dignitatis humanae*.

1963, v.2, p. 197-209): um esquema sobre o ecumenismo católico, *De oecumenismo*, um projeto de constituição sobre a Bem-Aventurada Virgem Maria e um esquema sobre a Unidade da Igreja, intitulado “Ut unum sint” (MATTEI, 2013, p. 225-227). Neste período, começou a se estabelecer distinção temática, ante as alocações dos padres conciliares que puseram em evidência as diferenças entre a problemática da união com os “irmãos separados” do Oriente, que apresenta aspectos distintos da união com os protestantes (KLOPPENBURG, 1963, v.2, p. 212-219). Não obstante a diferenciação temática, manteve-se a proposta da organização de um único documento que contemplasse o assunto do ecumenismo. (KLOPPENBURG, 1963, v.2, p. 214-215; 230-231).

Deste modo, a Segunda Sessão apresentou um novo esquema *De Oecumenismo*, que apresenta em seu quinto capítulo o importante tema da liberdade religiosa (ALBERIGO, 1995, p. 414; MATTEI, 2013, p. 298-299)¹⁰, tematizado a partir dos debates de 18 de novembro de 1963, durante a 69ª Congregação Geral. Este esquema, elaborado por uma Comissão Mista formada pelo Secretariado para a União dos Cristãos e a Comissão para as Igrejas Orientais, foi discutido desde a segunda metade de novembro até o início de dezembro de 1963 (ALBERIGO, 1995, p. 413-415). Conforme se evidencia, o tema da liberdade religiosa apareceu no Concílio durante a Segunda Sessão. Por determinação da sub-comissão teológica, o texto referente ao tema da liberdade religiosa foi incorporado ao projeto de Decreto acerca do ecumenismo. Apesar disto, este texto do capítulo cinco foi distribuído aos padres em um fascículo a parte (TÉLLEZ, 2012, p. 657-660). Com apoio do então Papa Paulo VI, o baluarte deste tema Mons. De Smedt¹¹, em sua explanação sobre o quinto capítulo do esquema sobre o ecumenismo propicia que a unidade da Igreja seja forjada por um ecumenismo de caráter inter-religioso e portanto, tendo por princípio a liberdade religiosa. Smedt, objetivando estabelecer o significado conceitual, o fundamento teológico e o direito à liberdade religiosa, apresenta quatro razões fundamentais¹²

10 Cinco capítulos que expunham: os princípios católicos acerca do ecumenismo; os critérios para concretizá-los na vida eclesial; as relações da Igreja Católica com as Igrejas Orientais Ortodoxas e, sinteticamente, com as Igrejas oriundas da Reforma; a relação dos católicos com os não cristãos, em especial com os judeus e o significado do povo hebreu na história da salvação e, por fim, o tema da liberdade religiosa.

11 Mons. Emílio De Smedt, Bispo de Brugge, na Bélgica. Este, juntamente com os padres Murray e Pavan, expoentes desta mesma temática na IV Sessão Conciliar e o teólogo dominicano Jean Jérôme Hamer (1916-1996) arcebispo titular de Loricum e secretário da Congregação para a Doutrina da Fé em 1973, feito Cardeal em 1985, são conceituados como “sustentáculos da Declaração”.

12 A primeira delas foi a “razão de verdade”, afirmando que o direito a liberdade é uma verdade, confiada por Cristo à guarda da Igreja. A segunda “razão de defesa” expressou que a Igreja não poderia permanecer omissa ante à privação de liberdade religiosa de tantas pessoas, devido ao materialismo ateu. A terceira foi a “razão de convivência pacífica”, na qual se constatou que tanto os homens que aderiram às religiões diversas, como aqueles que careciam de religião, conviviam numa mesma sociedade humana; e a Igreja deveria orientar a humanidade a uma convivência pacífica. A quarta razão foi a ecumênica, a fim de dirimir a acusação proveniente do esquema tese/hipótese praticado

pelas quais o homem tem direito à liberdade religiosa, evidenciando o tema como questão atual e de relevância à sociedade moderna e secularizada, não podendo ser omitida no decreto pastoral sobre o ecumenismo (KLOPPENBURG, 1964, p. 314-316; MATTEI, 2013, p. 298-301). Para precisar esta assertiva, Smedt se preocupou em determinar bem o sentido da fórmula “liberdade religiosa”, afirmando também o que ela não significa. Destarte, quando se defendeu a liberdade religiosa, neste quinto capítulo, não se afirmou o indiferentismo religioso ou relativismo doutrinal (MARTINA, 2014, p. 302-304). Não se intencionou propor que o homem considerasse o problema religioso ao seu livre alvedrio sem admitir obrigações morais, tampouco se afirmou o laicismo, ou um tipo de consciência livre que prescindisse de Deus. (KLOPPENBURG, 1964, p. 315-316). Isto posto, apresentou Smedt a definição de liberdade religiosa, que permaneceu e se ampliou posteriormente, na Declaração conciliar *Dignitatis humanae*:

Liberdade religiosa é o direito da pessoa humana ao livre exercício da religião segundo os ditames de sua consciência. Negativamente falando, liberdade religiosa é a imunidade de toda a coação externa nas relações pessoais com Deus, que a consciência do homem exige. A liberdade religiosa implica a autonomia humana, não *ab intra* mas *ab extra*. *Ab intra*, o homem não está emancipado de obrigações relativamente ao problema religioso, enquanto *ab extra* a sua liberdade é ofendida quando ele é impedido de obedecer aos ditames da sua consciência em matéria religiosa (KLOPPENBURG, 1964, p. 316; TÉLLEZ, 2012, p. 660-664).

Submeteu-se então o texto acerca do tema da liberdade religiosa aos debates conciliares. Constatou-se, nesta fase, a alteridade entre as distintas religiões, a ponto de estabelecer que a promoção da união dos cristãos recaia sobre o ecumenismo. Movimento este que não apenas promoveu a reflexão sobre a relação da Igreja católica com as outras Igrejas, mas estendeu-se ao diálogo com as religiões não-cristãs. Deste bojo, começa a erigir-se o necessário princípio da liberdade religiosa para o ecumenismo. A complexidade temática, manifestada nos debates conciliares, possibilitou que os padres conjecturassem o desprendimento do tema da liberdade religiosa do esquema sobre o ecumenismo. Realidade esta que, de fato, ocorreu durante o intervalo produtivo¹³ entre esta Sessão e a Terceira Sessão, em que o tema pela Igreja, no qual se considerou a liberdade religiosa apenas onde os católicos, em determinada nação, eram em menor número.

13 O encerramento oficial da Segunda Sessão conciliar ocorreu em 04 de dezembro de 1963. Data que marcou o período interfase do Concílio, caracterizado pelo intenso trabalho das Comissões e Subcomissões em adequar os esquemas às emendas propostas pelos padres nos debates das Congregações Gerais. A Comissão de Coordenação determinou que as discussões no período próximo fossem sobre seis, dos trezes esquemas previstos, por abordarem o que se definiu como temas essenciais. Isto, pela importância conferida a eles pelos padres conciliares e por interessarem, inclusive, à opinião pública: a Igreja, os bispos, a Revelação, o apostolado dos leigos, a Igreja no mundo moderno e o ecumenismo. Neste bojo, elencou-se ainda dois esquemas que, mediante os debates conciliares das Sessões passadas, não eram mais apresentados como capítulos do *De Oecumenismo*.

da liberdade religiosa foi apresentado como projeto de Declaração.

Este processo histórico conciliar possibilitou que na Terceira Sessão do Vaticano II o esquema sobre o referido tema fosse apresentado como projeto de Declaração e que se estabelecesse um grande e único fundamento para a liberdade religiosa: a dignidade da pessoa humana, que pode ser conhecida pela Revelação divina e também pela razão, enquanto via natural da Revelação (DZ, 2007, 3015-3020; KLOPPENBURG, 1964, p. 319)¹⁴. Deste modo, distinguiu-se a liberdade religiosa das temáticas estritamente teológicas. Sobressaiu a perspectiva antropológica articulada à compreensão de liberdade, enquanto conceito técnico jurídico, que se forja progressivamente a partir da consciência da dignidade da pessoa humana, o que é próprio do tempo moderno e secular.

Destarte, houve o erigir de diversas proposições, que encontrarão sua síntese na Declaração *Dignitatis humanae*. Estabeleceu-se a rejeição de qualquer coação, por parte do poder civil ou de alguma instituição, no campo das confessionalidades religiosas. Sendo o ser humano, sujeito livre e responsável, deve, conforme os ditames de sua consciência, optar pela sua religião. Resguardou-se o direito de propagar, ou cultivar, sua própria religião, não podendo ser impedido ou coagido por nenhuma autoridade humana. Toda perseguição religiosa se caracterizou por violação dos direitos fundamentais do homem. O avanço nas discussões não impediu que surgisse no Concílio grupos favoráveis e contrários à promulgação deste documento. Fato que se evidenciou na denominada crise de novembro¹⁵, ao final da Terceira Sessão, e que encontrará resolução na quarta e última Sessão do Vaticano II.

O acirrado debate conciliar, que caracterizou a Quarta Sessão do Vaticano II, sobre o tema da liberdade religiosa, possibilitou a promulgação da Declaração *Dignitatis humanae*. Neste texto a Igreja Católica enfrenta dialogicamente as questões do mundo contemporâneo, ao projetar um autêntico ecumenismo, que se expande à perspectiva do diálogo inter-religioso, por apresentar o princípio da liberdade religiosa. Rompendo a perspectiva “tese/hipótese”, o Concílio opta não pela simples tolerância, mas pela liberdade social e civil em matéria religiosa. Certifica-se de afirmar que tal liberdade, enunciada no plano da convivência social e política, não impede que a Igreja Católica continue a se considerar a realização autêntica da verdadeira religião. Não obstante este dado, erige o proeminente dever

Eram estes os esquemas sobre o povo hebraico e o esquema sobre o tema da liberdade religiosa, que adquirem status de Declaração.

14 Para as citações constantes nas referências bibliográficas nas notas de rodapé, será adotada a abreviatura DZ para Denzinger.

15 Um grupo de 300 bispos, liderados pelo *Coetus Internationalis Patrum*, *idem in re theologica et pastoralis sentientes*, pronunciou-se contrário à votação e promulgação do texto sobre a liberdade religiosa ainda nesta Terceira Sessão do Concílio, entendendo ser necessário hábil tempo para análise e votação no novo projeto.

de dirimir todo tipo de coação no campo das confessionalidades religiosas, uma vez que, mesmo estando o ser humano obrigado a buscar a verdade, ainda sim esta busca deve ser livre.

Nesta perspectiva, estabelece que o direito à liberdade religiosa esteja fundamentado diretamente na dignidade da pessoa humana, que por ser sujeito livre e responsável, conforme os ditames de sua consciência, deve buscar a verdade. Processo a ser feito de maneira livre e isenta de qualquer tipo de coação. Com isso, a Declaração desvela sua consonância com a doutrina do Magistério eclesiástico dos Pontífices precedentes, acerca dos direitos invioláveis da pessoa humana. Com relação à tutela do Estado, define que este seja imparcial em matéria religiosa, por não ser competente neste campo. Deve o poder civil possibilitar as distintas manifestações religiosas, bem como proporcionar que a liberdade religiosa, em âmbito jurídico, chegue a converter-se em direito civil. Destarte, o texto final revela maturação das formulações antecedentes, ao declarar de maneira enunciativa que “a liberdade religiosa é um direito verdadeiro, fundado na dignidade da pessoa humana”, sobressaindo, neste ínterim, o fundamento antropológico, que se desdobra do teológico e doutrinário.

CONCLUSÃO

A promulgação da Declaração *Dignitatis humanae* e o tema da liberdade religiosa, por ela definido, contribui para o fim de qualquer tipo de coação e violência para com o direito de liberdade social e civil em matéria religiosa. Proporciona nova perspectiva para a livre prática da religião e, deste modo, explicita a posição da Igreja Católica em seu empenho dialógico com o mundo moderno e secular, bem como inaugura uma nova maneira de relacionamento entre a Igreja Católica, as outras Igrejas cristãs, as outras religiões e os sem religião.

REFERÊNCIAS

ALBERIGO, Giuseppe. **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. _____; BEOZZO, José Oscar. **Herança espiritual de João XXIII: olhar posto no amanhã**. São Paulo: Paulinas, 1993.

ALBERTI, V. V. *Dignitatis humanae* e La nuova laicità oltre La rivoluzione e La contra rivoluzione. **Anuario de história de la Iglesia**, v. 21, p. 303-320, 2012.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações. Petrópolis: Vozes, 1966.

MATTEI, Roberto de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita. São Paulo: Ambiente & Costumes, 2013.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. De Lutero a nossos dias. São Paulo: Loyola, 2014.

TÉLLEZ, J. A. Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar Dignitatis humanae. **Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n.39, p. 639-700, 2012.

CAMPANHAS DA FRATERNIDADE ECUMÊNICAS: espaço para a convivência ecumênica de crianças, adolescentes e jovens.

Luís Felipe Lobão de Souza Macário¹

RESUMO

Artigo sobre as campanhas da fraternidade ecumênica realizadas nos anos de 2000, 2005 e 2010, utilizando como principais fontes de pesquisa seus respectivos manuais para, através de uma leitura crítica, destacar sua origem, sua organização, seus objetivos gerais e específicos, assim como o desenvolvimento de seus temas – em especial, através dos subsídios produzidos para crianças, adolescentes e jovens –, tendo por meta identificá-las como um espaço para a convivência ecumênica durante a infância, a adolescência e a juventude. Partindo de um pequeno histórico sobre a evolução do movimento ecumênico no mundo e no Brasil e passando pelas origens da Campanha da Fraternidade, o trabalho tem, por conclusão, o reconhecimento de alguns pontos positivos gerados pelas campanhas da fraternidade ecumênica, como, dentre outros, a aproximação e a colaboração entre as diferentes igrejas no trabalho de planejamento e organização dos eventos das campanhas, assim como a necessidade da constituição de equipes para dirigir as atividades das mesmas, que, além de estudar seus temas e subsídios, tiveram também de conhecer os princípios do ecumenismo.

Palavras-chave: Religião. Cristianismo. Ecumenismo. Campanha da Fraternidade.

INTRODUÇÃO

Este artigo foi construído a partir da minha monografia intitulada *As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil*, apresentada à Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), em Setembro de 2009, para a obtenção do título de especialista em História da Igreja, mas com novas informações acrescentadas, referentes à Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2010.

O trabalho está dividido em duas partes. Na primeira, traço um breve histórico sobre o movimento ecumênico, abordando o surgimento de movimentos interconfessionais de jovens e do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), a importância do Concílio Vaticano II, sua acolhida no Brasil e a fundação do Conselho Nacional de

¹ Especialista em História da Igreja pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), aluno do Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Ciências da Religião da mesma Faculdade. E-mail: lfelipemacario@uol.com.br.

Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), assim como trato sobre as origens da Campanha da Fraternidade. Na segunda, procuro situar as Campanhas da Fraternidade Ecumênicas como espaço para a convivência ecumênica de crianças, adolescentes e jovens.

1. MOVIMENTO ECUMÊNICO E CAMPANHA DA FRATERNIDADE

O ecumenismo surgiu na passagem do século XIX para o século XX e evoluiu em etapas, desde a criação de sociedades e realização de conferências missionárias, ganhando espaço e força durante o século XX até a constituição do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948, a maior e mais representativa das organizações do movimento ecumênico moderno, reunindo 345 Igrejas, denominações e comunidades eclesiais em mais de 110 países e territórios de todo o mundo, que representam mais de 560 milhões de cristãos.

Ainda no século XIX, surgiram movimentos interconfessionais e internacionais como a Associação Cristã de Moços (*YMCA = Young Men Christian Association*), em 1844; a Associação das Jovens Cristãs (*YWCA*), em 1854; a Federação Mundial dos Estudantes Cristãos (*WSCF*), em 1895; e o Movimento Estudantil Cristão (*SCM*). Em tais entidades, apesar das diversas filiações confessionais, pretendia-se viver a experiência da unidade em Cristo.

A Igreja Católica Romana não foi convidada para a Assembleia Constitutiva do CMI, por suas recusas a conferências anteriores. Mas, esta resistência inicial progressivamente se transformou em um comportamento mais positivo e em uma colaboração ativa no movimento ecumênico, tendo sido criado pelo Papa João XXIII, em 5 de junho de 1960, para preparar o Concílio Vaticano II, o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, transformado em Comissão Conciliar em 6 de agosto de 1962, o que culminou, em 21 de novembro de 1964, com a aprovação e promulgação, pelo Papa Paulo VI, do Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo, muito importante no sentido de ampliar a caminhada em favor da unidade cristã.

No Brasil, o movimento ecumênico seguiu os mesmos passos do que acontecia no contexto mundial, com a aproximação de Igrejas de uma mesma tradição eclesial, seguida pela aproximação de Igrejas protestantes de tradições diferentes no âmbito da missão, adesão de anglicanos, ortodoxos e católicos romanos. A Associação Cristã de Moços (ACM) foi fundada em 1895, tendo seu momento de maior expansão na década de 50. Já a Associação Cristã Feminina (ACF), fundada no país em 1920, com uma boa parte de membros católicas, desenvolve atividades essenciais, recreativas e esportivas, e ainda possui um departamento ecumênico, embora com uma atuação discreta.

Se o Concílio Vaticano II pôs a Igreja Católica Romana em busca do caminho

para a unidade, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) seguiu seus ensinamentos e assumiu o ecumenismo como dimensão constitutiva de sua tarefa de orientar a evangelização dos católicos brasileiros, procurando aprofundar sua consciência ecumênica e fortalecer o diálogo com outras Igrejas. Antes mesmo do Concílio, no Brasil, houve experiências de diálogo ecumênico envolvendo católicos, através do Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT), continuado por meio dos Encontros de Dirigentes de Igrejas Cristãs (EDI), nos quais se projetou a criação de um órgão que possibilitasse maior estabilidade ao diálogo ecumênico, o que levou à fundação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC).

Paralelamente à realização do Concílio, nasceu a Campanha da Fraternidade (CF), na Arquidiocese de Natal (RN), na Quaresma de 1962. D. Eugênio de Araújo Sales, então administrador apostólico local, era também responsável pelo Secretariado Nacional de Ação Social da CNBB e presidente da Cáritas Brasileira, organismo nascido em 1957. Sendo necessário de que esta deixasse de ser simples executora de programas de assistência social estabelecidos pelo convênio entre CNBB e *Catholic Relief Service* (CRS), órgão executivo da Conferência dos Bispos dos EUA, surgiu a ideia de dinamizá-la através de uma campanha nacional – uma atividade ampla, em tempo determinado, com arrecadação financeira, mas que também promovesse a fraternidade cristã, mediante auxílio aos mais necessitados.

Ainda em Roma, em dezembro de 1964, os bispos do Brasil aprovaram *Campanha da Fraternidade – Pontos Fundamentais Apreciados pelo Episcopado em Roma*, primeiro fundamento para organizar a CF, e, em 1965, a CNBB decidiu assumir toda a organização e implementação da Campanha, até então de responsabilidade da Cáritas. Assim, em paralelo ao esforço em prol do ecumenismo, desde imediatamente após o Concílio até nossos dias, a Igreja Católica Romana no Brasil vem realizando um grande trabalho de animação evangelizadora, optando por um caminho fraternal-libertador na perspectiva da construção do Reino do Deus-Pai, através da Campanha da Fraternidade, que se tornou uma das principais atividades da CNBB e uma expressiva realização no contexto da PC no Brasil.

2. CAMPANHA DA FRATERNIDADE: ESPAÇO PARA O ECUMENISMO ENTRE CRIANÇAS, ADOLESCENTES E JOVENS

Como a Igreja brasileira não busca apenas repetir as práticas ecumênicas exógenas, o crescimento do ecumenismo exige o estabelecimento de práticas endógenas, o que gera a necessidade de se estabelecer temas comuns que possam conduzir à unidade, como pode ser a CF. Assim, conforme sugerido pela CNBB, a Campanha do ano 2000, organizada pelo CONIC, foi ecumênica, trazendo como tema

Dignidade Humana e Paz e, como lema, *Novo Milênio sem Exclusões*, prosseguindo a temática em torno dos grandes flagelos sociais que excluem grande parte de empobrecidos da sociedade brasileira.

Em seu texto-base, foi dito que o objetivo geral da CF-2000 era “unir as Igrejas cristãs no testemunho comum da promoção de uma vida digna para todos, na denúncia das ameaças à dignidade humana e no anúncio do evangelho da paz”, enquanto, dentre os objetivos específicos, estavam “propor uma prática de vida em que valores morais e éticos exaltem a dignidade da pessoa, evitem as exclusões que marginalizam pessoas e grupos, criem condições de paz na convivência cotidiana” e “promover o diálogo, incentivando o respeito à liberdade de consciência e à liberdade religiosa, na busca da verdade que liberta e salva, denunciando toda e qualquer competição religiosa e ideológica” (CONIC, 2000, p. 22 *et seq.*).

Em 2005, foi realizada a segunda CF Ecumênica, com o tema *Solidariedade e Paz* e o lema *Felizes os que promovem a Paz*. Seu texto-base esclareceu que o objetivo geral da Campanha era “unir Igrejas cristãs e pessoas de boa vontade na superação da violência, promovendo a solidariedade e a construção de uma cultura de paz”, sendo objetivos específicos “denunciar as injustiças e apoiar iniciativas de reformas estruturais que visem à transformação das condições econômicas, sociais e culturais que causam violência” e “colocar-se ao lado dos desfavorecidos e contribuir para soluções não violentas dos conflitos sociais”, dentre outros (*Id.*, 2005, p. 47 *et seq.*).

A CF-2010 teve como tema *Economia e Vida*, e, como lema, *Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro (Mt 6,24)*. O texto-base apresentou como objetivo geral, naquele ano,

colaborar na promoção de uma economia a serviço da vida, fundamentada no ideal da cultura da paz, a partir do esforço conjunto das Igrejas Cristãs e de pessoas de boa vontade, para que todos contribuam na construção do bem comum em vista de uma sociedade sem exclusão (*Id.*, 2009, p. 21),

e como objetivos específicos, dentre outros, “sensibilizar a sociedade sobre a importância de valorizar todas as pessoas que a constituem” e “reconhecer as responsabilidades individuais diante dos problemas decorrentes da vida econômica, em vista da própria conversão” (*Ibid.*, p. 21 *et seq.*).

Nos manuais destas CFEs foram incluídos diversos subsídios, todos relacionados aos respectivos temas das Campanhas, mas também fazendo menção ao caráter ecumênico das mesmas. Para o presente trabalho, importa destacar dois: *Encontros Evangelizadores com Crianças e Adolescentes* e *Jovens na CF*.

Em relação aos roteiros de encontros com crianças e adolescentes, o subsídio da CF-2000 trazia uma apresentação direcionada aos catequistas e dirigentes em que se destacava aquela CF como muito especial, e não apenas como um trabalho a

mais de evangelização na educação da fé do povo cristão, justamente em virtude do caráter ecumênico, recomendando que grupos de Igrejas diferentes se visitassem e indicando a leitura da cartilha *Diversidade e Comunhão – um convite ao ecumenismo*, elaborada pelo CONIC e pelo Conselho Latino Americano de Igrejas – CLAI. Já em 2005, a apresentação orientava que, para além das atividades sugeridas, seria importante explicar às crianças o significado de uma CF Ecumênica, procurando cultivar um sentimento de ação de graças pela aproximação em relação aos irmãos de outras Igrejas, esclarecendo que o estilo do roteiro dos encontros era diferente daquele dos anos anteriores, porque sua elaboração teve a participação de representantes da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB).

O subsídio da CF-2000 sugeria que, no primeiro encontro, fosse destacada a novidade de ser uma CF Ecumênica, que se explicasse o significado de ecumenismo e que os nomes das Igrejas participantes e o símbolo do CONIC fossem apresentados. O segundo encontro tinha, dentre seus objetivos, valorizar as diferenças, com reverência diante da sabedoria criadora de Deus, destacando que cada Igreja tem seu jeito, sua história, mas que poderiam colaborar entre si, defendendo, como companheiras, e não competidoras, os direitos dos filhos de Deus. Finalmente, o quinto encontro aventava a possibilidade de que duas Igrejas diferentes se tornassem parceiras em algum trabalho social.

Em 2010, o segundo encontro para crianças trazia uma oração em que se dizia “queremos ser uma boa família de irmãos e irmãs, com todos se ajudando, cada um a seu jeito”, solicitando ajuda de Deus para que se pudesse “reconhecer o valor dos outros, aprendendo com todos os que nos dão bons exemplos, oferecendo com generosidade o que somos capazes de dar e fazer e recebendo com gratidão o que os outros nos oferecem” (*Ibid.*, p. 136), enquanto, no segundo encontro para adolescentes, a apresentação direcionada para os coordenadores, referindo-se ao Pentecostes, destacava que cada estrangeiro “ouviu a mensagem dos discípulos em sua própria língua”, ressaltando ser isso um “símbolo do acolhimento e da universalidade da mensagem”, de que ela é para todos (*Ibid.*, p. 145).

Em 2005, a apresentação do subsídio para os grupos de jovens punha em relevo que uma CF Ecumênica seria uma oportunidade para intercâmbio de ações e reflexões entre jovens de Igrejas diferentes e que dever-se-ia fazer o possível para que um bom relacionamento se estabelecesse até para após a Quaresma. Para tal, na apresentação, foi sugerida a criação e organização de

times de futebol e outros esportes, grupos de teatro e dança, serviços de voluntariados em asilos, creches e orfanatos, colônias de férias para adolescentes e crianças, cultos ou vigílias ecumênicas com outras Igrejas e grupos religiosos, abaixo-assinados em defesa dos direitos de grupos em situação de risco social (*Id.*, 2005, p. 250).

O roteiro do terceiro encontro orientava os dirigentes a planejar a ação, buscando envolver todos os jovens do grupo, sugerindo o convite a jovens de outras Igrejas. Finalmente, no quarto e último encontro, introduzia-se a oração do Pai Nosso com um forte apelo ecumênico: “de mãos dadas, oremos juntos(as) a oração de Jesus, que une todos os cristãos e nos torna irmãos e irmãs uns dos outros(as)” (*Ibid.*, p. 269).

Em 2010, dentre os lembretes para a coordenação, destacava-se que o objetivo dos encontros com os jovens era descobrir nas comunidades, grupos ecumênicos e grupos de jovens, fontes de onde jorra a esperança por um mundo melhor. No segundo encontro, foi apresentada a Diocese Anglicana do Rio de Janeiro (DARJ), esclarecendo que suas paróquias e pontos missionários estavam abertos a todos que buscassem paz e esperança, enquanto no quarto encontro se deu a conhecer a Cáritas Brasileira, organismo vinculado à CNBB, cuja atuação na defesa dos direitos humanos e do desenvolvimento sustentável solidário na perspectiva de políticas públicas segue uma mística ecumênica.

CONCLUSÃO

A realização de Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, como foram as de 2000, 2005 e 2010, apresenta duas vertentes de testemunho interligadas, que são o trabalho social fraterno e o trabalho conjunto entre as diversas Igrejas, o que promove um fortalecimento mútuo, já que a causa da paz estimula a união, que cresce se vivida através de uma tarefa concreta. Assim, portanto, as CFs Ecumênicas apresentam, dentre outros, dois pontos extremamente positivos, que são justamente o que queremos demonstrar.

O primeiro, antes mesmo do período de realização de cada CFE, é a aproximação e a colaboração entre as diferentes Igrejas, por intermédio do CONIC, no importante e delicado trabalho de planejamento e organização do evento, o que já é testemunho de partilha e fraternidade, pois, como no caso da aproximação promovida no âmbito das missões, quando do nascimento do movimento ecumênico, quem poderia acreditar no anúncio se as Igrejas não se unissem para construir um mundo mais justo, fraterno e de paz?

O segundo é a necessidade da constituição de equipes para dirigir as atividades das CFEs, que, além de estudar os temas e os subsídios das CFs, devem também conhecer os princípios do ecumenismo. A formação de equipes com indivíduos de diferentes Igrejas pode gerar um diálogo sobre temas que dizem respeito a todos os cristãos e que não dependem das diferenças de tradição e doutrina entre as Igrejas,

o que pode ajudar a formar grupos ecumênicos locais, dando início a um diálogo que pode ter continuação após as Campanhas.

REFERÊNCIAS

BIZON, José; DARIVA, Noemi & DRUBI, Rodrigo (org.). Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio, 1964-2004. São Paulo: Paulinas, 2004.

BIZON, José & DRUBI, Rodrigo (org.). A unidade na diversidade: coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo. São Paulo: Loyola, 2004.

CNBB. Campanha da Fraternidade: vinte anos de serviço à missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1983.

CNBB. Pela unidade dos cristãos: guia ecumênico popular. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *¿Qué es el Consejo Mundial de Iglesias?* Disponível em: <http://www.oikoumene.org/es/about-us>. Acesso em: 12 jun. 2014.

CONIC. Campanha da Fraternidade Ecumênica 2010: manual. Brasília: Edições CNBB, 2009.

CONIC. Dignidade humana e paz – novo milênio sem exclusões: manual. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 2000.

CONIC. Solidariedade e paz: manual CF-2005 ecumênica. São Paulo: Editora Salesiana, 2005.

HORTAL, Jesús, SJ. E haverá um só rebanho. História, doutrina e prática católica do ecumenismo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

HORTAL, Jesús, SJ. Guia ecumênico: informações, normas e diretrizes sobre o ecumenismo. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

PELLÁ, Ângelo. Renovar-se no espírito da unidade: perspectivas práticas do ecumenismo no terceiro milênio. São Paulo: Ave Maria, 1999.

PRATES, Lisaneos. Fraternidade libertadora: uma leitura histórico-teológica das Campanhas da Fraternidade da Igreja no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2007.

VERCRUYSSSE, Jos. Introdução à Teologia Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1998.

WOLFF, Elias. Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral. São Paulo: Paulus, 2002.

WOLFF, Elias. O Ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1999.

Diálogo da misericórdia: um tema para o Jubileu Extraordinário da Misericórdia

Maria Teresa de Freitas Cardoso¹

RESUMO

*A comunicação discorre sobre o tema da misericórdia, proposto pelo Papa Francisco para a celebração do Jubileu Extraordinário da Misericórdia e tem em conta a riqueza desse tema e o seu interesse para o diálogo inter-religioso. Os objetivos do estudo são: valorizar a misericórdia, tal como é abordada na Bula *Misericordiae Vultus*, e considerar seu interesse no campo do diálogo inter-religioso. O método consiste em: levantar o tema a partir da mesma Bula, dando alguns traços do seu conteúdo; destacar o encorajamento para o diálogo inter-religioso; vislumbrar algumas contribuições que o diálogo inter-religioso poderia trazer, seja especificamente para o âmbito do diálogo judaico-cristão, seja para o diálogo dos cristãos com outros interlocutores. Conclui-se que o tema da misericórdia é fundamental na fé cristã; implica em uma religiosidade mais confiante e em uma prática de reconciliação e de solidariedade; convém seja levado ao diálogo inter-religioso e ao diálogo da sociedade, pois no diálogo, juntamente com a descoberta de valores em comum, se haveria de encontrar, sobre a misericórdia, apoio e oportunidade para seu maior aprofundamento e sua maior aplicação.*

Palavras-chave: Misericórdia. Amor de Deus. Obras de misericórdia. Compaixão. Diálogo inter-religioso.

INTRODUÇÃO

Aproxima-se, para os católicos, um novo ano santo, o do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. Deparam-se, os católicos, com um tema fundamental da fé cristã: a manifestação e o dom da misericórdia de Deus em Cristo e a convocação que deve ser central em suas vidas: ser misericordiosos como o Pai é misericordioso, dado que Cristo revela e comunica o amor do Pai, “rico em misericórdia”. Acontece que o Papa Francisco, ao declarar esse Jubileu na Bula *Misericordiae Vultus* (MV), de 11 de abril de 2015, não somente enfatiza essa revelação do amor misericordioso de Deus, e não somente sustenta que a missão primeira da Igreja é ser sinal da misericórdia de Deus, mas também convida os fiéis a buscarem um diálogo inter-religioso a propósito desse tema da misericórdia.

Assim procuramos nesta comunicação estudar o que diz o Papa sobre a misericórdia, em vários aspectos abordados, e vislumbrar um pouco a partir da bula o

¹ Doutora em Teologia. PUC-Rio. E-mail: mtfcardoso@puc-rio.br

que levaríamos para um diálogo da misericórdia. Trata-se de valorizar a misericórdia, tendo-se em vista que ela é fonte de esperança e de paz. Ela está no interesse do diálogo inter-religioso, para apreciarmos a sua busca e para considerarmos que, se nos olharmos todos com misericórdia, isso também contribuirá em mais respeito e estima, em mais harmonia e paz.

O método da comunicação consiste, portanto, em: levantar o tema a partir da Bula, resumindo o seu conteúdo; destacar o encorajamento para o diálogo inter-religioso e vislumbrar algumas contribuições que o diálogo inter-religioso poderia trazer.

1. CONTEMPLAÇÃO DA MISERICÓRDIA NA BULA *MISERICORDIAE VULTUS*

Contemplemos as principais reflexões do Papa Francisco sobre a misericórdia na Bula *Misericordiae Vultus*. O Papa não desenvolve muito as implicações dos pontos que elenca, mas passa de um ponto rapidamente a outro. Certamente que muito será ainda desdobrado ao longo do novo Ano Santo. Todavia, o documento, além da conhecida linguagem vívida que o Papa tem para falar aos corações, é pujante de múltiplos aspectos e sugestões do tema da misericórdia. Não lhe falta vida e profundidade. Para começar, observamos a misericórdia como dado central: é central na revelação divina; é central para o nosso viver; é central na missão da Igreja. É o mais fundamental na fé e na vida cristã; e o mais exigente. A intenção do Papa ao proclamar o próximo Ano Santo foi tornar mais forte o testemunho dos crentes: o testemunho da misericórdia.

As primeiras palavras do documento, as que lhe dão o nome, descrevem Jesus Cristo como “o rosto da misericórdia do Pai” (FRANCISCO, *MV*, n. 1). O papa sugere que aí está a síntese do mistério da fé cristã. Lembra que Deus se revelou a Moisés como “Deus misericordioso e clemente [...] de bondade e fidelidade” (Ex 34, 6) e na plenitude do tempo se revelou em Cristo, e Cristo então revelou a misericórdia de Deus. (*MV*, n. 1).

Para o papa, “precisamos sempre de contemplar o mistério da misericórdia”, que “é fonte de alegria, serenidade e paz” (*MV*, n. 2). Aparece tanto o dado de que Deus vem ao nosso encontro com misericórdia como também o reconhecimento de que a misericórdia há de estar no nosso coração ao olhar o irmão.

Falou-se que a misericórdia é fonte de alegria e paz. Acrescenta-se que é ela que nos dá a “esperança de sermos amados sempre”, não obstante a nossa limitação de pecado. Com essa experiência de alegria, paz e esperança, somos também chamados “a fixar o olhar na misericórdia e a nos tornarmos para os outros um “sinal eficaz do agir do Pai” (*MV*, n. 3).

Daí que o testemunho dos crentes sobre a misericórdia deve ser robustecido e daí o ano santo. Para que se abra uma “porta da misericórdia” para todos, ou seja, uma porta “onde qualquer pessoa que entre poderá experimentar o amor de Deus que consola, perdoa e dá esperança” (*MV*, n. 3). O Ano Santo começará na data dos cinquenta anos de encerramento do Concílio, no qual a Igreja quis usar a linguagem da caridade e quis contribuir para servir os seres humanos (*MV*, n. 4). O Ano Santo terminará com gratidão, confiando a Igreja, a humanidade e o universo à Realeza de Cristo, no desejo de um futuro com os sinais do Reino entre nós, que são sinais da misericórdia, da bondade e da ternura de Deus (*MV*, n. 5).

O Papa cita São Tomás de Aquino, que mostra que a misericórdia não é fraqueza, mas uma qualidade da onipotência de Deus: com ela, Deus se revela presente, próximo, providente, santo e misericordioso. A revelação da misericórdia de Deus é largamente contemplada em páginas do Antigo Testamento. Com citações dos Salmos, falando que Deus perdoa a culpa, cura as enfermidades, resgata a vida, enche de graça e ternura (Sl 103); ou que Deus liberta, dá vista, levanta, ama (Sl 146; 147). Deus revela-se com um amor de “ternura e compaixão, de indulgência e perdão” (*MV*, n. 6). De tal modo, que um salmo, do grande Hallel, cantado em grandes festas, proclama, como refrão, que “Eterna é a sua misericórdia” (Sl 136) e com ela relembra a história da salvação. O papa faz ver que Jesus rezou esse salmo de misericórdia antes da paixão e que abraçou essa misericórdia. Isso compromete-nos a assumir esse refrão em nossa oração (*MV*, n. 7).

O Novo Testamento também anuncia a misericórdia e mostra Jesus compassivo, curando, acolhendo, saciando com pães, perdoando os pecadores. O papa se compraz em apresentar especialmente o episódio em que Jesus olha Mateus com misericórdia e o escolhe para apóstolo, episódio comentado por Beda o Venerável e que se converte no tema que o papa adota como seu próprio lema: “miserando atque eligendo” (*MV*, n. 8).

Jesus ensina as parábolas da misericórdia: as da ovelha extraviada, a da moeda perdida, a do pai com seus dois filhos (Lc 15, 1-32). Chama a atenção para a alegria do Pai quando perdoa e consola. Por outro lado, Jesus ensina que somos chamados por nossa vez a perdoar, perdoar sempre. Conta também a parábola do senhor que admoestou o servo perdoado que devia por sua vez perdoar o companheiro (Mt 18). Finalmente, o papa acentua a bem-aventurança dos misericordiosos: bem-aventurados os misericordiosos – como motivo de inspiração para o Ano Santo, que quer acentuar que “somos chamados a ser misericordiosos uns para com os outros” (*MV*, n. 9).

Outro ponto é que a Igreja deve ter o desejo inexaurível de oferecer misericórdia. Com ternura, falar aos crentes. Mais ainda, exercer toda a missão com

amor misericordioso e compassivo. Anunciará o perdão (MV, n. 10), pois este, como ensinara João Paulo II, não deve cair no esquecimento (MV, n. 11). Ao mesmo tempo que a Igreja deve anunciar a misericórdia, deve viver e testemunhar ela mesma a misericórdia (MV, n. 12), pois, para a Igreja, a primeira verdade é o amor de Cristo e ela deve ser serva e mediadora do amor de Cristo. Assim, onde houver Igreja, onde houver cristãos, deve haver misericórdia (MV, n. 12).

Com isso, o Ano Jubilar assume o lema tirado da palavra do Senhor: ser “misericordiosos como o Pai” (inspirado em Lc 6, 36). É preciso escutar a Palavra, meditá-la, assumi-la como estilo de vida (MV, n. 13). As peregrinações do Ano Santo deverão ser sinal de uma caminhada para a misericórdia, seja para os fiéis deixarem-se alcançar pela misericórdia de Deus, seja para comprometerem-se em ser misericordiosos (MV, n. 14).

Isso implica em não julgar nem condenar. Em perdoar e em dar. A partir da experiência da presença e proximidade de Deus, tornar-se compassivo para com todos (MV, n. 14). O papa considera “quantas situações de precariedade e sofrimento presentes no mundo atual” (MV, n. 15). Daí a necessidade de obras de misericórdia. Entre as obras de misericórdia corporal, estariam: dar de comer; dar de beber; vestir; acolher; dar assistência; visitar; enterrar... Entre as obras espirituais estariam: aconselhar; ensinar; admoestar; consolar; perdoar; suportar; rezar, uns pelos outros. Isso é expressão de amor. E o Papa cita S. João da Cruz, que “Ao entardecer desta vida, examinar-nos-ão no amor” (MV, n. 15).

As obras de misericórdia correspondam às obras de Cristo, que, segundo está em Lc 4 citando Isaías anuncia, anuncia a boa nova, consola, cura e liberta, com o ano da graça. Os cristãos são chamados a exercerem a misericórdia com alegria (MV, n. 16). A quaresma, que é tempo especial de oração, jejum e caridade, deve ser tempo propício para se experimentar o perdão e a reconciliação, para o primado da misericórdia (MV, n. 17), de modo que o papa convida os fiéis a aproximarem-se da misericórdia (MV, n. 18) e convida também à conversão a todos que possam estar afastados da graça (MV, n. 19).

Mais ao final se observa que a justiça e misericórdia estão relacionadas; não se opõem; mas a misericórdia, que supõe a justiça, engloba-a e ultrapassa-a, de modo libertador e renovador, pelo perdão e a salvação. O papa refere o texto de Mateus citando Oseias: Deus quer a misericórdia mais que o sacrifício (MV, n. 20-21). Ainda citando Oseias, recorda que Deus no seu amor se comove. É que Ele não contém a sua misericórdia (MV, n. 21). Daí Deus usa de perdão e indulgência. (MV, n. 22).

A reflexão final da Bula será encaminhada para Maria, a Mãe da Misericórdia, a quem os fiéis pedem volva para nós o olhar misericordioso (MV, n. 24); e a bula

se encerrará retomando o dado de que a Igreja “é chamada em primeiro lugar, a ser verdadeira testemunha da misericórdia, professando-a e vivendo-a como o centro da Revelação de Jesus Cristo”, porque tem presente que “do coração da trindade [...] brota [...] a grande torrente da misericórdia” (*MV*, n. 25).

Mas antes dessas duas finais, encontramos um parágrafo especial sobre o diálogo inter-religioso, um diálogo que poderia ser feito a propósito desse grande tema da misericórdia (*MV*, n. 23). Ou seja, o papa proclama o ano santo da misericórdia com uma abertura a um mais amplo diálogo da misericórdia.

2. ABERTURA A UM DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO DA MISERICÓRDIA

É que todo esse tema da misericórdia, contemplada no amor de Deus manifestado em Cristo e com a convocação de Deus para o seus filhos de viverem a misericórdia, que se há de traduzir em atitudes e obras concretas – toda essa riqueza, ilustrada com páginas do Antigo e do Novo Testamento, é, como se pode constatar, uma riqueza espiritual comum dos cristãos. Mas não é um tema circunscrito aos católicos ou aos cristãos. O papa Francisco quer considerar que o tema da misericórdia, e nele o patrimônio espiritual da misericórdia, tem uma valência e uma aplicação que ultrapassa as fronteiras da Igreja (*MV*, n. 23).

O ano santo da misericórdia chama os fiéis para dialogarem sobre a misericórdia. No diálogo com Deus, no diálogo dentro da Igreja. Para o aprofundamento e a comunicação da misericórdia. Mas o diálogo da misericórdia pode e deve ser ampliado. Contar com o reconhecimento e a busca da misericórdia entre tantas pessoas, mesmo de várias tradições religiosas, que também creem em misericórdia divina, e que têm atitudes compassivas ou conciliadoras, e buscam exercer obras de solidariedade, caridade, misericórdia e compaixão, perdão e paz. Isso também é alentador. Isso é motivo de esperança e de alegria.

A experiência cristã autêntica é experiência da misericórdia de Deus manifestada em Cristo, e leva a uma religiosidade confiante e agradecida, esperançosa e empenhada em corresponder, com a força do Espírito, em atitudes e obras de amor e misericórdia. Deve, pois se alegrar e se animar, quando pela graça do Espírito pode reconhecer o testemunho do amor de Deus em tantas concepções que professam a misericórdia como valor, como dom divino, como regra de vida. Isso revela autenticidade religiosa, isso revela manifestação de Deus, graça. Infunde esperança de mais entendimento, mais comunicação e apoio mútuo entre aqueles que, dentro de diferentes tradições religiosas, estejam abraçando valores de amor, bondade, solidariedade, misericórdia e compaixão. E isso se encontra nas várias grandes tradições religiosas, não só no cristianismo, mas também no judaísmo, no islamismo,

no hinduísmo, no budismo, e em religiões tradicionais africanas e ameríndias: uma esperança na misericórdia divina, e um modo de agir solidário, ou compassivo.

O tema da misericórdia se comunica. Corresponde a uma aspiração humana, à necessidade humana. Está na nossa fé, está em outras tradições religiosas. Nas suas crenças, ainda que diversamente matizadas, nas suas convicções sobre o mundo e sobre a humanidade, sobre a vida e sobre a morte, e a vida além-morte, e particularmente em muitas práticas concretas, proclamam e testemunham o valor da misericórdia e da compaixão: a divina; e/ou a que devem exercer por sua vez os seres humanos.

Vemos na Bula *Misericordiae Vultus* o encorajamento que o papa dá para a busca de um encontro e um diálogo inter-religioso da misericórdia. O Papa Francisco tem falado em “cultura do encontro”, expressão que registrou na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (n. 220). E tem insistido no valor dos diálogos. Aqui – no tema da misericórdia – ele percebe a possibilidade de encontros e diálogos, que certamente redundariam em mais conhecimento mútuo, mais estima, e também em apoio para vivermos todos e uns para com os outros com mais fraternidade, compreensão e perdão e compaixão, ou com mais misericórdia.

São estas as palavras do Papa Francisco no parágrafo 23 da Bula *Misericordiae Vultus* sobre o tema da misericórdia, primeiramente falando sobre o Judaísmo e o Islamismo:

A misericórdia possui uma valência que ultrapassa as fronteiras da Igreja. Ela relaciona-nos com o judaísmo e o islamismo, que a consideram um dos atributos mais marcantes de Deus. Israel foi o primeiro que recebeu esta revelação, permanecendo esta na história como o início duma riqueza incomensurável para oferecer à humanidade inteira. Como vimos, as páginas do Antigo Testamento estão permeadas de misericórdia, porque narram as obras que o Senhor realizou em favor do seu povo, nos momentos mais difíceis da sua história. O islamismo, por sua vez, coloca entre os nomes dados ao Criador o de Misericordioso e Celeste. Esta invocação aparece com frequência nos lábios dos fiéis muçulmanos, que se sentem acompanhados e sustentados pela misericórdia na sua fraqueza diária. Também eles acreditam que ninguém pode pôr limites à misericórdia divina, porque as suas portas estão sempre abertas.

O papa Francisco considera, portanto, uma abertura dialogal com estas religiões e pensa também nas outras, em vista de diálogos. Isso levaria a mais compreensão e estima, mais acolhimento, sem discriminações; e mais paz. Deseja que o próximo Ano Santo possa ser uma oportunidade de favorecer o encontro e o diálogo:

Possa este Ano Jubilar, vivido na misericórdia, favorecer o encontro com estas religiões e com as outras nobres tradições religiosas; que ele nos torne mais abertos ao diálogo, para melhor nos conhecermos e compreendermos; elimine todas as formas de fechamento e desprezo e expulse todas as formas de violência e discriminação”.

Com o diálogo, que estamos chamando de “diálogo da misericórdia”, em primeiro lugar a atitude é que é misericordiosa: o olhar com que as pessoas se olham seja um olhar de respeito, de amor, de acolhimento, de serviço e salvação. Além disso, uns podem reconhecer nos outros alguns desses valores fundamentais: de confiança e acolhimento pela misericórdia de Deus; de compaixão e solidariedade, com obras concretas de misericórdia. Podemos certamente nos apoiar uns aos outros na valorização e na prática da misericórdia. Com ela reconhecemos a dignidade de cada um, damos dignidade a cada um. Por ela socorremos e servimos. Por ela perdoamos e nos reconciliamos. Ela é que dá a esperança, a alegria e a paz.

CONCLUSÃO

Conclui-se que o tema da misericórdia é fundamental na fé cristã. Confere uma religiosidade confiante em Deus. Aberta ao dom de Deus. Leva a uma prática de solidariedade e de reconciliação. Convém seja motivo de diálogo inter-religioso e de toda a sociedade. No diálogo, encontraremos outras pessoas crentes, interessadas e mesmo já exercitadas na misericórdia, na bondade, na compaixão. Faríamos mais descoberta de valores comuns e das riquezas de cada qual. Buscaríamos mais misericórdia de Deus e entre nós. Seu maior aprofundamento e sua maior aplicação. Esse seria o diálogo da misericórdia.

Parece que a misericórdia, recebida e meditada, vivida e proclamada, pode ela mesma favorecer o diálogo e nele buscar mais conhecimento, mais estima, mais afeto e mais amizade de uns para com os outros; bem como mais apoio, entre uns e outros, para difundir no mundo esse valor e dom – que é a própria misericórdia, que cremos ser tão fundamental. Que aparece entre as tradições religiosas. Os cristãos consideram isso um dom do amor de Deus.

REFERÊNCIAS

FRANCISCO, PP. *Misericordiae Vultus. Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia* (11 abr 2105). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html>. Acesso em: 11 abr 2015.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium – A alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus – Loyola, 2013.

Diálogo da misericórdia: um tema para o Jubileu Extraordinário da Misericórdia

Maria Teresa de Freitas Cardoso¹

RESUMO

*A comunicação discorre sobre o tema da misericórdia, proposto pelo Papa Francisco para a celebração do Jubileu Extraordinário da Misericórdia e tem em conta a riqueza desse tema e o seu interesse para o diálogo inter-religioso. Os objetivos do estudo são: valorizar a misericórdia, tal como é abordada na Bula *Misericordiae Vultus*, e considerar seu interesse no campo do diálogo inter-religioso. O método consiste em: levantar o tema a partir da mesma Bula, dando alguns traços do seu conteúdo; destacar o encorajamento para o diálogo inter-religioso; vislumbrar algumas contribuições que o diálogo inter-religioso poderia trazer, seja especificamente para o âmbito do diálogo judaico-cristão, seja para o diálogo dos cristãos com outros interlocutores. Conclui-se que o tema da misericórdia é fundamental na fé cristã; implica em uma religiosidade mais confiante e em uma prática de reconciliação e de solidariedade; convém seja levado ao diálogo inter-religioso e ao diálogo da sociedade, pois no diálogo, juntamente com a descoberta de valores em comum, se haveria de encontrar, sobre a misericórdia, apoio e oportunidade para seu maior aprofundamento e sua maior aplicação.*

Palavras-chave: Misericórdia. Amor de Deus. Obras de misericórdia. Compaixão. Diálogo inter-religioso.

INTRODUÇÃO

Aproxima-se, para os católicos, um novo ano santo, o do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. Deparam-se, os católicos, com um tema fundamental da fé cristã: a manifestação e o dom da misericórdia de Deus em Cristo e a convocação que deve ser central em suas vidas: ser misericordiosos como o Pai é misericordioso, dado que Cristo revela e comunica o amor do Pai, “rico em misericórdia”. Acontece que o Papa Francisco, ao declarar esse Jubileu na Bula *Misericordiae Vultus* (MV), de 11 de abril de 2015, não somente enfatiza essa revelação do amor misericordioso de Deus, e não somente sustenta que a missão primeira da Igreja é ser sinal da misericórdia de Deus, mas também convida os fiéis a buscarem um diálogo inter-religioso a propósito desse tema da misericórdia.

Assim procuramos nesta comunicação estudar o que diz o Papa sobre a misericórdia, em vários aspectos abordados, e vislumbrar um pouco a partir da bula o que levaríamos para um diálogo da misericórdia. Trata-se de valorizar a misericórdia,

1 Doutora em Teologia. PUC-Rio. E-mail: mtfcardoso@puc-rio.br

tendo-se em vista que ela é fonte de esperança e de paz. Ela está no interesse do diálogo inter-religioso, para apreciarmos a sua busca e para considerarmos que, se nos olharmos todos com misericórdia, isso também contribuirá em mais respeito e estima, em mais harmonia e paz.

O método da comunicação consiste, portanto, em: levantar o tema a partir da Bula, resumindo o seu conteúdo; destacar o encorajamento para o diálogo inter-religioso e vislumbrar algumas contribuições que o diálogo inter-religioso poderia trazer.

1. CONTEMPLAÇÃO DA MISERICÓRDIA NA BULA *MISERICORDIAE VULTUS*

Contemplemos as principais reflexões do Papa Francisco sobre a misericórdia na Bula *Misericordiae Vultus*. O Papa não desenvolve muito as implicações dos pontos que elenca, mas passa de um ponto rapidamente a outro. Certamente que muito será ainda desdobrado ao longo do novo Ano Santo. Todavia, o documento, além da conhecida linguagem vívida que o Papa tem para falar aos corações, é pujante de múltiplos aspectos e sugestões do tema da misericórdia. Não lhe falta vida e profundidade. Para começar, observamos a misericórdia como dado central: é central na revelação divina; é central para o nosso viver; é central na missão da Igreja. É o mais fundamental na fé e na vida cristã; e o mais exigente. A intenção do Papa ao proclamar o próximo Ano Santo foi tornar mais forte o testemunho dos crentes: o testemunho da misericórdia.

As primeiras palavras do documento, as que lhe dão o nome, descrevem Jesus Cristo como “o rosto da misericórdia do Pai” (FRANCISCO, *MV*, n. 1). O papa sugere que aí está a síntese do mistério da fé cristã. Lembra que Deus se revelou a Moisés como “Deus misericordioso e clemente [...] de bondade e fidelidade” (Ex 34, 6) e na plenitude do tempo se revelou em Cristo, e Cristo então revelou a misericórdia de Deus. (*MV*, n. 1).

Para o papa, “precisamos sempre de contemplar o mistério da misericórdia”, que “é fonte de alegria, serenidade e paz” (*MV*, n. 2). Aparece tanto o dado de que Deus vem ao nosso encontro com misericórdia como também o reconhecimento de que a misericórdia há de estar no nosso coração ao olhar o irmão.

Falou-se que a misericórdia é fonte de alegria e paz. Acrescenta-se que é ela que nos dá a “esperança de sermos amados sempre”, não obstante a nossa limitação de pecado. Com essa experiência de alegria, paz e esperança, somos também chamados “a fixar o olhar na misericórdia e a nos tornarmos para os outros um “sinal eficaz do agir do Pai” (*MV*, n. 3).

Daí que o testemunho dos crentes sobre a misericórdia deve ser robustecido

e daí o ano santo. Para que se abra uma “porta da misericórdia” para todos, ou seja, uma porta “onde qualquer pessoa que entre poderá experimentar o amor de Deus que consola, perdoa e dá esperança” (MV, n. 3). O Ano Santo começará na data dos cinquenta anos de encerramento do Concílio, no qual a Igreja quis usar a linguagem da caridade e quis contribuir para servir os seres humanos (MV, n. 4). O Ano Santo terminará com gratidão, confiando a Igreja, a humanidade e o universo à Realeza de Cristo, no desejo de um futuro com os sinais do Reino entre nós, que são sinais da misericórdia, da bondade e da ternura de Deus (MV, n. 5).

O Papa cita São Tomás de Aquino, que mostra que a misericórdia não é fraqueza, mas uma qualidade da onipotência de Deus: com ela, Deus se revela presente, próximo, providente, santo e misericordioso. A revelação da misericórdia de Deus é largamente contemplada em páginas do Antigo Testamento. Com citações dos Salmos, falando que Deus perdoa a culpa, cura as enfermidades, resgata a vida, enche de graça e ternura (S; 103); ou que Deus liberta, dá vista, levanta, ama (Sl 146; 147). Deus revela-se com um amor de “ternura e compaixão, de indulgência e perdão” (MV, n. 6). De tal modo, que um salmo, do grande Hallel, cantado em grandes festas, proclama, como refrão, que “Eterna é a sua misericórdia” (Sl 136) e com ela relembra a história da salvação. O papa faz ver que Jesus rezou esse salmo de misericórdia antes da paixão e que abraçou essa misericórdia. Isso compromete-nos a assumir esse refrão em nossa oração (MV, n. 7).

O Novo Testamento também anuncia a misericórdia e mostra Jesus compassivo, curando, acolhendo, saciando com pães, perdoando os pecadores. O papa se compraz em apresentar especialmente o episódio em que Jesus olha Mateus com misericórdia e o escolhe para apóstolo, episódio comentado por Beda o Venerável e que se converte no tema que o papa adota como seu próprio lema: “miserando atque eligendo” (MV, n. 8).

Jesus ensina as parábolas da misericórdia: as da ovelha extraviada, a da moeda perdida, a do pai com seus dois filhos (Lc 15, 1-32). Chama a atenção para a alegria do Pai quando perdoa e consola. Por outro lado, Jesus ensina que somos chamados por nossa vez a perdoar, perdoar sempre. Conta também a parábola do senhor que admoestou o servo perdoado que devia por sua vez perdoar o companheiro (Mt 18). Finalmente, o papa acentua a bem-aventurança dos misericordiosos: bem-aventurados os misericordiosos – como motivo de inspiração para o Ano Santo, que quer acentuar que “somos chamados a ser misericordiosos uns para com os outros” (MV, n. 9).

Outro ponto é que a Igreja deve ter o desejo inexaurível de oferecer misericórdia. Com ternura, falar aos crentes. Mais ainda, exercer toda a missão com amor misericordioso e compassivo. Anunciará o perdão (MV, n. 10), pois este, como

ensinara João Paulo II, não deve cair no esquecimento (*MV*, n. 11). Ao mesmo tempo que a Igreja deve anunciar a misericórdia, deve viver e testemunhar ela mesma a misericórdia (*MV*, n. 12), pois, para a Igreja, a primeira verdade é o amor de Cristo e ela deve ser serva e mediadora do amor de Cristo. Assim, onde houver Igreja, onde houver cristãos, deve haver misericórdia (*MV*, n. 12).

Com isso, o Ano Jubilar assume o lema tirado da palavra do Senhor: ser “misericordiosos como o Pai” (inspirado em Lc 6, 36). É preciso escutar a Palavra, meditá-la, assumi-la como estilo de vida (*MV*, n. 13). As peregrinações do Ano Santo deverão ser sinal de uma caminhada para a misericórdia, seja para os fiéis deixarem-se alcançar pela misericórdia de Deus, seja para comprometerem-se em ser misericordiosos (*MV*, n. 14).

Isso implica em não julgar nem condenar. Em perdoar e em dar. A partir da experiência da presença e proximidade de Deus, tornar-se compassivo para com todos (*MV*, n. 14). O papa considera “quantas situações de precariedade e sofrimento presentes no mundo atual” (*MV*, n. 15). Daí a necessidade de obras de misericórdia. Entre as obras de misericórdia corporal, estariam: dar de comer; dar de beber; vestir; acolher; dar assistência; visitar; enterrar... Entre as obras espirituais estariam: aconselhar; ensinar; admoestar; consolar; perdoar; suportar; rezar, uns pelos outros. Isso é expressão de amor. E o Papa cita S. João da Cruz, que “Ao entardecer desta vida, examinar-nos-ão no amor” (*MV*, n. 15).

As obras de misericórdia correspondam às obras de Cristo, que, segundo está em Lc 4 citando Isaías anuncia, anuncia a boa nova, consola, cura e liberta, com o ano da graça. Os cristãos são chamados a exercerem a misericórdia com alegria (*MV*, n. 16). A quaresma, que é tempo especial de oração, jejum e caridade, deve ser tempo propício para se experimentar o perdão e a reconciliação, para o primado da misericórdia (*MV*, n. 17), de modo que o papa convida os fiéis a aproximarem-se da misericórdia (*MV*, n. 18) e convida também à conversão a todos que possam estar afastados da graça (*MV*, n. 19).

Mais ao final se observa que a justiça e misericórdia estão relacionadas; não se opõem; mas a misericórdia, que supõe a justiça, engloba-a e ultrapassa-a, de modo libertador e renovador, pelo perdão e a salvação. O papa refere o texto de Mateus citando Oseias: Deus quer a misericórdia mais que o sacrifício (*MV*, n. 20-21). Ainda citando Oseias, recorda que Deus no seu amor se comove. É que Ele não contém a sua misericórdia (*MV*, n. 21). Daí Deus usa de perdão e indulgência. (*MV*, n. 22).

A reflexão final da Bula será encaminhada para Maria, a Mãe da Misericórdia, a quem os fiéis pedem volva para nós o olhar misericordioso (*MV*, n. 24); e a bula se encerrará retomando o dado de que a Igreja “é chamada em primeiro lugar, a ser verdadeira testemunha da misericórdia, professando-a e vivendo-a como o centro

da Revelação de Jesus Cristo”, porque tem presente que “do coração da trindade [...] brota [...] a grande torrente da misericórdia” (*MV*, n. 25).

Mas antes dessas duas finais, encontramos um parágrafo especial sobre o diálogo inter-religioso, um diálogo que poderia ser feito a propósito desse grande tema da misericórdia (*MV*, n. 23). Ou seja, o papa proclama o ano santo da misericórdia com uma abertura a um mais amplo diálogo da misericórdia.

2. ABERTURA A UM DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO DA MISERICÓRDIA

É que todo esse tema da misericórdia, contemplada no amor de Deus manifestado em Cristo e com a convocação de Deus para o seus filhos de viverem a misericórdia, que se há de traduzir em atitudes e obras concretas – toda essa riqueza, ilustrada com páginas do Antigo e do Novo Testamento, é, como se pode constatar, uma riqueza espiritual comum dos cristãos. Mas não é um tema circunscrito aos católicos ou aos cristãos. O papa Francisco quer considerar que o tema da misericórdia, e nele o patrimônio espiritual da misericórdia, tem uma valência e uma aplicação que ultrapassa as fronteiras da Igreja (*MV*, n. 23).

O ano santo da misericórdia chama os fiéis para dialogarem sobre a misericórdia. No diálogo com Deus, no diálogo dentro da Igreja. Para o aprofundamento e a comunicação da misericórdia. Mas o diálogo da misericórdia pode e deve ser ampliado. Contar com o reconhecimento e a busca da misericórdia entre tantas pessoas, mesmo de várias tradições religiosas, que também creem em misericórdia divina, e que têm atitudes compassivas ou conciliadoras, e buscam exercer obras de solidariedade, caridade, misericórdia e compaixão, perdão e paz. Isso também é alentador. Isso é motivo de esperança e de alegria.

A experiência cristã autêntica é experiência da misericórdia de Deus manifestada em Cristo, e leva a uma religiosidade confiante e agradecida, esperançosa e empenhada em corresponder, com a força do Espírito, em atitudes e obras de amor e misericórdia. Deve, pois se alegrar e se animar, quando pela graça do Espírito pode reconhecer o testemunho do amor de Deus em tantas concepções que professam a misericórdia como valor, como dom divino, como regra de vida. Isso revela autenticidade religiosa, isso revela manifestação de Deus, graça. Infunde esperança de mais entendimento, mais comunicação e apoio mútuo entre aqueles que, dentro de diferentes tradições religiosas, estejam abraçando valores de amor, bondade, solidariedade, misericórdia e compaixão. E isso se encontra nas várias grandes tradições religiosas, não só no cristianismo, mas também no judaísmo, no islamismo, no hinduísmo, no budismo, e em religiões tradicionais africanas e ameríndias: uma esperança na misericórdia divina, e um modo de agir solidário, ou

compassivo.

O tema da misericórdia se comunica. Corresponde a uma aspiração humana, à necessidade humana. Está na nossa fé, está em outras tradições religiosas. Nas suas crenças, ainda que diversamente matizadas, nas suas convicções sobre o mundo e sobre a humanidade, sobre a vida e sobre a morte, e a vida além-morte, e particularmente em muitas práticas concretas, proclamam e testemunham o valor da misericórdia e da compaixão: a divina; e/ou a que devem exercer por sua vez os seres humanos.

Vemos na Bula *Misericordiae Vultus* o encorajamento que o papa dá para a busca de um encontro e um diálogo inter-religioso da misericórdia. O Papa Francisco tem falado em “cultura do encontro”, expressão que registrou na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (n. 220). E tem insistido no valor dos diálogos. Aqui – no tema da misericórdia – ele percebe a possibilidade de encontros e diálogos, que certamente redundariam em mais conhecimento mútuo, mais estima, e também em apoio para vivermos todos e uns para com os outros com mais fraternidade, compreensão e perdão e compaixão, ou com mais misericórdia.

São estas as palavras do Papa Francisco no parágrafo 23 da Bula *Misericordiae Vultus* sobre o tema da misericórdia, primeiramente falando sobre o Judaísmo e o Islamismo:

A misericórdia possui uma valência que ultrapassa as fronteiras da Igreja. Ela relaciona-nos com o judaísmo e o islamismo, que a consideram um dos atributos mais marcantes de Deus. Israel foi o primeiro que recebeu esta revelação, permanecendo esta na história como o início duma riqueza incomensurável para oferecer à humanidade inteira. Como vimos, as páginas do Antigo Testamento estão permeadas de misericórdia, porque narram as obras que o Senhor realizou em favor do seu povo, nos momentos mais difíceis da sua história. O islamismo, por sua vez, coloca entre os nomes dados ao Criador o de Misericordioso e Celestino. Esta invocação aparece com frequência nos lábios dos fiéis muçulmanos, que se sentem acompanhados e sustentados pela misericórdia na sua fraqueza diária. Também eles acreditam que ninguém pode pôr limites à misericórdia divina, porque as suas portas estão sempre abertas.

O papa Francisco considera, portanto, uma abertura dialogal com estas religiões e pensa também nas outras, em vista de diálogos. Isso levaria a mais compreensão e estima, mais acolhimento, sem discriminações; e mais paz. Deseja que o próximo Ano Santo possa ser uma oportunidade de favorecer o encontro e o diálogo:

Possa este Ano Jubilar, vivido na misericórdia, favorecer o encontro com estas religiões e com as outras nobres tradições religiosas; que ele nos torne mais abertos ao diálogo, para melhor nos conhecermos e compreendermos; elimine todas as formas de fechamento e desprezo e expulse todas as formas de violência e discriminação”.

Com o diálogo, que estamos chamando de “diálogo da misericórdia”, em primeiro lugar a atitude é que é misericordiosa: o olhar com que as pessoas se olham seja um olhar de respeito, de amor, de acolhimento, de serviço e salvação. Além disso, uns podem reconhecer nos outros alguns desses valores fundamentais: de confiança e acolhimento pela misericórdia de Deus; de compaixão e solidariedade, com obras concretas de misericórdia. Podemos certamente nos apoiar uns aos outros na valorização e na prática da misericórdia. Com ela reconhecemos a dignidade de cada um, damos dignidade a cada um. Por ela socorremos e servimos. Por ela perdoamos e nos reconciliamos. Ela é que dá a esperança, a alegria e a paz.

CONCLUSÃO

Conclui-se que o tema da misericórdia é fundamental na fé cristã. Confere uma religiosidade confiante em Deus. Aberta ao dom de Deus. Leva a uma prática de solidariedade e de reconciliação. Convém seja motivo de diálogo inter-religioso e de toda a sociedade. No diálogo, encontraremos outras pessoas crentes, interessadas e mesmo já exercitadas na misericórdia, na bondade, na compaixão. Faríamos mais descoberta de valores comuns e das riquezas de cada qual. Buscaríamos mais misericórdia de Deus e entre nós. Seu maior aprofundamento e sua maior aplicação. Esse seria o diálogo da misericórdia.

Parece que a misericórdia, recebida e meditada, vivida e proclamada, pode ela mesma favorecer o diálogo e nele buscar mais conhecimento, mais estima, mais afeto e mais amizade de uns para com os outros; bem como mais apoio, entre uns e outros, para difundir no mundo esse valor e dom – que é a própria misericórdia, que cremos ser tão fundamental. Que aparece entre as tradições religiosas. Os cristãos consideram isso um dom do amor de Deus.

REFERÊNCIAS

FRANCISCO, PP. *Misericordiae Vultus. Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia* (11 abr 2105). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html>. Acesso em: 11 abr 2015.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium – A alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus – Loyola, 2013.

Educação e Espiritualidade: a partir da experiência formativa das peregrinações pelo Nordeste (1986 – 2015).

José Artur Tavares de Brito (Artur Peregrino)¹

RESUMO

Desde tempos imemoriais e até hoje, a Espiritualidade continua sendo uma força motriz da vida dos humanos. Importando menos os nomes pelos quais seja invocada, no âmbito de cada cultura, o importante é que a experiência espiritual madura caracteriza-se por a pessoa se tornar feliz em trabalhar em prol da humanização do mundo. Naturalmente pela felicidade dos seres que nele habitam. Queremos contribuir para construção de uma espiritualidade integrada na educação. Em uma formação humana compreendida como humanização onde o lado espiritual está como dimensão norteadora de todo processo tendo a função de guiar nossa vida. O ser humano é convidado a passar da existência ao Ser. Para tal é necessário reconhecer a vocação pessoal e respondê-la por meio de um compromisso livre. Nossa proposta é afirmar a educação como um ato de amor, ou seja, ato de entrega para a humanização do mundo. Quanto a questão religiosa constata-se que a mesma tem sido caracterizada de maneira equivocada, na medida em que preconiza o homem religioso como alguém apartado do mundo. Através da educação vista de maneira integral podemos recolocar a dimensão do religioso fazendo parte de uma grande teia de relações onde podemos pensar em uma espiritualidade transreligiosa.

Palavras-chave: Espiritualidade. Amorosidade. Humanização.

INTRODUÇÃO

“A maior pobreza da educação não se encontra na escassez dos recursos econômicos. Ela se encontra na pobreza de imaginação” (Paulo Freire).

Educação não é algo já pronto, herdado. Educação é um fenômeno humanamente histórico que se constrói a cada dia dentro do contexto social, político, econômico e cultural. Isso porque é fruto da própria capacidade de articulação, 1 Mestre em Antropologia pela UFPE; prof. do Curso de Teologia na Unicap e integrante do Instituto Humanitas Unicap; pesquisador do Grupo de pesquisa UNICAP/CNPq Religiões, identidades e diálogos, na linha de pesquisa Diálogos inter-religiosos. Email: arturperegrino@gmail.com

de construção do conhecimento, de inventividade, de ressignificação e forma de presença do ser humano no mundo.

A educação encontra seu sentido, sua razão de ser a partir do que ela ajuda a fazer de cada ser humano. Uma educação carregada de sentido expressa-se como Educação Espiritual.

Desde tempos imemoriais e até hoje, a Espiritualidade continua sendo uma força motriz da vida dos humanos. Importando menos os nomes pelos quais seja invocada, no âmbito de cada cultura, o importante é que a experiência espiritual madura caracteriza-se por a pessoa se tornar feliz em trabalhar em prol da humanização do mundo. Naturalmente pela felicidade dos seres que nele habitam.

É bem verdade que até os dias atuais existe um preconceito, uma certa resistência a introdução da dimensão espiritual no campo acadêmico. Isto se deve, em parte, ao ranço adquirido contra a religião desde o iluminismo. No entanto, percebe-se claramente o avanço dos estudos na área de espiritualidade. Também tem se definido com mais clareza em que sentido este termo está sendo utilizado.

Queremos contribuir para construção de uma espiritualidade integrada na educação. Em uma formação humana compreendida como humanização onde o lado espiritual está como dimensão norteadora de todo processo tendo a função de guiar nossa vida. A propósito Ferdinand Röhrl faz uma elucidação importante quando diz que

Espiritualidade não exclui, em princípio, nenhuma fé religiosa como forma específica de vivenciar a espiritualidade. Por outro lado, nem tudo que se apresenta como religião também inclui a espiritualidade. As formas que a própria religião às vezes assume podem até ser contrárias à própria espiritualidade (RÖHRL, 2012, p. 20).

Mas, a Espiritualidade se expressa também por meio da Memória tão fortemente exercitada pelos pobres. É perceptível a força da Memória, ao ler-se, por exemplo, Eduardo Hoornaert (cf., por ex., seu “Memória do Povo Cristão”). Trata-se de uma Memória que inspira esperança (HOORNAERT, 1986). Mais: que inspira resistência, sob as mais diversas formas. E aqui, vamos privilegiar o campo da resistência do povo dos pobres no Nordeste, por meio da experiência espiritual e formativa das peregrinações. Com efeito, como afirmou o saudoso Eduardo Galeano, “O passado tem muito a dizer ao futuro” (GALEANO, 2010).

Fé, memória e resistência que também inspiram no povo dos pobres, no Nordeste, a experiência da partilha tão significativa na tríade dar, receber e retribuir (MAUSS, 1968). Tratar-se, não apenas de uma palavra-chave do vocabulário dos pobres, mas sobretudo por tratar-se de uma experiência viva, cotidiana, como se pode observar no caso das peregrinações pelo Nordeste. Esse mesmo povo alimenta

uma esperança que vem do próprio contexto nordestino. Na realidade a esperança tem a dimensão de capacitar o Ser a resistir com muita força às pressões existenciais da angústia e do desespero. Segundo Gabriel Marcel “a esperança é o ato pelo qual esta tentação é ativa e vitoriosamente superada” (MARCEL, 2005: 48). Nesse sentido a esperança é a expressão que ocupa um lugar de destaque porque revela o profundo do ser humano. A vida do povo nordestino é reveladora nessa direção. Já Gustavo Gutierrez, partindo da realidade sofrida da América Latina, destaca que o que pode se dizer sobre a fé é um segundo momento, em relação à própria vivência. Poderíamos falar de uma espiritualidade que tem os pés no chão. “O discurso sobre Deus (teo-logia) vem depois do silêncio da oração e do compromisso” (GUTIERREZ, 2000, p. 167).

Os vinte e nove anos de peregrinações pelos nove Estados do Nordeste, especialmente os momentos vividos nos lugares mais significativos da vida do povo como Juazeiro e Caldeirão – CE, Canudos e Santa Brígida – BA, Serra da Capivara – PI, Quilombos espalhados pelo Nordeste como o dos Palmares – AL, Aldeamentos indígenas como o do Povo Xucuru – PE, entre outros, ou caminhando em regiões com temas sociais como Zona da Mata (região de cana de açúcar), no Semiárido beirando o Rio São Francisco, foram marcantes para os sujeitos vivenciadores desta experiência.

Através de uma experiência coletiva, vivida pelo Grupo de Peregrinas e Peregrinos do Nordeste (1986 – 2015), se privilegiou o resgate da memória histórica, contribuindo com comunidades e grupos que resistem – através do protagonismo de homens e mulheres – que alimentam, no cotidiano das lutas e do viver, o sonho de um mundo que faça justiça à condição humana colocando como primado a dimensão da existência humana sempre como cheia de novas possibilidades. Esta experiência despertou-me uma série de questões teóricas relacionadas com o fazer pedagógico numa perspectiva da formação humana.

O Grupo de Peregrinas e Peregrinos do Nordeste tem uma experiência de vida dialógica de aprendizado a quase três décadas. É uma experiência que lança uma luz e busca apresentar uma alternativa em relação ao sentido da formação, não simplesmente em sua visão conceitual, mas enquanto experiência que se encarna na história humana. Essa experiência pode chamar a atenção de educadores e educandos, para a necessidade de refletir, para além dos limites formais da escolarização. Considerando que nos tornamos humanos através da relação com o outro. E essa relação nos possibilita a afirmação da identidade entre diálogo e educação.

1. PEREGRINAÇÃO COMO ATO PEDAGÓGICO DE FORMAÇÃO HUMANA

Primeiro de tudo é de fundamental importância perceber que a intensidade existencial da experiência espiritual deve também ser medida de acordo com um fenômeno presente num grande número de culturas: a peregrinação.

Uma simetria que permeia as peregrinações é a acolhida, a reciprocidade presente de maneira fortemente recorrente entre as comunidades (atores sociais) e o Grupo de Peregrinas e Peregrinos do Nordeste (GPPN). A peregrinação envolve quem peregrina e quem recebe. É algo de relação. A vida social se expressa como um mundo de relações simbólicas. O modelo das peregrinações nos coloca afastados dos modismos do nosso tempo. A partir daí podemos ser mais produtivos no sentido de contribuir com um conceito de espiritualidade que esteja em consonância com a humanização do ser humano.

A peregrinação contribui para promover a espiritualidade diretamente no processo educacional não formal. A peregrinação se expressa por um ato de liberdade e confiança. A experiência da peregrinação passa a ser um exercício espiritual do próprio peregrino e peregrina que aposta numa educação que tem em vista a integralidade do ser humano.

As condições do ser humano na contemporaneidade passa ser o chão que pisamos. Para uma análise mais profunda temos que ir de encontro as hermenêuticas redutoras. É bem verdade que o modelo de racionalidade em curso na organização das relações sociais tem empobrecido enormemente a compreensão do ser humano. “Conhecer o ser humano não é separá-lo do Universo, mas situá-lo nele” (MORIN, 2006, p. 37).

A experiência, que descrevemos, toma a sério a espiritualidade como um modo de viver. Esse modo de viver baseia-se na experiência cotidiana. Para o filósofo Gabriel Marcel a experiência tem peso ontológico, e com isso, as relações e as meditações são sempre oportunidades de se aprofundar na vivência com o Ser maior. O ser humano é convidado a passar da existência ao Ser. Para tal é necessário reconhecer a vocação pessoal e respondê-la por meio de um compromisso livre. Para ele a verdadeira liberdade se realiza na comunhão, no diálogo. Nesse sentido o egocentrismo é um obstáculo para experiência autêntica, pois inviabiliza ou dificulta o encontro; ele só se sustenta quando o indivíduo se fecha em um casulo e, senhor de si, se torna alheio a si. Nas palavras de Marcel:

[...] enquanto permaneço sobre a influência de uma preocupação egocêntrica, esta atua como uma barreira entre eu e o outro, e por outro lado

devemos entender aqui a vida do outro, a experiência do outro. Entretanto o paradoxo é que da mesma maneira em que minha experiência me encoberta na realidade ela está em comunicação real com as outras experiências e eu não posso separar-me delas sem separar-me da minha [...] (MARCEL, 1964, p. 11).

O Grupo de Peregrinas e Peregrinos do Nordeste (GPPN) se insere no mundo carregando a consciência que uma espiritualidade madura pressupõe assumir o mundo. Essa experiência existe há 29 anos ininterruptos. O grupo é composto por mulheres e homens de vários Estados do Nordeste. No seu estatuto diz que vive uma espiritualidade ecumênica. Onde participam pessoas que tenha tendência religiosa ou não. Caracteriza-se pela relação com as pessoas e com os desafios do mundo contemporâneo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por decorrência da última peregrinação assim publicaram em seu Boletim:

O Grupo de Peregrinas e Peregrinos do Nordeste (GPPN) nasceu a 29 anos, sendo composto por homens e mulheres (crianças, jovens, adultos e pessoas idosas), naturais de toda parte do Brasil. É uma experiência ecumênica com membros de várias igrejas cristãs como também de outras tradições religiosas ou pessoas que não tem religião. Tem como carisma caminhar segundo o chamado de Jesus: E enviou-os a pregar o Reino de Deus, e a curar os enfermos. E disse-lhes: Nada leveis convosco para o caminho, nem bastão, nem sacola, nem pão, nem dinheiro; nem tendes duas túnicas (Lucas 9:2-3). Deste modo, andam sempre a pé, não utilizam e nem recebem dinheiro e não carregam comida. Toda sua manutenção, durante o período da peregrinação, resulta da partilha que as comunidades fazem. Alimentam-se do que lhes é ofertado, partilhando com a comunidade. Suscitam, assim, a comunhão nos lugares por onde passam. Todos os anos, no mês de fevereiro, em retiro e oração na Comunidade do Discípulo Amado (Serra da Catita – AL), buscam ouvir a voz do Espírito, que guia o Grupo para uma localidade do Nordeste, onde unem sua voz a dos profetas locais, para denunciar as situações de opressão e anunciar outro mundo possível. As peregrinações se concentram durante o mês de julho de cada ano. Assim, já peregrinaram em Canudos – BA, Juazeiro – CE, Quilombo dos Palmares – AL, Serra da Capivara – PI, Santa Fé – PB e tantos outros lugares (BOLETIM DO GPPN, 2014, p. 03).

A educação deve partir dos sujeitos envolvidos. Aí podemos encontrar razão de ser em uma pesquisa que quer colaborar com o processo de formação humana partindo de suas próprias experiências concretas. Assim a educação e toda prática pedagógica deve possibilitar ao ser humano as condições necessárias para alcançar o fim autêntico de sua existência.

A confiança no Ser - alimentada pelas peregrinas e peregrinos – possibilita uma atitude pedagógica diante da realidade espiritual. Assim está escrito no diário da caminhada:

Deste modo, andam sempre a pé, não utilizam e nem recebem dinheiro e não carregam comida. Toda sua manutenção, durante o período da peregrinação, resulta da partilha que as comunidades fazem. Alimentam-se do que lhes é ofertado, partilhando com a comunidade. Suscitam, assim, a comunhão nos lugares por onde passam (BOLETIM DO GPPN, Recife, 29, p. 03, jul. 2014).

De fato, o estilo de andar sempre a pé, não utilizar e nem receber dinheiro e não carregar comida possibilita uma experiência de riqueza espiritual ímpar. O elemento da confiança passa a ser essencial. A peregrinação é um exercício de confiança. Para quem caminha e para quem acolhe. A peregrinação possibilita uma experiência de comunhão. Isso porque possibilita um estar junto para compartilhar. A presença exige comprometimento e engajamento existencial e sócio-educacional.

Por si, a peregrinação já é uma caminhada para as fronteiras que exige um olhar para suas próprias experiências concretas. Uma espiritualidade que vai se firmando a partir do próprio modo de viver. Uma espiritualidade a caminho do Ser pode enxergar a própria existência através da transcendência transformando momentos ordinários em extraordinários.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOLETIM DO Grupo de Peregrinas e Peregrinos do Nordeste, Recife, 29, p. 03, jul. 2014

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. São Paulo: L&PM editores, 2010.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber em seu próprio poço**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 2000.

HOORNAERT, Eduardo. **A Memória do Povo Cristão**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

MARCEL, Gabriel. **Le mysère de l'être: réflexion et mystère**. v. I. Paris: Aubier-Montaigne, 1964.

_____. **Homo Viator**: prolegómenos a una metafísica de la esperanza. Salamanca: Ediciones Síguenes, 2005.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: Formas e razão da Troca nas sociedades Arcaicas. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Ed. Escriba, 1968.

_____. La prière et les rites oraux. In MAUSS, Marcel. **Oeuvres**. Paris: Ed. De Minuit, 1985. v.1,p.355-477.

MORIN, Edgard. **A cabeça bem feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. 8ª ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 2006.

RÖHR, Ferdinand. Org. **Diálogos em educação e espiritualidade**. Recife: Ed. Universitária, 2012.

Hare Krishna e Católicos em Diálogo: formação de jovens arte-educadores.

Otávio Augusto Chaves R. dos Santos¹

RESUMO

O presente trabalho intenciona socializar uma experiência inter-religiosa que está acontecendo em Murici, município de Caruaru-PE, interior nordestino, onde as lideranças e membros das comunidades Hare Krishna e Católica, em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco, realizam uma atividade extensionista numa perspectiva socioeducativa. A presente iniciativa é proveniente das demandas locais em termos da ausência das políticas públicas e do ensaio histórico de aproximação, de diálogo e de atividade conjunta dessas tradições religiosas que coexistem, em separado, no distrito caruaruense há mais de três décadas. Este projeto de extensão acontece semanalmente alcançando mais de cinquenta jovens com oficinas de capoeira de Angola, yoga, música, economia solidária, contação de histórias e de cuidados ambientais. Os formadores são os estudantes da UFPE, membros da comunidade local e voluntários/simpatizantes da causa. A presente atividade extensionista inspira-se epistemologicamente nos Estudos Pós-Coloniais Latino- Americanos (Quijano, Mignolo, Wash, Candau) que servem de base interpretativa e interventiva, com vistas à valoração dos conhecimentos outros, ou seja, dos saberes invisibilizados social e historicamente.

Palavras-chave: Diálogo Inter-religioso – Formação – Extensão.

INTRODUÇÃO

Ao se estudar a história das religiões, percebe-se que em diversos momentos houveram ações que demonstraram significativa intolerância, desrespeito à diversidade, violência física e simbólica, discriminações e fundamentalismo. Temos o exemplo das cruzadas, dos conflitos entre judeus e mulçumanos, dos processos discriminatórios e de silenciamentos das religiões afro-brasileiras no Brasil, dentre outras. Apenas para contextualizar, Stella Caputo nos traz uma triste realidade, na qual, crianças do candomblé sentem orgulho em seus terreiros, todavia vergonha na escola. A autora destaca que crianças e jovens de religiões que não sejam relacionadas ao cristianismo sofrem difíceis situações de preconceito e violência simbólica por praticarem religiões afro-brasileiras. A autora fez um relevante trabalho com crianças e jovens do candomblé e diagnosticou várias situações lastimáveis que estas tiveram e têm que enfrentar:

Por que Alessandra e Michele sentem tanta vergonha na escola?

¹Mestrando em educação pela Universidade Federal de Pernambuco, e-mail: premasindhudvs@hotmail.com

Certamente esse sentimento de vergonha e o medo da discriminação não “surgiram” à toa. Como vimos, eles vem sendo construídos há muito tempo e atingindo muitas gerações. Todas as outras crianças e jovens sobre as quais conversamos anteriormente já foram discriminadas por pertencerem ao candomblé (CAPUTO *apud* CANDOAU, 2008 p.171).

Nesta perspectiva, pode-se salientar que diferentes movimentos religiosos, ou pontos de vista filosóficos podem ser campos de conflitos e tensões. Desta maneira, questiona-se: é possível estabelecer diálogos saudáveis inter-religiosos e, além disto, estabelecer parcerias que possam contribuir para o um mundo melhor valorizando, assim, a diversidade?

Com o objetivo de responder à problemática, este estudo socializa e partilha alguns frutos e experiências do “curso de formação de jovens arte-educadores: o efeito multiplicador”. Tal curso acontece na zona rural de Caruaru – PE e é uma parceria entre a Igreja Católica e o movimento Hare Krishna, assim como, com a Universidade Federal de Pernambuco, a escola Maria Bezerra Torres e a Associação Cultural Educação pela arte de Servir, (ACseva).

1. OS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS COMO FIO CONDUTOR

Como aporte teórico e linha de pensamento, tal atividade extensionista inspira-se epistemologicamente nos Estudos Pós-Coloniais Latino- Americanos que fundamentam a base interpretativa e interventiva. Os estudos Pós-Coloniais se inserem nas teorias que durante o sec. XX trazem a cultura com estudo e reflexão e surge como um novo olhar em relação ao mundo, um olhar de acordo com a cultura local, com o saber de cada comunidade. Os estudos Pós-coloniais apresentam outras linguagens de se produzir o conhecimento. Nesta perspectiva, a abertura do coração e o dialogo são os fios condutores para uma mudança de concepção e de vida, ou seja, para uma nova leitura de mundo.

Neste contexto cultural, torna-se relevante trazer princípios dos Estudos Pós-Coloniais para fundamentar a importância do saber cultural popular. Os estudos Pós-Coloniais Latino- Americanos fazem uma critica aos silenciamentos, sociocultural e epistêmico, trazendo novas visões de mundo a partir dos saberes locais e das culturas ancestrais; trazem discussões influenciadas pelos estudos da subalternidade, que afloram da “*ferida colônial*” (MIGNOLO, 2005) dos sujeitos que tiveram sua condição epistêmica subalternizada e silenciada. Os teóricos desta abordagem questionam o processo de dominação cultural imposto na sociedade, conhecido como colonialismo e estudam, a partir do *lócus* de enunciação dos

povos e comunidades que, historicamente, tiveram seus saberes marginalizados e silenciados.

A lógica colonial/moderna, de acordo com Quijano, penetrou as estruturas sociais, econômicas, políticas e epistêmicas através de quatro dimensões da *Colonialidade*: do poder, do saber, do ser e da natureza. A *Colonialidade do Poder* manteve na sociedade dicotomias hierarquizadoras com a ideia de espaço urbano superior e espaço rural inferior. Conectada à esta hierarquização, a *Colonialidade do Saber* relaciona-se ao controle das formas de expressão da subjetividade, da cultura e, principalmente do conhecimento e da produção do conhecimento (QUIJANO, 2005).

A *Colonialidade do Saber* fez-se presente principalmente nas escolas, e primordialmente nas localizadas no espaço rural ou em regiões periféricas como favelas. Nestas escolas negou-se, através das suas práticas curriculares, o território rural, o notório saber dos mestres e mestras populares e, desta maneira, subjugou os saberes camponeses, ancestrais e populares, impondo um currículo monocultural. Este contexto materializou a *Colonialidade do Ser*, quando os povos subalternizados interiorizam a condição imposta de raça inferior, e dessa maneira, negam seu estatuto de ser e sua posição de sujeito no mundo. Desta forma, como afirma Lemos (2013), esta *Colonialidade* expressa que não houve somente a conquista territorial dos povos colonizados, mas a conquista de sua condição humana, o que ainda hoje identificamos nas relações de poder que subalternizam os povos indígenas, afrodescendentes, mulheres, camponeses, entre outros.

A quarta e última dimensão da *Colonialidade* é a da Natureza que criou entre o homem e a natureza uma sistêmica relação binária de dominação do primeiro sobre a segunda. Esta relação levou à exploração predatória dos recursos naturais do campo em função dos interesses capitalistas. A *Colonialidade da Natureza* estabelece a ideia de que tudo que se aproximava da natureza era passiva de ser explorada. Este conceito gerou a subalternização não só dos recursos naturais, como também dos modos de vida daqueles que ali vivem, por exemplo, os agricultores, os pescadores, comunidades ribeirinhas, indígenas, quilombolas, entre tantas outras.

2. DIALOGO INTER-RELIGIOSO POR UMA CULTURA DE PAZ

2.1 BREVE HISTÓRICO – DIALOGO E EMPATIA.

Após essa explanação sobre a abordagem Pós-Colonial, torna-se interessante

uma imersão no campo, para apresentação de alguns frutos da parceria e diálogo entre Católicos e Hare Krishnas na zona rural de Caruaru- PE. Todavia, antes salientarmos sobre a atual parceria, é relevante fazermos um breve histórico de acontecimentos que marcaram o início deste diálogo.

Esta parceria é antiga e vem se fortalecendo a cada ano. Como momentos históricos importantes destacam-se: a visita do bispo Dom Costa à Ecovila Vraja Dhama na década de 90. Sobre esta visita, os integrantes pioneiros (as) do movimento Hare Krishna descrevem-na com muito carinho. O pioneiro e fundador da comunidade comentou como foi emocionante e significativo este momento, sendo um marco de um ótimo relacionamento entre o movimento Hare Krishna e a Igreja. Inclusive, tal visita foi até registrada por uma rede de televisão local. Leon Carvalho destaca um interessante depoimento:

Um devoto Hare Krishna disse: Ele fez questão de nos visitar e quando ele foi perguntado ao público (...) ‘o que é que o arcebispo católico foi fazer em uma comunidade Hare Krishna?’ ele disse que: ‘eu vim aprender com estes jovens como se adora a Deus’. Então isso foi uma coisa muito impressionante. Também, nós rezamos o ‘Pai Nosso’ junto com ele e criou-se uma relação muito próxima... (CARVALHO, 2014, p. 67).

Outro marco importante relaciona-se às caminhadas que os integrantes do movimento Hare Krishna faziam pelas cidades do Agreste, conhecidas como *Padayatras*. Tais caminhadas, que aconteceram na mesma década, tiveram marcos de diálogo e partilha, aonde os “Hare Krishnas” foram convidados a entrar em algumas Igrejas Católicas por algumas cidades que passaram cantando e distribuindo alimentos. O percurso do *Padayatra* era do sítio Murici até o Brejo Madre de Deus, percorrendo uma distância de aproximadamente 50 KM e durante mais de cinco dias.

2.2 A PARCERIA ATUAL, UM CAMINHO DE PARTILHA.

A atual parceria tem uma pessoa importante a ser destacada: Padre e professor Everaldo Fernandes². No início do ano de 2014, eu³, juntamente com uma amiga e moradora local chamada Rafaela, elaboramos um projeto para formar

2 Padre Everaldo é Doutor em Educação e professor da pós-graduação da UFPE. Na cidade de Caruaru é reconhecido como um militante da cultura popular e atua como Padre na Igreja do Murici. Padre Everaldo luta pela diversidade e por uma cultura de paz e é o presidente da Associação Inter-religiosa de Caruaru.

3 Sou integrante do Movimento Hare Krishna desde 2004 e moro na Ecovila Vraja Dhama desde 2013.

arte-educadores na região. Há um ano havíamos criado uma Associação na região: Educação pela Arte de Servir – Acseva. A partir disso, resolvemos tentar meios para viabilizar um curso para jovens e crianças. Então, em conversa com Padre Everaldo e o professor Fernando Nascimento⁴, resolvemos transformar o projeto em uma extensão universitária. No decorrer do ano de 2014, aconteceram oficinas e houve significativa participação da comunidade do Murici. No total, aconteceram 13 oficinas com carga horária de 52 hs: **Linguagem corporal; Judô; Esportes; Yoga; Terapia Comunitária; Musica; relacionamentos humanos; Educação; Construção de instrumentos; Capoeira de Angola; Teatro; Saberes da Terra; Educação Ambiental.**

Com as orientações de Padre\professor Everaldo Fernandes, que é o coordenador do projeto de extensão, as oficinas foram construídas a partir de metodologia vivenciada e norteadas pela Pedagogia Freireana. Então, tratou-se do empoderamento dos sujeitos subalternizados com vistas à formação cidadã, pluriversal, política e de abertura inter-religiosa. Dessa forma, as oficinas foram sendo construídos juntamente com a comunidade, tendo os estudos Pós - Coloniais com base para contemplar os saberes locais, ou seja, dar voz aos sujeitos (as) e epistemologias que historicamente foram invisibilizadas e subalternizadas. Assim, houve uma integração entre diversas instituições: A Igreja Católica, o Movimento Hare Krishna, a Escola Municipal Maria Bezerra Torres, o Posto de Saúde e a Associação Cultural Educação pela Arte de Servir - ACseva.

Cada instituição contribui de forma relevante para a execução do projeto. Pode-se destacar que a Escola e o Posto de Saúde abriram as portas para a realização das oficinas em seus respectivos espaços. Como símbolo de dialogo inter-religioso, a Igreja foi o local das oficinas semanais de yoga, atraindo diversas crianças, muitas que iam logo após as aulas de catecismo e outras que não necessariamente eram católicas. A Ecovila Vraja Dhama⁵ ajudou com integrantes que foramicineiros (as) e também disponibilizando seu espaço para oficinas de capoeira de Angola. A ACseva foi importante na mobilização social da comunidade.

Durante o caminhar do ano de 2014, outras parcerias foram sendo formadas e as crianças e jovens foram conseguindo bolsas em importantes instituições da cidade. Duas adolescentes ganharam bolsas em uma escola de musica (violão e bateria) e outra jovem ganhou uma bolsa em uma escola de dança. Como a ideia é formar multiplicadores, é interessante salientar que Emily Beatriz, de 14 anos, que está com a bolsa de violão, já está dando aulas para as crianças da região.

Em reuniões pedagógicas, sob orientações de Padre Everaldo, foram traçados

⁴ No ano de 2014, Fernando era o coordenador de extensão da UFPE Caa.

⁵ Ecovila do Movimento Hare Krishna

objetivos. O intuito inicial do projeto foi de contribuir e perceber potencialidades e a sensibilidade de cada cultura. Em relação às crianças, o objetivo é compartilhar o lúdico, o coletivo e a cooperação, percebendo seus olhares em relação ao mundo e a si mesmas. No que se refere aos jovens, o objetivo é trabalhar suas percepções sobre o futuro, perspectivas e oportunidades, assim como a formação de agentes culturais multiplicadores para atuarem em suas respectivas comunidades. Sobre as mais antigas e antigos da comunidade, a ideia é contemplar suas histórias de vida, seus saberes e memórias e, dessa maneira, compartilhar estes conhecimentos como forma de resistência e educação a partir da cultura. Em dezembro de 2014, mais de 50 jovens receberam seus certificados na UFPE. Um ônibus da universidade buscou os jovens e crianças da zona rural e os levou ao campus universitário; lá, eles (as) se formaram como arte-educadores.

3. CONCLUSÃO

Os resultados obtidos são alvissareiros em se tratando de uma sensibilidade social ampliada dos respectivos membros das comunidades religiosas, dos jovens em formação e da (pro)vocação no interior da Universidade em termos de (re)pensar o papel-tarefa das atividades de extensão. As impressões do primeiro ano de trabalho mostram que as diversas oficinas, que aparentemente poderiam demonstrar certa dispersão, foram uma forma de marcar presença. Então, foi algo convidativo e que se apresentou como diferente da escola formal, não como uma negação, mas contemplando outros saberes, como uma maneira de despertar e mostrar que existem outras formas de aprendizado.

Assim, com essa experiência, que possibilitou uma imersão no universo simbólico local, percebeu-se a importância e riqueza de cada saber, no caso, dos saberes camponeses. Dessa maneira, conclui-se que essas *epistemologias* outras podem ser um bom instrumento para, como salienta Paulo Freire (2000), mudar o mundo para a melhor, para fazê-lo menos injusto. Essas epistemologias brotam seus conteúdos de acordo com a linguagem das comunidades e seus universos simbólicos e culturais e são permeadas pelos interpretes de cada realidade, ou seja, os moradores (as) e suas histórias de vida, suas ancestralidades.

REFERÊNCIAS

CANDAU, Vera Maria; MOREIRA, Antonio Flavio. Multiculturalismo – Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos. São

Paulo: Editora UNESP, 2000.

CARVALHO, Leon. Uma movimentação estranha na capital do agreste: A história do movimento Hare Krishna na cidade de Caruaru - PE (1986-2013). Caruaru, FAFICA, 2014.

LE MOS, Girlêide Torres. Os saberes dos povos campestres tratados nas práticas curriculares de escolas localizadas no território rural de Caruaru – PE. Caruaru, UFPE, 2013.

MIGNOLO, W. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial. Revista Trópicos. Coimbra, 2005. Disponível em: http://www.trópicos.org/walter%20mignolo_postcolonialidad_trópicos.pdf

- acesso em 03 de abr, 2015.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. 3. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

Inclusivismo e hermenêutica do pluralismo religioso

Deivison Rodrigo do Amaral¹

RESUMO

A partir da intensificação da pluralidade religiosa na contemporaneidade, a teologia hermenêutica apresenta-se como um grande meio para a prática de um profícuo diálogo inter-religioso. Sendo assim, buscar-se-á, por meio da obra teológica do belga Jacques Dupuis, com destaque à “O Cristianismo e as religiões”, apresentar alguns aspectos norteadores que auxiliem na construção de um discurso religioso capaz de promover a integração e o respeito entre algumas denominações religiosas contemporâneas, cristãs ou não, por meio da possibilidade autêntica do diálogo. Por isso, a partir da chave hermenêutica do inclusivismo religioso de princípio, destacada na obra supracitada deste teólogo cristão católico, especialmente no campo doutrinário-sistemático, será apresentado um modo eficaz de promoção de valores de respeito à dignidade humana a partir da afirmação positiva da pluralidade cultural e religiosa, sob a perspectiva da construção efetiva do Reino de Deus, a partir de uma releitura do evento-Cristo.

Palavras-chave: Inclusivismo, pluralismo religioso, diálogo interreligioso

INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade a pluralidade religiosa cresce com a mesma velocidade que as informações chegam as pessoas pelos mais variados meios de comunicação. Os conflitos religiosos, marcados pela intolerância, nos diversos organismos sociais, políticos e religiosos tornam-se mais crescentes, o que levam as religiões, especialmente as tradicionais cristãs, a refletirem sobre a relação entre si e com as demais denominações religiosas em suas respectivas tradições, acentuando assim a importância de um estudo apurado das religiões com a finalidade de - a partir de um conhecimento legítimo de suas tradições e manifestações religiosas - buscar um diálogo inter-religioso.

No entanto, tal tarefa de estabelecer um profícuo diálogo é complexa haja visto que a religião apresenta características totalmente novas e em transformação, a começar pela autonomia do indivíduo religioso em sua prática de fé, muitas vezes desvinculada e desarticulada de qualquer tradição ou instituição; o entendimento de suas práticas religiosas como algo privado e livre, muitas vezes desconsiderando qualquer comprometimento comunitário; a perda da exclusividade da religião como

¹ Mestrando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, financiado pela Capes: deivison_amaral@yahoo.com.br

meio eficaz de integração social por meio de suas instituições; a crescente necessidade de experiências intensas e instantâneas o que levam a buscas incessantes de novas experiências religiosas; a radicalização de um discurso religioso intolerante, dentre outros, apresentam-se como grandes parâmetros da religiosidade na modernidade, especialmente, para as grandes confissões de fé tradicionais (BINGEMER, 2013, p. 109).

Desse modo, as grandes confissões de fé, são impelidas a buscarem no diálogo como forma de se estabelecerem na sociedade cada vez mais laica e se reconhecerem como práticas autênticas de fé por meio do respeito a individualidade e a diferença do outro, pressupostos acentuados na contemporaneidade.

1. INCLUSIVISMO DE JACQUES DUPUIS COMO PERSPECTIVA HERMENÊUTICA CRISTÃ

Na tentativa de se estabelecer uma unidade eclesial que convirja num diálogo frutuoso para além da diversidade de seus membros, mas também no acolhimento das diferentes formas de religiosidade, e que estabelece um caminho frutuoso de respeito humano, o catolicismo romano, com mais ênfase a partir do Concílio Vaticano II infere a superação do estrito entendimento de seu próprio adágio “*Extra ecclesiam nulla salus*”² que concebe a Igreja institucional, como exclusiva mediadora da salvação e única detentora de um poder extra temporal que pode proporcionar a compreensão de uma “subjugação” do poder divino a uma instituição histórica. Nesse contexto, segundo nos aponto o teólogo Jacques Dupuis, não se questiona a sacramentalidade da Igreja, enquanto sacramento de salvação para aqueles que aderem à fé apostólica em Cristo, pois essa tem sua legitimidade na Tradição da fé, mas compele-nos a ampliação das perspectivas da ação salvífica de Deus Trino para toda humanidade, que sob óptica cristã, é originária e genuinamente universal (DUPUIS, 1999, p. 143) .

Deste modo, a partir de Dupuis é mister compreender, a partir do Novo Testamento, a verdadeira significação bíblica de “Povo de Deus” (1Pd 2, 9-10) e nova aliança que nos remetem ao sentido de que não há substituição de um povo de Deus por outro, “mas sim da expansão do povo Deus para além de seus próprios limites mediante a ampliação da Igreja que agora dele faz parte, às nações de âmbito helenístico” o que infere na indução de que partindo de uma expressão de fé ancorada no seguimento de Jesus Cristo, somos imbuídos a uma purificação de

2 Adágio antiquíssimo na Igreja Ocidental que ao longo dos séculos tomou diversas conotações, tendo através do Concílio de Ferrara-Florença, em 1441, o auge de sua denotação exclusivista de salvação: Fora da Igreja [apostólica] não há salvação.

memória e linguagem que nos leve a abertura a relações positivas de encontro com outros e sua identidade cultural e religiosa (DUPUIS, 2004, p. 23-24).

Nesse exercício de uma teologia hermenêutica³ há um novo ato de interpretação do evento-Cristo que nos guia à prática do diálogo interreligioso como fundamento para a construção de um discurso teológico. Nesse processo de encontro pluriétnico, multicultural e multirreligioso a atitude dialógica torna-se indispensável para a reflexão teológica. Dessa forma, o novo modo evangelizador, capaz de suscitar a resposta a buscas atuais por respeito e alteridade é dialógico inter-religioso (DUPUIS, 2004, p. 29).

Ao passo que, segundo o teólogo belga, não há como dialogar sem partir de uma determinada perspectiva, em nossa situação hermenêutica: a fé cristã. A óptica cristã parte do pressuposto religioso de que Jesus é o responsável por estabelecer o Reino de Deus entre a humanidade. Entende-se que esse Reino é o próprio domínio de Deus entre os homens que conduz, por meio do Espírito, suas relações e organizações sociais estruturadas na liberdade, solidariedade, justiça, paz e amor. Deste modo não há como dissociá-lo da sua integralidade universal, uma vez que esse Reino só se efetivará na medida em que essas realidades éticas atingirem o todo e não somente uma parte entendida como a exclusiva (DUPUIS, 2004, p. 42).

Na grande figura de Jesus, que em concepção cristã é o Verbo encarnado e mediador divino por excelência, se efetiva toda a realidade da profecia escatológica, uma vez que foi inaugurado, anunciado e estabelecido o Reino de Deus na Terra, tendo como seus destinatários todos que firmemente acreditam e se engajam na construção do Reino por meio da práxis solidária dos ensinamentos de Jesus. Através dos relatos bíblicos, como atesta a parábola do banquete (Mt 22, 1-14; Lc 14,15-24), apresenta a universalidade do Reino de Deus, já em vigor durante a missão histórica de Jesus, onde são incorporados todos os rejeitados e excluídos por sua diferença cultural ou condição social (DUPUIS, 2004, p. 45).

Perante o horizonte do pensamento do Jesus histórico de universalidade da salvação, assim como o testemunho de fé das primeiras comunidades cristãs de anúncio da experiência da Ressurreição de Cristo, pode-se inferir que o evento pascal representa a salvação de Deus, Nele para toda a humanidade. Sua ressurreição, embora tendo ocorrido num determinado momento histórico, transcende a história, estabelecendo um evento transcendente. Jesus, constituído por Deus como, o Cristo, tornou-se trans-histórico e assim, mediador universal e perene para toda

3 Corrente teológica contemporânea construída, especialmente pelo dominicano Claude Geffré que tem por base a filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur. Gadamer e Heidegger, que por meio de um triângulo hermenêutico entre texto, contexto e interprete consiste, pois, na interação entre a memória cristã, a realidade circundante e a Igreja local. Veja-se: GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

humanidade (DUPUIS, 2004, p. 54).

A imparcialidade divina na economia da salvação é atestada também por Paulo que revela na imagem de um Deus desconhecido⁴ como aquele que pode ser reconhecido em todas as culturas e costumes, indica o valor na identidade de outras religiões e, isso de uma aproximação positiva da fé cristã. A aproximação e o anúncio da realidade salvífica em Deus não implica dentro de um panorama religioso e cultural distintos, de modo algum, da descaracterização da centralidade da fé neotestamentária a respeito da unicidade constitutiva de Jesus Cristo como salvador universal da humanidade. Pois, uma vez que esse caráter salvador universal de Jesus é interpretado na integração do contexto com o conjunto da mensagem bíblica promove adesão, abertura e respeito em qualquer ambiente de pluralismo religioso (DUPUIS, 2004, p 63-69).

Dupuis nos apresenta que através do resgate de expressões tomadas das tradições antigas, como *logos spermatikós* (LATOURELLE, 1982, p. 115)⁵, o Concílio Vaticano II compreende como “sementes do Verbo” costumes e práticas que evidenciam a ação e graça de Deus no seio das tradições díspares e irradia-se por meio do magistério pós-conciliar⁶ que afirma valores positivos contidos nas tradições religiosas e em suas respectivas culturas da qual provêm⁷.

Nesse sentido a busca por um modelo teológico de um inclusivismo pluralista da teologia das religiões que Dupuis nos propõe a leitura a partir de uma cristologia trinitária como chave interpretativa, na qual a fé cristã continuará a conceber a plenitude da manifestação e da revelação divina em Jesus Cristo, dialoga a partir de um pluralismo religioso de princípio com outras realidades religiosas vistas reciprocamente conexas, interdependentes e relacionadas, como formadoras, em seu todo, do conjunto completo das relações humano-divinas.

Deste modo, a partir dessa perspectiva hermenêutica, ao desenvolver uma teologia trinitária destacar-se-á as relações interpessoais entre Jesus e Deus, a quem ele chama de Pai, e entre Jesus e o Espírito que ele enviará, do outro. Tais relações são intrínsecas ao mistério cristológico e que se constituem no requisito mais premente no contexto do desenvolvimento da teologia do pluralismo religioso.

4 Discurso de Paulo no Areópago de Atenas : At 17,22-31

5 O Lógos é o criador, gerador e ordenador do mundo.

6 A Carta encíclica sobre os caminhos da Igreja para o cumprimento de seu mandato *Ecclesiam suam* de 06/08/1964, in AAS 56 (1964), pp. 609-659, esboça o valor das outras tradições religiosas.

7 A Declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs *Nostra aetate* de 28/10/1965, in AAS 58 (1966), pp. 740-744. Especialmente no n. 2 se afirma: “A igreja católica nada rejeita do que há de verdade e santo nessas religiões. Ela considera com sincero respeito *aqueles modos de agir e de viver, aqueles preceitos e aquelas doutrinas* que, embora em muitos pontos diverjam do que ela mesmo crê e propõe, todavia não raramente refletem um raio daquela Verdade [*radium illius Veritatis*] que ilumina todos os homens. Ela, porém, anuncia e é abrigada a anunciar incessantemente Cristo, que é “o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6) em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e em quem Deus reconciliou consigo mesmo todas as coisas”.

O aspecto pneumatológico da cristologia trinitária leva-nos a compreensão de uma cristologia integral, na qual é identificada constantemente a ação do Espírito Santo no curso da vida terrena de Jesus até sua ressurreição por meio de Deus sob a ação do Espírito (DUPUIS, 2004, 126).

Nesse panorama, tanto a cristologia quanto a pneumatologia não podem ser interpretadas como duas economias distintas e separadas das relações pessoais de Deus com a humanidade. Contudo deve-se manter a distinção pessoal entre o Verbo e do Espírito, bem como sua influência específica nas relações divino-humanas, individuais e coletivas. Assim sendo, é importante compreender que o evento-Cristo, que é o cume do desdobramento histórico da economia da salvação, tem também na obra do Espírito sua eventualidade pontual de realização e se mantêm operante no tempo e espaço.

A Tradição da Igreja oriental preserva esse caráter pneumático em sua cristologia e muito contribui para a reflexão do ocidente que por muitas vezes posicionou-se na forma de *cristomonismo*. Dada essa nova forma cristologica concebe-se que a centralidade do evento-Cristo na história pressupõe, invoca e amplia a universalidade ativa do Verbo de Deus e do Espírito de Deus na economia da salvação, e especificamente, nas tradições religiosas da humanidade.

O evento salvífico de Cristo e o Pentecostes não devem ser nem confundidos nem separados. Eles se implicam um no outro; são por assim dizer, as duas mãos do amor do Pai. Seus papéis respectivos são igualmente essenciais e necessários e, justamente por isso, distintos [...]. Pentecostes não inaugura uma religião do Espírito; inicia a distribuição no espaço e no tempo dos frutos da Encarnação⁸.

K. Rahner nos ilumina quando infere que “o evento-Cristo constitui o objetivo e o fim da ação antecipada do Lógos-que-está-por-se-fazer-homem e da obra universal do Espírito no mundo antes da encarnação. Por essa razão, a ação pré-encarnacional do Lógos esta orientada ao evento-Cristo, do mesmo modo que o Espírito é o Espírito de Cristo desde o início da história da salvação” (DUPUIS, 2004, p. 148). Portanto, ação do Lógos, a obra do Espírito e o evento-Cristo são aspectos inerentes de uma única economia da salvação⁹.

8 NISSIOTIS, N.A. “Pneumatologie orthodoxe”, in LEENHARDT, F.J. et alii. *Le Saint Esprit, Labor et Fides*. Genebra 1963, p. 93: “O evento salvífico de Cristo e o Pentecostes não devem ser nem confundidos nem separados. Eles se implicam um no outro; são por assim dizer, as duas mãos do amor do Pai. Seus papéis respectivos são igualmente essenciais e necessários e, justamente por isso, distintos [...]. Pentecostes não inaugura uma religião do Espírito; inicia a distribuição no espaço e no tempo dos frutos da Encarnação”.

9 A Constituição Dogmática sobre a revelação divina *Dei Verbum* de 18/11/1965, in AAS 58 (1966), pp. 817-836. No n.4 está afirmado: “Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos Profetas, Deus ‘ultimamente, nestes dias, falou-nos pelo Filho’ (Hb 1, 1-2). Com efeito, Ele enviou seu Filho, o Verbo eterno que ilumina todos os homens, para que habitasse entre os homens e lhes expusesse os segredos de Deus. Jesus Cristo, portanto, Verbo feito carne, enviado como ‘homem aos homens’, profere as palavras de Deus e consoma a obra salvífica que o Pai lhe confiou. Eis por que Ele, ao qual quem

Pessoalmente Jesus é plenitude da revelação pois é o Filho de Deus, sendo o vértice e o ápice da palavra revelada. Nele a revelação divina chega a plenitude qualitativa, a mais profunda revelação misteriosa de Deus. Contudo, essa revelação não é absoluta, em termos históricos, uma vez que Jesus, filho de Deus encarnado, possuía consciência humana, portanto limitada, o que não esgota a plenitude de sua revelação qualitativa, mas sim quantitativa. É por essa razão que a plenitude da revelação encaminha-se para o cumprimento em Deus no éscathon. Isso nos encaminha ao entendimento de um Cristo que é o Mediador por excelência, mas que conta com participações em sua mediação, o que nos leve a compreensão inclusivista de outras denominações religiosas em seus credos a partir da fiel busca do Reino a partir da ação do Espírito que é universal. Nesse sentido, essa participação se revela também pelos exemplos de amor ao próximo e profunda busca da unidade que supera as diferenças e qualifica as relações.

CONCLUSÕES...

Uma vez reconhecida a grande autoridade na elaboração do pensamento teológico por Jacques Dupuis, no que tange a uma teologia dialógica e hermenêutica do pluralismo religioso, surge um grande comprometimento com os trabalhos teológicos com a elaboração de um estudo que reconheça de fato as demais tradições religiosas como legítimas a partir de sua cultura e tradição. Cabe-nos ressaltar pelo caminho do inclusivismo religioso o melhor conhecimento das demais religiões abrindo-nos a um discurso que nos encaminhe a vislumbrar as grandes riquezas que as demais tradições detêm com o intuito de correlaciona-las entre si.

Dentro desse panorama fragmentado atual, em que as informações, as relações, os anseios mais íntimos tornam-se um tanto quanto instantâneos, como se fluíssem ao contato com as diversas possibilidades de escolhas, apresentadas a nós nessa era pós-moderna ou modernidade tardia (BAUMAN, 2003, p.13), emerge essa proposta teológica agregadora, uma vez que almeja a unidade, é inserida numa realidade complexa sem perder a identidade.

De fato, a teologia pluralista religiosa de princípio de Jacques Dupuis, ao referendar o modelo Reinocêntrico como paradigmático para uma futura teologia, nos revela a importância de dialogarmos com as outras religiões e culturas, não por meio de proposições metafísicas, abstratas, mas a partir de uma práxis evangélica

vê vê também o Pai, pela plena presença e manifestação de Si mesmo por palavras e obras, sinais e milagres, e especialmente por Sua morte e gloriosa ressurreição entre os mortos, enviado finalmente o Espírito da verdade, aperfeiçoa e completa a revelação e a confirma com o testemunho divino que Deus está conosco para libertar-nos das trevas do pecado e da morte e para ressuscitar-nos para a vida eterna”.

resgatada na Tradição¹⁰ de nossa fé, e que pode, e deve ser comunicada a todos os outros que, juntamente conosco, compartilham e constroem um *eikos* comum.

A construção de um discurso teológico que realmente possa comunicar Deus em sua Benevolência, face a face (Ex 5,4), deve emergir da valoração do outro em sua especificidade, do zelo à Palavra e às diversas tradições religiosas, e, especialmente, do constante exercício da unidade, que só pode ser conseguido, se for fundamentado numa experiência ética e, profundamente, amorosa com o próximo e todo o cosmo.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003

BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

COMPENDIO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as religiões. Do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Rumo a teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

LATOURELLE, Rene. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1981.

10 Tradição bíblica: a partir do anúncio dos evangelhos e Tradição Magisterial: embasando-se nos Santos Padres e na Igreja primitiva.

Matriz religiosa brasileira, e a busca pela sobrevivência da religiosidade multicultural

Cândido Luiz Santos Maynar¹

RESUMO

O desgaste sofrido com o tempo, as novas tecnologias e as novas propostas religiosas são alguns dos desafios que as igrejas evangélicas, tradicionais, pentecostais e neopentecostais enfrentam. O presente trabalho tem por objetivo identificar as possíveis reações das igrejas neopentecostais na modernidade, e a intervenção da secularização. Depois de um longo e rico processo histórico de pluralização da nossa matriz religiosa, quando através do católico, índio, cristão novo, negros e outros atores construíram-na e dando-lhe a capacidade de ser plural. Como instrumento nos utilizamos da pesquisa bibliográfica, pautada na proposta sociológica de autores como: Peter Berger, Ricardo Mariano e Charles C. Ryrie, além de leituras dos dados demográficos brasileiros obtidos através do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Como resultante explicita a impossibilidade clara das religiões cristãs ditas evangélicas, mais especificamente as neopentecostais de vencerem esse processo, por conta da pouca, ou quase total ausência de símbolos, que vinculem sua identidade ao sagrado. Contrárias ao catolicismo que mantém um capital simbólico riquíssimo, no entanto vem perdendo sua posição de liderança numérica a cada década. As novas denominações neopentecostais estão obtendo um crescimento considerável no seio da população brasileira. Qual seria a sua ferramenta de manutenção da simbologia sagrada? Concluímos que, o uso de capitais simbólicos do judaísmo, tais como: palavras em hebraico; bandeira de Israel e Jerusalém; mantos de oração (Talit's); cornetas de carneiro (Shofar); além de festas ditas judaizantes estão sendo utilizadas para esse fim. Essas apropriações são manifestações em resposta às pressões sofridas pelas igrejas neopentecostais. Utilizando-se do Dispensacionalismo para o legitimar institucionalmente. Muito embora não se deem conta disso.

Palavras-chave: Religião, Judaísmo, Dispensacionalismo, Secularismo.

INTRODUÇÃO

A grandiosidade geográfica do Brasil é semelhante ao perceptível pluralismo de suas regiões e culturas, das quais milhares de costumes e visões são resultantes, no Brasil moderno do século 21, milhares de novas situações e costumes tornam-se comuns e englobam o nosso cotidiano.

Em um ambiente geograficamente desafiador e com tantos contrastes uma pergunta é perfeitamente cabível, como entender a matriz religiosa do povo

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação de Ciências da Religião – UFS, Pesquisador do GPDAS /CNPq/UFS, Bolsista CAPES, aptablet@mica12.com.br

brasileiro e identificar sua essência em particular? A construção histórica e suas características sociológicas. Uma palavra pode nos auxiliar no tempo presente a definir a religiosidade do povo brasileiro: Pluralidade.

1. PLURAL DESDE SEMPRE

Em sua essência no descobrimento a partir de 1500 com a chegada das caravelas de Pedro Alvares Cabral a religião da colônia lusitana, já pode ser vista com o adjetivo da pluralidade, pois da chegada dos conquistadores já existiam aqui nativos crentes em seus ancestrais e era oficialmente a religião praticada na nova colônia. Se levarmos em conta que muitos dos embarcados nos primeiros navios a aportar na nova colônia eram “cristãos novos” buscando um lugar mais seguro para o exercício de sua fé judaizante, ora ocultada, sobre o serviço da religiosidade oficial.

Os que aqui não nasciam, tinham que adotá-lo mesmo que não o compreendessem: os negros escravizados eram batizados no porto de procedência ou de desembarque. Já os judeus, sob a pressão de serem perseguidos pelos inquisidores e perderem seus bens ou mesmo suas vidas, preferiam tornar-se “cristãos novos”. (NEGRÃO, 2008, p.119)

Sob o jugo da Coroa portuguesa, o catolicismo foi imposto no Brasil desde os primórdios da colonização como religião oficial do Império e a única com permissão de realizar cultos públicos ou domésticos. Essa Aliança entre a casa real portuguesa e o Vaticano possibilitou ao império português legitimar seus interesses temporais e seus métodos de atuação, sob o pretexto da salvação de almas e da difusão da fé e cultura cristã. (NEGRÃO, 2008, p.118)

Assim nos porões dos navios ou sob o leme das embarcações portuguesas a sobrevivência de religiosidades multiculturais começava a se desenvolver na nova colônia. Os ameríndios mesmo sem a presença de registros livrescos possuíam sua religiosidade pautada em costumes e ritos. “Ora, nada justifica essa inversão destinada somente a salvar a primazia do texto revelado. Eu gostaria de mostrar, contrariamente à prática habitual, que mesmo nas religiões reveladas, o ritual está em primeiro lugar”. (LEENHARD, 2012, p. 4). Ou seja, existia sem quaisquer sombras de dúvida religiosidade no culto ancestral dos índios e sua devoção a esses.

Assim a multicultural religiosidade começa a desabrochar na colônia portuguesa, neste ponto podemos contar com a presença de portugueses católicos (alguns cristãos novos), índios nativos que exerciam sua devoção ancestral. Dentro em breve a chegada dos escravos vindos da África que também possuíam sua forma de religião. Diferentes e com ritos e culturas específicas os povos conquistadores teriam que desenvolver um senso de alteridade, mas ao contrario disso o que foi feito constituiu na transformação desses objetos de culto em algo demonizado.

A bem da verdade, deve-se considerar a Matriz Religiosa Brasileira como resultado inerente ao encontro de culturas e mundividências. Pode-se

dizer, em grandes linhas, que no Brasil colonial colidiram duas grandes concepções religiosas: uma que sacralizava o ambiente natural e as forças espirituais a ele subjacentes; outra ressaltava símbolos religiosos abstratos e transcendentais. (BITTENCOURT, 2003, p. 49)

Nesse processo de demonização perpassou por ações de proibição, repressão e perseguição com isso a técnica já conhecidas dos cristãos novos de ocultar seu culto dentro do catolicismo, tornou-se prática dos índios e escravos, o judeus adotaram o “criptojudaísmo”, símbolos e ritos foram camuflados dentro do rito católico, essa prática, muito embora chamada aqui de camuflagem, foi adotada com sucesso pelos indígenas e africanos que eram forçados a manter o novo modo de vida diante do sagrado.

Com efeito, as formas religiosas e culturais condenadas como idolátricas e/ou demoníacas foram sendo canalizadas para uma religiosidade camuflada – transformada por isso mesmo em instrumento de resistência e de manutenção da identidade ante as violências do opressor - e puderam assim compor um acervo religiosos singular. Dito de outro modo, enquanto os indígenas (e africanos) aparentemente aceitavam as práticas sacramentais, mantinha no cotidiano, de maneira velada, condutas transgressoras no que tange às determinações eclesiásticas. (BITTENCOURT, 2003, p. 56)

A busca pela sobrevivência foi natural e baseava-se nas varias formas de culturas que a nova colônia estava recebendo, cada forma de pensar e crer tornou-se argamassa da matriz religiosa contemporânea, talvez por conta dessa formação subliminar e ao mesmo tempo tão evidente que a pluralidade e tolerância sejam, pelo menos em linha gerais da religiosidade no Brasil do século 21. “Somente no ocidente encontramos uma cultura que se inventa em termo de civilização e religião e que constrói a própria história e a do mundo como uma continua oscilação entre os dois termos.” (SILVA, 2011, p.230).

2. O BRASIL CRISTÃO

Como um construto social a religião no Brasil tem hegemonicamente o cristianismo, segundo dados censitários levantados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para analisar as variáveis associadas a grupos religiosos de predomínio marcante nas estatísticas nacionais, são 86,8% do entrevistados identificados como cristãos e 8% sem Religião restando somente 6% para as demais religiões, entre elas Espiritismo Kardecista, Umbanda e Candomblé. Os dados estatísticos rapidamente apresentados aqui são uma compreensão clara que o Brasil é um país cristão (Católico e Protestante).

Considerando a moderna construção teórica da categoria religião e sua universalização a reboque do colonialismo – o que ocorreu também com as noções de magia, secular e religiões mundiais, entre outras -, bem como a enorme diversidade a variabilidade histórica dos fenômenos religiosos,

James Beckford esclarece que a “religião é um construto social e cultural com significado altamente variável”, e não denota algo fixo ou essencial para além dos significados que assume em contextos culturais e sociais particulares. Quanto a religião, Peter Beyer reitera que “não ha essências, apenas desenvolvimentos históricos contingentes”, sendo contingente todos os aspectos da religião moderna, inclusive as formas e conteúdos que a religião manifesta nos planos conceitual e institucional. (MARIANO, 2013, p. 232).

Sendo assim, mesmo declaradamente católico ou protestante, muitos dos chamados cristãos vão adotar práticas de outras linhas de religiosidade, ritos e crenças.

3. NOVOS E VELHOS CAPITAIS SIMBÓLICOS

Dentro da cultura religiosa do Brasil mediante seu desenvolvimento sincrético é perfeitamente plausível práticas de magia ser percebidas nas reuniões católicas ou protestantes, o ato complexo da institucionalização, fixa e inalterável perdeu espaço para as mudanças nos capitais simbólicos. “Um dos aspectos que mais têm causado perplexidade entre os observadores e analistas do campo religioso é a passagem do absenteísmo político para a conduta política explícita por parte dos pentecostais.” (BITTENCOURT, 2003, p. 35) Outrora demonizada a participação na política ganhou um novo valor e a igreja tornou-se militante e participante, buscando ocupar os espaços públicos e surpreender a moderna laicidade proposta pela nova política brasileira.

Dentre os aspectos da pluralidade e intervenções de vários aspectos na religiosidade brasileira, esta a busca pela capitalização de novos capitais simbólicos, “inculturações” e utilização de ritos e símbolos de outras esferas religiosas. O monopólio religioso e a exclusividade de bens simbólicos é cada vez menos percebida, com o advento da modernidade a religião tem buscado suas adaptações e manutenção da sua plausibilidade diante da cosmovisão moderna.

“Pela inculturação, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e, simultaneamente, introduz os povos, com suas culturas, na sua própria comunidade, transmitindo-lhes seus próprios valores, assumindo o que de bom nelas existe, e renovando-as a partir de dentro. Por sua vez, a Igreja, com a inculturação, torna-se um sinal mais transparente daquilo que realmente ela é, e um instrumento mais apto para a missão.” FRISOTTI (1996: p. 50)

A ferramenta de sobrevivência que vem dando certo a cinco séculos é a inculturação, além da adaptação ou utilização de símbolos e ritos de outros grupos buscando um novo valor simbólico. Assim um dos fenômenos novos percebidos e ainda pouco estudados na nossa matriz religiosa é a utilização por parte de igrejas

protestantes e algumas comunidades católicas de símbolos judaicos. Essa identidade judaizante no passado foi razão de tribunais inquisitoriais e perseguições. Hoje se torna ferramenta de revelar simbolicamente o sagrado.

No que diz respeito as igrejas neopentecostais, é cada vez mais comum a apropriação de símbolos, rituais e trechos da liturgia judaica. Entre eles tem destaque a estrela de Davi (na bandeira do Estado de Israel ou simplesmente como ornamento dentro das igrejas), a menorá (candelabro de sete braços), o shofar (chifre de carneiro cujo som tem lugar destacado nas comemorações do Ano Novo Judaico e no dia da Expição), o talit (acessório em forma de xale usado pelos judeus ortodoxos), replicas da Arca da Aliança e passagens escritas em hebraico, tanto nos livros litúrgicos como nas paredes dos prédios dessas igrejas.

Paralelamente, apesar de serem menos multitudinárias que as igrejas neopentecostais, as igrejas messiânicas tem se multiplicado nos últimos anos, alcançando uma visibilidade cada vez maior. Sua arquitetura particular, a que se somam os nomes escritos na entrada dos templos, como Beit Tsar Israel, Beit Tehsuvá, Ar Tzion e Am Israel, faz com que essas igrejas sejam facilmente confundidas com sinagogas, tanto por judeus como por não-judeus. (TOPEL, 2011.p36)

Conhecendo-se a construção da matriz religiosa brasileira e sua maleabilidade, podemos entender a possibilidade desse fenômeno e buscar pressupostos sociológicos, fenomenológicos e por que não dizer econômicos para seu ressurgimento dentro de uma ala da religião protestante. “Mais do que nunca, faz-se presente de modo até agressivo, a apropriação de símbolos alheios, assim como a constante perversão de símbolos.” (BITTENCOURT, 2003, p. 37)

Nesse sentido, o fim dos monopólios religiosos é um processo socioestrutural e sociopsicológico. A religião não legitima mais “o mundo”. Na verdade, os diferentes grupos procuram, por diversos meios, manter seus mundos parciais em face da pluralidade de mundos parciais concorrentes. Concomitantemente, a pluralidade de legitimações religiosas é interiorizada na consciência como uma pluralidade de possibilidades entre as quais pode-se escolher. Ipso Facto, cada escolha particular é relativizada e não absolutamente segura. Qualquer certeza deve ser buscada na consciência subjetiva do indivíduo, uma vez que não pode mais derivar-se do mundo exterior, partilhado socialmente e tido por evidente. (BERGER, 1985, p.163)

Utilizando a força da sobrevivência, não mais pelo risco de morte dos fieis que a seguem, mas pela preocupação em sua própria sobrevivência, a religião no Brasil, esta fazendo uso de novos meios para construir um capital simbólico que a legitime e identifique com o sagrado, diante da pluralidade existente.

CONCLUSÃO

O processo de secularização enfraqueceu esse universo de significação religioso, desde o momento que as explicações sobre o mundo não eram mais fornecidas pela religião; com isso, a força das interferências promovidas pela igreja, observando-se em especial o caso brasileiro, estabeleceu um distanciamento dos indivíduos da religião. Assim, como Berger afirma: “Nesse sentido, o fim dos monopólios religiosos é um processo socioestrutural e sociopsicológico. A religião não legitima mais a cosmovisão.” (BERGER, 1985, p.163).

O mundo social não tem mais uma legitimação monolítica religiosa, mas de compreensões científicas, políticas e humanas. Levando o pensamento religioso para a esfera do indivíduo, ou seja, cada vez mais pessoal e específica à presença da religião no mundo.

A religiosidade de matriz protestante está sendo pressionada pela modernidade, com o advento cada vez maior de novos clientes e uma pluralidade de sentidos grande no campo, sua identidade fica cada vez mais fragilizada e privada.

Identificar fatores que as tornem em algum ponto homogêneas, em prática ou discurso. Dentro dessa observação encontramos os efeitos do Dispensacionalismo², mesmo não percebido ou declarado, mas, contudo, está presente nesse processo. A construção das novas propostas religiosas desse neopentecostalíssimo vem associada à necessidade de institucionalizar.

Para tanto “judaizar”, essa foi a saída, mesmo que não percebida em si mesma, mas identificada através da prática dispensacionalista encontrada.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, F. J. **Matriz religiosas brasileira: Religiosidade e mudança social**. Petrópolis, RJ: Vozes. 2003, P. 31-81

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

FRISOTTI, Heitor. **Passos no Diálogo: Igreja Católica e religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Paulus, 1996.

IBGE - **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Censo Demográfico 2010, Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência - Rio de Janeiro, 2010.

2 O termo vem da ideia de dispensação, interpretação teológica que estabelece uma forma específica de observar a bíblia e suas narrativas. Segundo Chares Ryrie, “A dispensação é um período de tempo durante o qual o homem é testado em relação à obediência a alguma revelação específica da vontade de Deus. Essas sete dispensações são distinguidas nas escrituras” (RYRIE, 2007, p. 27, Tradução nossa)

LEENHARD, Jacques. Caminhos teóricos para o estudo das religiões. Revista Brasileira de História das Religiões. Ano 4, n.14, Set./2012. Disponível na Internet em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf13/01.pdf>. Data de acesso: 08.04.2014.

MARIANO, R. **Sociologia da Religião e seu foco na secularização**. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. Compêncio de Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas & Paulus, 2013. p. 231-242.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Trajetórias do sagrado**. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, 2008, p. 115-132.

SILVA, Marcos. **A demanda pós-moderna de símbolos: Implicações religiosas e educacionais**. Comunicações. Caderno do Programa de Pós Graduação em Educação da Unimep, Piracicaba - SP, v. Ano 5, n. 1, p.137-148, 1998.

TOPEL, Marta Francisca. **A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011.

RYRIE, Charles C. **Dispensationalism revised and expanded**, Chicago, Illinois, Moody Publishers, 2007. 265 p.

Nossa Senhora de Guadalupe e seu culto no México: simbologias do ícone sagrado e sua relação com a mitologia Asteca no terreno sagrado da colina de Tepeyac.

Alex Kiefer da Silva¹

RESUMO

A aparição de Nossa Senhora de Guadalupe em dezembro de 1531 marcou o início de um novo momento no processo histórico da colonização espanhola do México. O motivo foi a conversão dos povos nativos astecas influenciados pelo milagre da impressão do retrato da Virgem no manto do índio Juan Diego. Fato importante a se considerar é que os indígenas viram materializados no ícone sagrado aspectos importantes de sua própria cultura religiosa, incluindo aí o aspecto da aparição de Maria numa colina sagrada onde era cultuada a deusa-mãe Coatlicue Tonantzin e onde hoje se ergue a Basílica Nacional do México, em honra à Virgem de Guadalupe. Na perspectiva do diálogo inter-religioso, a presente comunicação pretende apresentar as bases do culto guadalupano na sua identificação simbólica com a própria mitologia asteca e que legitimaram a construção da basílica no terreno sagrado a partir do sincretismo Maria/ Coatlicue.

Palavras-chave: Virgem de Guadalupe; Coatlicue; simbologia; Tepeyac; sincretismo.

INTRODUÇÃO

Os primórdios da colonização da América foram marcados por uma profunda dominação dos povos nativos pré-colombianos, escrita na maioria das vezes com o sangue dos derrotados, tidos como raças inferiores e pagãs², em relação aos colonizadores europeus e cristãos. Os Incas e Astecas foram os povos que mais sofreram com o projeto de colonização europeu, cuja avidez por riquezas alavancou a destruição de suas matrizes culturais com conhecimentos milenares. Atrelada aos interesses da Coroa Espanhola, também atuava a Igreja Católica, que na sua ação missionária e contra reformista, impunha a catequese para alcançar a conversão dos nativos à fé cristã. Na maioria das vezes esta catequização dos povos indígenas necessitava de estratégias para se impor. E dentro das formas de abordagem mais utilizadas pela campanha missionária da Igreja, o sincretismo religioso foi uma das

1 Alex Kiefer. Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bolsista da CAPES. E-mail para contato: aks1238@hotmail.com.

2 Nota do autor: O termo pagão (do latim paganus) foi utilizado pela Igreja Católica para nomear todos os povos que não eram cristãos e que deviam ser catequizados e convertidos ao Cristianismo.

mais bem sucedidas, promovendo a inculturação dos nativos.

Este artigo vem apresentar o exemplo da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe, surgida no México em 1531 e que foi amplamente utilizada pela propaganda católica para a conversão dos povos indígenas. Busca ilustrar o sincretismo com a deusa Coatlicue Tonantzin, principal divindade feminina do panteão Asteca e a partir disso, explicar a sacralização da colina de Tepeyac, onde se ergue hoje a Basílica Nacional do México, em honra a Virgem e um dos maiores santuários marianos do mundo.

1. O CULTO DA DEUSA COATLICUE TONANTZIN NA COLINA DE TEPEYAC.

O panteão dos deuses astecas é muito grande e compreende uma infinidade de deuses e deusas, que eram adorados e profundamente reverenciados com oferendas e sacrifícios nos templos. Muitos deles eram edifícios suntuosos, erigidos ao longo do império e estrategicamente localizados. Segundo Fiona Macdonald (1996, p. 40), “a religião era uma força muito poderosa entre os Astecas. [...] Era inútil tentar ir contra os desígnios dos deuses, mas eles às vezes podiam ser influenciados por presentes e oferendas”.

No Cerro de Tepeyac, uma colina situada no Vale do México e hoje localizada dentro da moderna capital do país, era adorada desde tempos antigos a deusa Coatlicue, também chamada de Tonantzin, tida como a deusa mãe do panteão Azteca. Era a deusa que regia a terra e a fecundidade, patrona da vida e da morte e guia dos renascimentos. O mito da deusa está profundamente relacionado ao nascimento de seu filho, o deus Huitzilopochtli, deus do sol e da guerra, o principal deus cultuado pelos Astecas, ao lado de Quetzalcoatl.

Segundo o mito, Coatlicue era uma deusa idosa, mãe de Coyolxauhqui, deusa da lua e dos quatrocentos Centzon Huitznáhuac, deuses das estrelas. Havia escolhido como moradia a colina de Tepeyac, onde vivia em celibato e certo dia viu cair do céu uma bonita pluma de colibri, que pegou e colocou no seio. Logo se viu grávida. Para vingar a desonra, Coyolxauhqui persuadiu os irmãos a matarem a mãe, mas quando estes tentaram realizar o assassinato, nasceu o deus Huitzilopochtli, totalmente armado, que guerreou contra eles, os venceu e decapitou a irmã Coyolxauhqui, cuja cabeça rolou pelas escadarias do templo e foi por ele fixada no céu, tornando-se a lua. Huitzilopochtli (também chamado Mexitl) se tornou a principal divindade dos Astecas e segundo o mito, ordenou a migração de seu povo para a região do lago de Texcoco, onde fundaram a capital Tenochtitlán (futura Cidade do México). De seu nome Mexitl derivou a palavra México. (SHETUMEL, 2002, p. 01)

O culto de Coatlicue era fortemente ancorado no cerro do Tepeyac, onde os

astecas ergueram um importante templo e adoravam sua estátua, representada com seios caídos (símbolo da fertilidade), um colar feito de corações e mãos humanas provenientes das vítimas de seus sacrifícios e uma saia de serpentes, símbolos da dualidade da vida. Geralmente na sua base colocavam-se crânios humanos, sustentados pelo deus Tlaloc, deus da chuva e dos infernos. Na sua cabeça duas serpentes se encontravam, formando-lhe os olhos. Era muito temida. Seus devotos subiam ao alto da colina para oferecer dádivas, realizar sacrifícios humanos e pedir bênçãos. Porém, por volta de 1531, as tropas de Hernán Cortez destruíram o templo.

2. AS APARIÇÕES DE NOSSA SENHORA DE GUADALUPE EM TEPEYAC.

Aparentemente relegada a uma região deserta com a destruição do templo de Coatlicue, a colina de Tepeyac foi palco de um novo acontecimento religioso, de extrema importância para a história mexicana, que foram as aparições da Virgem Maria ao índio Juan Diego (1474-1548), em 1531, dez anos depois.

A história foi relatada no códice *Nican Mopohua*, escrito em língua nahuatl³, entre os anos de 1552 a 1560, pelo índio Antônio Valeriano, um erudito da época. (SALINAS, 2009, p.12). Segundo a narrativa, a Virgem Maria apareceu quatro vezes ao índio recém-convertido Juan Diego, entre os dias 09 e 12 de dezembro de 1531, na colina de Tepeyac. Nas aparições, sempre muito amável, pediu-lhe que manifestasse ao Bispo do México o desejo de que fosse construída ali uma igreja em sua honra, ao que o mensageiro prontamente atendeu. No entanto o Bispo D. Juan de Zumárraga (1468-1548) negou o pedido, exigindo um milagre como prova. Na manhã do dia 12 de dezembro de 1531, a Virgem ordenou a Juan Diego que subisse ao alto da colina e lhe trouxesse as flores que ali encontraria. Juan Diego obedeceu e de fato encontrou belas rosas de Castella, recém desabrochadas, numa época do ano em que elas não floriam. Colheu as flores e levou-as a Senhora, que as arrumou dentro do ayate (capa ou tilma) do seu interlocutor com as próprias mãos. Depois enviou Juan Diego de volta ao Bispo, dizendo que nas flores ele veria seu sinal.

O que aconteceu em seguida ficou conhecido como “milagre das rosas”. Ao abrir o ayate para entregar as flores ao Bispo, nele apareceu impresso o retrato da Senhora, milagrosamente, à vista de todos. Em vista disso, emocionados, D. Zumárraga e os governantes da época realizaram o pedido da Virgem e construíram a ermida, obra na qual os índios prontamente colaboraram. (BENÍTEZ, 1991, p. 28)

O que se vê é a colina de Tepeyac agora abrindo o culto de outra divindade feminina – o de Maria, mãe de Jesus – onde antes se adorava a velha deusa mãe dos

³ O Nahuatl (também grafado náuatle) era o idioma dos nativos Mexicas do México Central. Os primeiros códices que trazem o relato das aparições marianas, a começar do *Nican Mopohua* e do mais tardio *Nican Motechpana*, foram escritos neste dialeto. (J.J. BENÍTEZ, 1991, p. 16).

Astecas, Coatlicue.

3. O SINCRETISMO RELIGIOSO DE MARIA E COATLICUE NO ESPAÇO SAGRADO DE TEPEYAC.

As crônicas da colonização mexicana falam do grande incremento que a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe trouxe ao processo de conversão dos povos astecas. O fato é que, ao centrar o culto da Virgem na colina onde ela apareceu a Juan Diego em 1531, a Igreja favoreceu a ocorrência de um processo de sincretismo que lhe foi muito útil na sua propaganda catequética. Segundo Guillén (2011, p. 02),

neste sentido, a imagem da Virgem de Guadalupe é uma versão à medida das necessidades estético-fideístas da Nova Espanha, e pese aos reparos sobre o sincretismo da imagem e do lugar de culto – antiga colina de oferendas da deusa mãe Coatlicue –, feitos por eminências franciscanas da época, como Frei Bernardino de Sahagún, as autoridades eclesiásticas vice reinais posteriores viram com astúcia a oportunidade de atrair ao culto mariano a milhares de indígenas presos às suas tradições culturais de séculos.⁴

Aqui, pode-se falar da criação de um “mito guadalupano”. Estudos científicos realizados no ayate demonstraram que parte da simbologia do ícone foi adicionada ao desenho original e se trata justamente de um conjunto de acréscimos que remetem à elementos presentes no culto asteca. Acredita-se que datam de pouco tempo depois do surgimento do ícone, feitos por certo índio chamado Marcos, tido na época como exímio e talentoso pintor. De todo modo, tais acréscimos foram permitidos e supervisionados pela própria Igreja Católica. A ideia era adequar o culto mariano à realidade indígena, transformando a Virgem de Guadalupe europeia numa Virgem de Guadalupe mestiça, para o qual manipularam a pintura sagrada do ayate, retocando-a. (BENÍTEZ, 1991, p. 99).

Constatou-se que o pintor acrescentou ao desenho original, que constava apenas do corpo, cabeça, mãos, túnica e manto, inúmeros detalhes que correspondiam à cultura religiosa dos Astecas: as 46 estrelas, os raios do sol, o anjo, a lua, a cinta negra na cintura e os arabescos na túnica, representando as montanhas da região e *Omeyocan*, a flor sagrada de quatro pétalas, que simbolizava a morada do Deus pai e mãe. Entenderam que a própria Virgem parecia fazer um leve movimento de dança que simbolizava a fertilidade e o ciclo das estações, da qual, segundo a mitologia

⁴ Texto original: En este sentido, la imagen de la Virgen de Guadalupe es una versión a la medida de las necesidades estético-fideístas de la Nueva España, y pese a los reparos sobre el sincretismo de la imagen y del lugar de culto —antigua loma de ofrendas de la diosa madre Coatlicue—, hechos por eminencias franciscanas de la época, como fray Bernardino de Sahagún, las autoridades eclesiásticas virreinales posteriores vieron con astucia la oportunidad de atraer al culto mariano a miles de indígenas atados a sus tradiciones cúlitas de siglos. (GUILLÉN, 2011, p. 02)

asteca, a deusa Coatlicue é a grande geradora. (AQUINO, 2014).

O sincretismo se insere no processo de inculturação dos povos astecas. Roberlei Panasiewicz (1999, p. 146) assim explica que “por inculturação designa-se o processo ativo a partir de dentro mesmo daquela cultura que recebe a revelação através da evangelização e que a compreende e traduz segundo seu modo próprio de ser, de atuar e de comunicar-se.” Isso se verificou no México, enquanto os indígenas se apropriaram e ressignificaram os símbolos da imagem sagrada cristã, aplicando-os à sua própria cultura e entendimento. O hibridismo cultural verificado no surgimento da devoção criou fortes raízes na identidade cultural do povo mexicano.

Acerca da metodologia de sincretismo utilizada pela Igreja na catequização dos nativos e seu efetivo controle, Serge Gruzinski (2001, p. 289) assinala que,

esta pedagogia tem seus riscos, pois basta que a intenção seja mal percebida para que as imaginações se embalem. [...] A Igreja desejava fazer a caça às misturas, mas preservando grandes parcelas das práticas antigas, que seriam adaptadas a um quadro cristão e ocidental. Mas à menor falha, à menor ambivalência, a política teria resultados imprevistos e efeitos inevitáveis.

Instaurada a polêmica na Igreja com relação à associação entre Maria e Coatlicue, o certo é que a estratégia do sincretismo deu certo. Os simbolismos acrescentados ao ícone promoveram uma sacralização imediata da Virgem de Guadalupe na mentalidade religiosa dos nativos astecas, não só no que tange a Coatlicue Tonantzin, mas no aspecto mitológico como um todo, criando uma mestiçagem religiosa. (GRUZINSKI, 2001, p.291-292)

O cerro de Tepeyac viu surgir um reflorescimento das peregrinações religiosas, agora não somente de indígenas, mas também de colonizadores e seus descendentes. Ali, ainda em 1531, o Bispo D. Zumárraga mandou erguer uma ermida, com auxílio dos próprios índios. Os astecas acorreram em peso à Tepeyac para venerar a Virgem de Guadalupe, na qual viam a figura de sua deusa-mãe, também virgem. (SHETUMEL, 2002, p. 02).

Sucessivamente, a ermida foi ampliada e depois cedeu lugar à construção de um templo, também várias vezes remodelado. Por fim foi sagrada, em 12 de outubro de 1976, a atual Basílica que hoje conserva o ícone sagrado, atraindo milhares de romeiros todos os anos.

CONCLUSÃO.

No século XVI, a colina de Tepeyac, no México, abrigou os cultos de duas religiões distintas, que mesmo no contexto do sincretismo ocorrido, não caracterizaram a

formação de uma terceira religião. Este projeto de catequese bem sucedido da Igreja Católica, sediado na colina sagrada, resultou em impactos sócio-políticos e culturais que marcaram a história mexicana desde então. Sobre isso escreve Guillén (2011, p. 03),

isto o sabiam já de maneira intuitiva as autoridades eclesiásticas coloniais e por ele erigiram o mito do milagre, o templo e o centro do culto na zona de Tepeyac, que até a data continua vigente; sobre o arquétipo da mãe índia em Coatlicue, se transfigurou este no da mãe Maria. Desde os tempos da Nova Espanha, então, houve consciência de que em torno da adoração a Maria de Guadalupe havia laxitude; um espaço simbólico e cognitivo que não podia ser plenamente regulado pela cardinalidade teológica neo-hispânica, e a estratégia de atração das massas índias ao culto a Virgem deixou um claro psicossocial que foi coberto com as crenças autóctones tradicionais. O culto a Guadalupe nasceu híbrido e aberto; nesse espaço se instalariam através do tempo as mais diversas necessidades coletivas de proteção maternal: da reforma do Estado criollo iniciada em 1810 até a reação conservadora ante a penetração do laicismo, como foi a guerrilha Cristera nos anos subsequentes à Revolução Mexicana.⁵

O culto guadalupano ilustra bem esta proposta, ao enfatizar a prática do sincretismo e da inculturação. Embora tenha nascido sob a marca de um hibridismo cultural, firmou-se na matriz católica. A fé na Virgem tornou-a símbolo de unidade nacional e sob seus auspícios desenvolveu-se a história mexicana.

Da colônia a época atual, o povo do México tem passado por momentos difíceis, alguns deles dentro da violência, perseguição e opressão, com leis contrárias a sua fé, como na década de 1920, com a supressão do culto, a expulsão de boa parte dos bispos, o assassinato de numerosos sacerdotes e a guerra Cristera. Apesar disso, o povo conservou sua fé e sua cultura católica e a robusteceu sob o manto materno da Senhora do Tepeyac. (GARCIA, 2014)⁶

O certo é que a devoção marcou de forma indelével o processo de formação da identidade cultural do povo mexicano e de forma mais abrangente, de toda a América

5 Texto original: Esto lo sabían ya de manera intuitiva las autoridades eclesiásticas coloniales y por ello erigieron el mito del milagro, el templo y el centro de culto en la zona del Tepeyac, que hasta la fecha continúa vigente: sobre el arquetipo de la madre india en Coatlicue, se transfiguro éste en el de la madre María. Desde los tiempos de la Nueva España, entonces, hubo conciencia de que en torno a la adoración a María Guadalupe había laxitud; un espacio simbólico y cognitivo que no podía ser plenamente regulado por la cardinalidad teológica novohispana, y la estrategia de atracción de las masas indias al culto a la Virgen dejó un claro psicossocial que fue cubierto con las creencias autóctonas tradicionales. El culto a Guadalupe nació híbrido y abierto; en ese espacio se instalarían a través del tiempo las más diversas necesidades colectivas de protección maternal: de la reforma del Estado criollo iniciada en 1810 a la reacción conservadora ante la penetración del laicismo, como fue la guerrilla cristera en los años subsequentes a la Revolución Mexicana. (GUILLÉN, 2011, p. 03)

6 Texto original: De la colônia a la época actual, el Pueblo de Mexico há passado por momentos difíciles, algunos de ellos incluso de violencia, persecución y opresión, con leyes contrarias a su fe, como en la década de 1920, con la supresión del culto, la expulsión de buena parte de los obispos, el asesinato de numerosos sacerdotes y la guerra cristera. A pesar de ello, el Pueblo conservo su fe y su cultura católica y la robusteció bajo el manto materno de la Señora del Tepeyac. (GARCIA, 2014)

Latina, de quem Nossa Senhora de Guadalupe foi proclamada Padroeira.

Ao fim deste artigo, espera-se que os dados aqui apresentados possam contribuir para suscitar novas discussões acerca do fenômeno guadalupano, provocando novas reflexões acerca do poder de influência das devoções populares na construção das identidades culturais nacionais, materializadas no tempo e no espaço, a exemplo do que aconteceu no México, na colina sagrada de Tepeyac.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Felipe. Descrição do manto de Nossa Senhora de Guadalupe. **Cleófas**. Lorena, 12 dez. 2014. Disponível em: <<http://cleofas.com.br/descricao-do-manto-de-nossa-senhora-de-guadalupe/>>. Acesso em 13 jun. 2015.

BENÍTEZ, J.J. **O mistério da Virgem de Guadalupe**. (Attílio Cancian, Trad.). São Paulo: Mercuryo, 1991.

GARCIA, P. Javier. El evento Guadalupano y la inculturación. **Sacerdos**. México, 15 ago. 2014. Disponível em: <sacerdos.com.mx/articulos/item/57-el-evento-guadalupano-y-la-inculturacion.html>. Acesso em 13 maio. 2015.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. (Rosa Freire d'Aguiar, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUILLÉN, Manuel. **¿No estoy yo aquí que soy tu madre?**. Las tres y un cuarto. 11 dez. 2011. Disponível em: <https://lastresyuncuarto.files.wordpress.com/2011/12/gudalupe_coatlicue.jpg> . Acesso em: 15 abri.2015.

MACDONALD, Fiona. **Os Astecas**. (Mônica Desidério, Trad.). São Paulo: Moderna, 1996. (Coleção desafios)

PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogo e revelação**: rumo ao encontro inter-religioso. Belo Horizonte: Editora C/ Arte, 1999.

SALINAS, Joel Romero. **A Virgem de Guadalupe**: legado divino ou pintura humana? (Pe. Nilton César Boni, Trad.). São Paulo: Ave-Maria, 2008.

SHETUMEL, Haroldo. La Virgen guadalupana: Coatlicue y Juan Diego. **Diario La Opinion**. Los Angeles, 24 jul. 2002. Disponível em: <<http://sopadeveneno.150m.com/guadalupana.html>>. Acesso em: 21 jun. 2015.

O Cristianismo para além de si mesmo.

Francilaide de Queiroz Ronsi¹

RESUMO

Queremos propor que o diálogo entre as experiências religiosas não se resuma a um encontro vazio, mas que os interlocutores tenham, de fato, penetrado com a máxima seriedade em sua própria tradição. Acreditamos que o mútuo reconhecimento da singularidade e das características próprias de cada tradição religiosa é condição indispensável à experiência de um diálogo inter-religioso que supera o simples reconhecimento conceitual. Além disso, cremos que a experiência mística dos fiéis das diferentes tradições religiosas fundamenta a abertura ao diálogo que supera as diferenças e remete à preocupação pela melhoria e pelo progresso da humanidade. Sinalizaremos a necessidade que tem o Cristianismo em ir mais além das suas práticas religiosas, pelas quais é reconhecido e através das quais é transmitido, a ultrapassar as fronteiras de si mesmo. Isto permitirá na experiência de diálogo inter-religioso não se deter “nas diferenças, às vezes profundas, mas confiar-se com humildade em Deus, que é maior do que o nosso coração” (SECRETARIADO Para os Não Crentes, 2001, n.35)². Dentre os níveis de encontro com as formas de diálogo que o cristianismo tem buscado concretizar, apontaremos a mística por alcançar o nível mais profundo.

Palavras-chave: Mística. Experiência. Diálogo inter-religioso. Cristianismo.

INTRODUÇÃO

Não é estranho que surjam outras formas que remetem constantemente a certas experiências, identificadas em termos muito diferentes, como experiências-cume, sentimentos oceânicos, experiências do Absoluto, experiências-limite ou de fronteiras. E que consistem em abrir o horizonte da vida humana, dilatar a consciência, permitir uma ruptura de nível existencial e pôr a pessoa em comunicação com um novo nível de realidade, diferente daquela em que reinam os objetos que dominam a experiência cotidiana (VELASCO, 2001, p. 23. Cf. nota 5).

Esses sinais constituem o princípio e fundamento sobre o qual descansa toda possível experiência de Deus, presença constitutiva no âmago da realidade e sua presença originária no centro da pessoa. Entretanto, para uma verdadeira experiência, necessário se faz estar aberto a uma realidade nova e sempre presente.

1 Doutora em Teologia Sistemática pela PUC-Rio. Pós-doutoranda em Ciências da Religião pela UNICAP. Bolsista CAPES. E-mail para contato: francilaide@ig.com.br

2 Trata-se do documento conhecido como Diálogo e Missão (DM), publicado originalmente em 1984.

Será preciso, como nos diz S. João, com os símbolos da água viva, nascer de novo (Cf. Jo 3,6) e reconhecer que o amor consiste em antes ter Deus nos amado primeiro (1Jo 4,10), pois é, segundo Santo Agostinho, “mais íntimo a nós que nossa própria intimidade”.

Dessa forma, o ser humano assume sua condição de pessoa, exigência do Deus que se revela ao homem, que só é vivida na relação efetiva com as outras pessoas, no exercício da responsabilidade, no amor e no diálogo, condições para a revelação da verdade (Cf. VELASCO, 2001, p. 30). Afinal, o ser humano não vive só e a ‘con-vivência’ supõe ‘vivência-com-os outros’, vida compartilhada, experiência em companhia. Isso provoca a necessidade de diálogo, de encontros de tu a tu e de um compartilhar comunitário (Cf. WATT, *In*: RODRIGUEZ, 2006, p. 81).

Do duplo movimento – para-si, para-o-outro – a experiência mística tem propriamente seu lugar antropológico. Pode ser considerada como uma tensão fecunda entre ser e manifestação: entre o ser humano na sua finitude e nas condições da sua situação, e o dinamismo profundo ordenado ao Absoluto que move a sua automanifestação (BINGEMER, 2013, p. 25).

Tudo isso exige uma abertura aos outros desde o interior, evitando viver apenas na superfície para viver desde dentro, a partir de um espaço no íntimo. O que chega de fora, transpassa a cerca do seu interior e recorre suas instâncias até chegar ao lugar da acolhida. Nesse intervalo, não submetido aos limites do espaço físico e ao tempo, se permite a resposta desde o melhor de si mesmo, desde o interior, pois “o diálogo é sempre mais enriquecedor e possível, se produz uma aproximação até o interior e desde o interior” (WATT, 2006, p. 82).

Essa experiência acontece quando o ser humano, atento ao seu interior, se dá conta da existência de uma voz que arde em seu ser, anterior a qualquer outra. Pode-se dizer que ela surge da necessidade que o homem sente de experimentar, de fazer seu um mais além de si mesmo que busca alcançar e com o qual não pode coincidir.

Esse mais além habitante do humano é o que torna as tendências do ser humano não serem apenas instintivas. Transforma-as em desejos e faz com que floresçam nesse desejo transcendido que é o amor, graças ao qual os sujeitos, na mútua entrega, se encontram participando de uma generosidade maior. Dessa mesma raiz, surge o milagre da liberdade, coração da dignidade da pessoa, que, antes de ser escolha e inclusive domínio de si, é aceitação da existência dada por uma generosidade anterior (Cf. VELASCO, 2001, p. 24).

Para os mestres espirituais, a ação de Deus na profundidade do ser humano, propicia um tipo de experiência religiosa que muda radicalmente em relação à predominante na religião institucional. Para esses, a religião já não é,

fundamentalmente, um administrador do sagrado e menos um legislador de outras dimensões humanas. Ela é um sinalizador, em um nível de consciência que avista uma Realidade percorrendo toda a realidade.

Os fenomenólogos da religião não veem com estranheza esse ‘giro místico’ que propõem os mestres espirituais, porque a religião, a experiência do sagrado, leva em sua raiz, nos dirá M. Eliade, o intento de decifrar no temporal e historicamente concreto o desejo irresistível do ser humano de transcender o tempo e a história, de descobrir o fundamento das coisas, a Realidade Última (Cf. ELIADE, *In*: KITAGAWA, 1986. pp. 116-140).

Nesse contexto, cabe enfatizar que o encontro com Deus, que se ‘dá na alma no mais profundo centro’, requer do ser humano uma reabilitação para o exercício de dimensões que na cultura pós-moderna, mesmo que ainda sinalize ser este lugar uma oportunidade para a mudança, não deixa de ser também um lugar de atrofia (Cf. VELASCO, 2001, p. 31). Entretanto, o encontro com Deus, no mais íntimo da pessoa, que se dá na acolhida de sua presença, é, sem dúvida, a raiz da experiência religiosa. E disto falam a fenomenologia e os místicos, os estudiosos do fenômeno religioso e o ser humano que se tem adentrado com seriedade na busca dessa Realidade, fundamento radical de tudo.

1. 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 Deus (Cf. MARDONES, *In*: RODRIGUEZ, 2006, p. 93).

Religião, neste sentido, dirá W. Jäger, é nossa condição de seres humanos, é atuar a partir da experiência de unidade de nosso ser com esta Realidade Última (JÄGER, 2004, p. 93). No cristianismo, “a experiência humana é realmente total e plena somente quando se transcende em Deus, que é sempre maior do que tudo quando os seres humanos estão dispostos a experimentar” (BINGEMER, 2013, p. 214).

No entanto, não é fácil descrever os passos, as etapas e as modalidades do exercício dos preâmbulos de existências da experiência religiosa. Velasco destaca, por exemplo: a renúncia e o desprendimento, o recolhimento, a solidão e o silêncio. A renúncia e o desprendimento dos bens deste mundo não se confundem com sua

negação pura e simples ou sua condenação e desqualificação como obstáculos para a realização humana, mas devem ser entendidos como superação do apego. O recolhimento distingue-se do 'ensimesmamento' do sujeito e de seu isolamento das pessoas e das realidades que compõem seu mundo (Cf. MARDONES, *In*: RODRIGUEZ, 2006, p. 94). Aqui o silêncio não é sinônimo de mudez nem de opacidade. É a condição para que a palavra de Deus ressoe no interior do homem, onde permanentemente mora e fala.

Todos esses passos constituem, então, a etapa purificadora do caminho até a experiência de Deus. No entanto, os esforços humanos são insuficientes. É a hora da intervenção purificadora do próprio Deus. A hora da 'noite passiva' em que o próprio Deus culmina a obra. Esta hora é indispensável para que o homem possa unir-se a ele, dilatar o coração, estender seu desejo na medida da realidade infinita de Deus. Desprendendo-se de qualquer apego que converta Deus em objeto à sua disposição, purificando seu amor para que se dirija a Deus por ele mesmo e não pelo que lhe possa outorgar (Cf. VELASCO, 2001, p. 33).

Esta busca pela unidade com a Realidade Última é o que alguns autores encontram como 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 confissão. Por essa razão, como têm sugerido alguns filósofos e teólogos sensíveis ao diálogo inter-religioso, 'a verdade está na profundidade' (Cf. RICOEUR, *Apud*. DUQUOC, 2005, pp. 7-8).

Na tradição cristã, o itinerário espiritual dispõe o ser humano 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 Deus (Cf. VELASCO, 2001, p. 35. Ver notas 13 e 14).

É, então, da originalidade do interior do ser humano e da Presença que o habita que nasce a originalidade do itinerário do homem com ele. Aí, todo esforço do ser humano 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 coração (Cf. VELASCO, 2001, p. 36).

No reconhecimento desta presença originária, no consentimento ao seu chamado e na entrega despojada, se dá a experiência originária de Deus. A esta 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 (Islã); realização da identidade com o Brahman, 'tu és isso' (Bramanismo); bhakti, entrega confiante na divindade (outras 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 Deus (Cf. VELASCO, 2001, p. 38). No cristianismo tal experiência acontece

dentro da história de vida do próprio ser humano, e dela brota o seu encontro com o outro Absoluto. Experiência esta que "anula" a distância entre eles. A afirmação de que o místico não se encontra inserido em seu contexto (social, político, econômico, religioso) torna-se inconsistente. Assim, essa transformação envolve o ser completo daquele que a experimenta, modificando totalmente seu conhecer, querer, dentro da realidade em que vive, para que atue de modo a ultrapassar a relatividade dos fatos e objetos que o cercam, chegando ao núcleo mais profundo da concepção de ser humano e de mundo (BINGEMER, 2013, pp. 23-24).

O cristianismo, assim, como todas as religiões, é 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 Absoluto (MELLONI, 2008, p. 229), 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" (DA n.35).

Nessa experiência, o cristão é provocado a um aprofundamento de si, e nesse encontro consigo, descobre-se no desapego que o impulsiona para o exercício da alteridade (BINGEMER, 1993, p. 82-84). 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" (CATTIN, *In: Concilium*, 1994, p. 30). Deus não cessa de convidar o homem a descentralizar-se, a sair de si, a reconhecer o outro e, nesse reconhecimento, chegar ao Totalmente Outro.

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 (Cf. HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 56ss.).

Isso leva à instauração de uma busca mais pessoal e mais experimental do divino. 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 religiosa.

Todavia, diante deste contexto, Mardones acredita que a revolução interior mística se apresenta como solução ou defesa desta realidade (Cf. MARDONES, *In*: RODRIGUEZ, 2006, pp. 95-96). 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 outro, contra o reducionismo da condição humana, pois, a atenção à intimidade, a profundidade de si, ao enfrentamento com nosso lado obscuro – o que C. G. Jung chamou a ‘sombra’ – devolve ao ser humano toda sua inteireza e suas polaridades. Não se esconde seu lado sombrio e perigoso que pode delirar e conduzir para o pior, se o tem consciente da capacidade humana para enfrentá-lo e integrá-lo (Cf. MARDONES, *In*: RODRIGUEZ, 2006, p. 104).

A transformação religiosa via mística se constitui, assim, em um baluarte frente aos reducionismos antropológicos de nossa sociedade e cultura. Isso se faz em resposta à situação pluralista que, “ao acabar com o monopólio religioso, faz com que fique cada vez mais difícil manter ou construir novamente estruturas de plausibilidade viáveis para a religião” (BERGER, 1985, p. 162).

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. Mas, 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” (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 31).

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. Neste nível, os homens e as mulheres são chamados a “compartilhar as suas experiências de oração, de contemplação, de fé e de compromisso, expressão e caminhos da busca do Absoluto” (HERVIEU-LÉGER, 1997. p. 31).

CONCLUSÃO

A experiência mística reafirma a identidade do religioso ao mesmo tempo em que o conduz ao encontro real com as demais tradições religiosas, pois o leva a ter um contato com Deus no mais íntimo de si, na descoberta de si mesmo, e o conduz ao outro que, por vezes negado, é aceito em sua alteridade. Reafirmamos que o cultivo da dimensão mística pode eficazmente ajudar a evitar todos os obstáculos para o diálogo inter-religioso, pois o exercício da experiência mística permite captar o íntimo parentesco de todas as religiões ao pôr em contato quem a vive com a raiz de onde todas elas procedem. Por fim, ir além de si mesmo significa, para o cristianismo, a partir da experiência mística, que o religioso possa ir ao mais profundo de seu interior e lá encontrar Deus, descobrindo que o mais íntimo de sua humanidade é sua capacidade de amar que imprime nele a imagem e a semelhança de Deus.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BINGEMER, Maria Clara. O mistério e o mundo. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

_____. Alteridade e vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.

CATTIN, Yves. A regra cristã da experiência mística, p. 30. In: *Concilium*, v. 254, n. 04, 1994.

CRUZ, S. João da. Obras Completas. Petrópolis: Vozes. Carmelo Descalço do Brasil, 1984.

DUQUOC, Christian. El único Cristo. La sinfonia diferida. Sal da Térrea, Cantabria, 2005.

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.

JÄGER, W. Adonde nos lleva nuestro anhela. La mística en el siglo XXI. Desclée, Bilbao, 2004.

MELLONI, Javier. (org.). El no-lugar del encuentro religioso. Madri: Trotta, 2008.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. Diálogo e Anuncio. São Paulo: Paulinas, 1996. (DA)

RODRIGUEZ, Francisco J. S. Mística y sociedad en diálogo. Madri: Trotta, 2006.

_____, Mística y sociedad en diálogo. Madri: Trotta, 2006.

SECRETARIADO para os Não-Cristãos. A igreja e as outras religiões. São Paulo: Paulinas, 2001 (Documento Diálogo e Missão - DM).

VELASCO, J. Martin. El fenómeno místico. Estudio comparado. Madri: Trotta, 1999.

_____, Experiência cristã de Deus, São Paulo: Paulinas, 2001.

O desafio do diálogo cristão entre católicos, evangélicos e espíritas¹

André Ricardo de Souza²

RESUMO

Católicos, evangélicos e espíritas perfazem 88,8% da população nacional, portanto, sua grande maioria. Se tomarmos a fé em Jesus Cristo e o basilar princípio da caridade, materializado em consideráveis obras assistenciais, os espíritismo kardecista pode ser também considerado como parte do cristianismo brasileiro. Isso, evidentemente, para além das diferenças teológicas e doutrinárias. Sendo assim, as relevantes iniciativas de diálogo e intersecção entre essas que são as três maiores tradições religiosas do país, constituem expressão cristã de valor sociológico nada desprezível. Este trabalho aborda algumas experiências de representatividade nacional em que algumas lideranças dessas três vertentes atuam conjuntamente, tanto na elaboração de mensagens respaldadas em textos bíblicos, quanto na reivindicação de direitos cidadãos e de relação mais equilibrada entre o Estado e as organizações religiosas em geral. São atividades realizadas sobremaneira em Brasília e Belo Horizonte. Decorrente de projeto auspiciado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, o trabalho apresenta tais experiências, discutindo seus aspectos mais significativos, intrigantes e também desafiantes.

Palavras-chave: diálogo inter-religioso; macroecumenismo; catolicismo; protestantismo; espiritismo

INTRODUÇÃO

O cristianismo constitui a maior religião no mundo, estando evidentemente configurado de modo bastante heterogêneo, com diversas doutrinas e instituições. O quadro não é diferente no Brasil, onde tradicionalmente o espectro cristão é entendido como a soma dos segmentos: católico e evangélico, sendo este caracterizado por muitas igrejas, desde as históricas até as pentecostais, surgidas alhures e no

1 Agradeço às pessoas identificadas com uma das três tradições religiosas e engajadas em atividades de diálogo inter-religioso, que, de algum modo, contribuíram para a produção deste texto: Ademar, Aíla, César, Enéas, Flamarion, Flávio, Haroldo, Julio, Magali e Romi.

2 Doutor em sociologia pela USP, professor do Departamento de Sociologia da UFSCar, apoiado pela FAPESP, anrisouza@uol.com.br.

próprio solo nacional. Há também denominações fora do protestantismo, ou seja, não pertencentes a essas duas ramificações evangélicas e que têm como marca a pregação “restauracionista” de um cristianismo considerado original. Chamadas, às vezes, de “neocristãs”, elas abrangem: os testemunhas de Jeová, os mórmons e os adventistas do sétimo dia. Ao lado dessas denominações, estão outros grupos religiosos neocristãos, com destaque para aqueles formados por espíritas kardecistas e por adeptos da Legião da Boa Vontade (Lewgoy, 2006, p. 179; Aubrée & Laplantine, 2009, p. 212-215; Camurça, 2010; Arribas, 2010, p. 272-274; Teixeira, 2010).

Nesse segmento neocristão, sobressai o espiritismo como a terceira maior tradição religiosa do país (2,0%), atrás de: catolicismo (64,6%) e protestantismo (22,0%). A identificação espírita como cristã e sua abordagem neste texto se deve a um aspecto sociológico, não teológico, qual seja: o fato de o espiritismo realizar a materialização do princípio cristão da caridade através de significativas obras assistenciais. Reunidos, os cristãos católicos, evangélicos e espíritas perfazem quase 90% da população nacional que é caracterizada por um pluralismo, não religioso, mas sim cristão (Pierucci, 2006; Souza, 2012).

Este texto aborda sinteticamente o movimento ecumênico entre os tradicionalmente reconhecidos como cristãos e o diálogo inter-religioso para além dos limites em torno de católicos e protestantes, abarcando, neste caso, os espíritas. Enfoca algumas experiências concretas de interlocução, considerando os avanços e também alguns obstáculos enfrentados.

1. O MOVIMENTO ECUMÊNICO

O referencial do movimento ecumênico internacional é o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), instituído em 1948 e composto naquele momento por 147 denominações, com exceção da Igreja Católica, presentes em 44 países (Andreola e Ribeiro, 2005; Muñoz, 2014, p. 91). Atualmente, tem assento no CMI 349 denominações de 110 territórios nacionais. A abertura para o ecumenismo ocorreu mais lentamente na Igreja Católica, cuja inflexão se deu no Concílio Vaticano II (1962-1965). Ainda em 1965, a igreja romana adotou o estatuto de observadora no CMI, formando um grupo de trabalho com elementos do próprio CMI (igrejas-membro e entidades ecumênicas parceiras) e representantes de comissões e pastorais católicas.

O movimento ecumênico está organizado também em âmbito continental através de órgãos como o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI). Fundado em 1982, o CLAI tem mais de cem igrejas-membro de todos os países do continente, sen-

do que seu Regional-Brasil é composto por 9 denominações. Fazem parte do CLAI também 11 instituições, sobremaneira ecumênicas, entre ONGs e universidades.

A mais importante entidade integrante do CLAI no Brasil é o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), que foi instituído em 1982 a partir da mobilização, principalmente, das igrejas: Metodista, Católica e Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB). Essa organização ecumênica conta atualmente com seis igrejas: Católica, IECLB, Sirian Orodóxa de Antioquia, Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), IECLB e Presbiteriana Unida (IPU).

Ainda no âmbito do movimento de igrejas cristãs, existe o Fórum Ecumênico Brasil (FE Brasil). Tal organização começou a ser formada em 1994 e ganhou em 2002 o nome de FE Brasil, sendo composta por 12 entidades. Em 2011, a FE Brasil passou a fazer parte da ACT Aliança, outra iniciativa importante do CMI.

2. MACROECUMENISMO E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Ao final do século XX, o cenário religioso mundial havia se diversificado com o crescimento, sobremaneira, dos segmentos compostos por: irreligiosos, muçulmanos e evangélicos pentecostais. No meio de teólogos latino-americanos, ganhou força a expressão macroecumenismo³. Também em 1992, ocorreu no Rio de Janeiro a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (ECO-92). O evento ensejou um grande encontro de representantes de diversas tradições religiosas, bastante além do cristianismo e em prol do chamado “cuidado da Terra”, sendo, portanto, uma referência na história macroecumênica.

De outro lado, o debate a respeito do chamado ensino religioso, previsto constitucionalmente como facultativo nas escolas brasileiras, vem aos poucos avançando também nessa perspectiva para além do escopo estritamente das igrejas. Foi formado em 1995 uma organização voltada para a proposição do ensino religioso como algo não confessional, mas sim plural: o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER) sediado em Florianópolis. Faz parte desse coletivo uma entidade de Curitiba existente desde 1977: a Associação Inter-Religiosa de Educação (ASSINTEC). Esta organização é composta por representantes de 18 tradições religiosas diferentes, dentre elas: Federação Espírita do Paraná; Centro de Estudos Budistas Bodisativa; Igreja Católica e IECLB.

³ O termo ganhou projeção a partir do primeiro encontro da Assembleia dos Povos de Deus ocorrido em 1992 na cidade de Quito, Equador (Muñoz, 2014, p. 96).

Em termos de reflexão teológica sobre o diálogo inter-religioso, alguns autores chamam atenção. O suíço sacerdote diocesano católico Hans Küng (1999), enfatiza o entendimento entre grupos religiosos como um caminho imprescindível para a paz mundial. Também padre, mas claretiano espanhol e naturalizado nicaraguense, José Maria Vigil (2006) desenvolveu sua produção dialogando com outros integrantes da Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (ASETT). Vigil ressalta a perspectiva macroecumênica como algo fundamental para a defesa dos direitos humanos.

No Brasil, o principal teólogo voltado para o diálogo inter-religioso é o também católico, leigo, Faustino Teixeira, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Na esteira da ECO-92, ele organizou a primeira coletânea sobre o tema (Teixeira, 1993). Esse autor aponta cinco itens considerados fundamentais para o diálogo inter-religioso: humildade; reconhecimento do valor da alteridade; fidelidade à própria tradição religiosa; abertura a busca da verdade; capacidade de compaixão (Teixeira, 2003, p. 27-33).

3. EXPERIÊNCIAS DE DIÁLOGO ENTRE CATÓLICOS, EVANGÉLICOS E ESPÍRITAS

Uma experiência empírica bastante significativa de diálogo inter-religioso, envolvendo católicos, evangélicos e espíritas e que constitui também uma iniciativa de interlocução com o Estado em termos de políticas públicas de interesse comum, é o Coletivo Inter-Religioso para as Relações Estado e Sociedade Civil. Começou a ser articulado em 2010 a partir de iniciativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que veio a liderar a realização em 2012, em Brasília, do I Seminário “Relação Estado e Sociedade”, contando com a participação de representantes de diversas organizações laicas e também religiosas, como a Federação Espírita Brasileira (FEB), CLAI e CONIC. Esse coletivo prossegue suas atividades, sendo agora composto por 11 entidades, entre elas: CONIC, CLAI, CNBB e FEB, ou seja, as principais das três maiores vertentes religiosas no Brasil.

Uma experiência localizada de interlocução entre católicos, espíritas e evangélicos, com representatividade e abrangência, não nacional, mas sim municipal, vem ocorrendo em Recife. Surgiu da iniciativa de Gilbraz Aragão e outros docentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) ao organizarem no âmbito de seu grupo de estudos um observatório sobre essa temática. O passo seguinte foi instituir em 2007 o Fórum

Inter-Religioso da UNICAP, que conta com a participação de representantes de sete tradições religiosas diferentes.

Por último, outra experiência de diálogo envolvendo representantes das três maiores vertentes religiosas do Brasil vem ocorrendo em Belo Horizonte por iniciativa do juiz de direito e escritor espírita Haroldo Dutra Dias. Ele é amigo próximo do também mineiro, livreiro e pastor da Comunidade Evangélica, Enéas Alexandrino, assim como da freira católica, escritora e professora piauiense que reside em Fortaleza: Aíla Pinheiro de Andrade. Desde 2011, os três vêm participando de programas televisivos de emissoras laicas e também de seminários organizados por federativas estaduais e demais organizações do espiritismo, invariavelmente, tratando de temas bíblicos.

4. ALGUNS OBSTÁCULOS AO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

O movimento ecumênico e mais ainda as iniciativas de diálogo inter-religioso enfrentam alguns obstáculos aos quais cabe atenção. Dentre eles estão traços ainda exclusivistas de algumas instituições religiosas. Exemplo disso foi a saída da Igreja Metodista do CONIC em 2006, tornando-se menos afeita a interlocução com outras denominações, embora haja militantes de sua base fazendo exatamente o contrário.

Outro caso, com implicações bem maiores, é o da Igreja Católica, sob orientação de Joseph Ratzinger. Em 2000, enquanto prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, o teólogo alemão assinou o documento *Dominus Iesus* (Senhor Jesus), afirmando a existência efetiva de uma única igreja, o que desrespeitou as demais. Já enquanto papa Bento XVI ele protagonizou em 2008 o acordo Santa Sé-Governo Brasileiro, algo que vinha sendo negociado sigilosamente até a visita papal ao Brasil no ano anterior e que veio a ser, sob protestos, sancionado pelo presidente Lula em 2010. Tal acordo causou indignação de líderes de igrejas evangélicas, inclusive protestantes históricas, gerando também uma mobilização parlamentar por algo similar chamado “Lei das Religiões”, controvertidamente, em tramitação no Congresso Nacional (Giumbelli, 2011).

Por fim, um ponto que divide em parte as lideranças cristãs, dificultando de algum modo o diálogo inter-religioso, é a questão de uma possível descriminalização do aborto. O CONIC não tem posição fechada sobre o tema, havendo um posicionamento muito firme e contrário das igrejas: Católica e Sirian Ortodoxa. Já as denominações: IEAB, IPU e IECLB, embora afirmem a existência da vida desde a concepção,

têm reticências em relação à questão, considerando por vezes que cabe ao Estado a autonomia para decidi-la. Já da parte da FEB, tem havido representação no Movimento Nacional pela Vida sem Aborto, participando de atos públicos ao lado de representantes católicos e evangélicos, sobremaneira pentecostais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil é um país popularmente reconhecido pela miscigenação e também por certa convivência pacífica entre os diferentes credos religiosos. Mas o fato é que, infelizmente, a discriminação, tanto racial e sexual, quanto religiosa ainda tem lugar considerável nesta sociedade. A agressão verbal e física, sobretudo a adeptos das religiões afro-brasileiras, levou, entre outras coisas, o CONIC a adotar a partir de 2013 uma postura propositiva mais firme de diálogo inter-religioso par além de suas igrejas-membro.

A questão da paz, bem como da defesa dos direitos humanos e mais recentemente do cuidado do meio ambiente são as que mais levam lideranças e indivíduos de tradições religiosas diferentes a orarem juntas e realizarem outras atividades comuns. No Brasil, a anual Campanha da Fraternidade, da Igreja Católica, será em 2016 pela quarta vez ecumênica. Conduzida assim como as demais congêneres pelo CONIC, tratará da questão ambiental, enfocando o problema nacional de saneamento básico. Coincidentemente, Jorge Mario Bergoglio, o papa Francisco, publicou em junho de 2015 uma encíclica também concernente ao meio ambiente, chamando atenção para o sério problema do aquecimento global. Enquanto Bento XVI deu relevantes troços em relação ao diálogo inter-religioso, Francisco vem tendo um pontificado bastante auspicioso, também neste quesito.

Como visto, católicos, evangélicos e espíritas têm estado juntos em reuniões e seminários do Coletivo Inter-Religioso em Brasília, do Fórum de Ensino Religioso de Santa Catarina e Paraná, do Fórum Inter-Religioso do Recife e também da interlocução bíblica em Belo Horizonte. As três maiores vertentes religiosas do Brasil, portanto, se fazem representadas nessas atividades, que embora discretas, parecem apontar para um caminho promissor de diálogo cristão para além das fronteiras institucionais e doutrinárias.

REFERÊNCIAS

ANDREOLA, Balduino A; RIBEIRO, Mario Bueno. *Andarilho da esperança: Paulo Freire no CMI*. São Paulo: ASTE, 2005.

ARRIBAS, Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião?* São Paulo: Alameda e FAPESP, 2010.

AUBRÉE Marion & LAPLANTINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: UFAL, 2009.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Espiritismo: um “neocristianismo”? *IHU On-line*. São Leopoldo, 1 de novembro, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. O Acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 13: nº 14, 2011, p. 119-143.

KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999.

LEWGOY, Bernardo Incluídos e letrados: reflexões sobre a vitalidade do espiritismo kardecista no Brasil atual. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs.) *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MUÑOZ, Manuel Alfonso Díaz. Religião e multiculturalidade: o diálogo, categoria central na teologia contemporânea. *Revista de Educação do COGEIME*, ano 23, nº 44, p. 85-101.

PIERUCCI, Antônio Flávio Cadê nossa diversidade religiosa? 2004. In: TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (Orgs.) *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SOUZA, André Ricardo de. O pluralismo cristão brasileiro. *Caminhos*, v. 10, nº 1, 2012, p. 129-141.

TEIXEIRA, Faustino. *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. *Horizonte*. V. 2, nº3, 2003, p. 19-38.

_____. A presença dos espíritos no imaginário da sociedade brasileira. *Notícias do dia - IHU On-line*. São Leopoldo, 9 de setembro, 2010.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

O projeto *weltehos* e a experiência do Sagrado nas trajetórias de Mohandas Karanchand Gandhi e Martin Luther King Jr.

Bruna Milheiro Silva¹

RESUMO

A presente exposição objetiva discutir o projeto weltethos a partir de seu fio condutor: A proposta de um ethos mundial. Essa ideia foi debatida pelo Parlamento das Religiões mundiais ocorrido em Chicago no ano de 1993 e onde se reuniram líderes de várias denominações religiosas. Durante essa reunião, acordou-se ser a ética um ponto comum de aproximação entre as religiões e grandes filosofias tradicionais, também reafirmou-se a ideia de que ela estaria já presente em todas as grandes religiões e filosofias, sendo portanto um fator de afinidade entre eles. Com isso, pretendia-se criar alternativas para ampliação do diálogo entre Nações, propondo meios de tolerância a partir mesmo das diferentes tradições sociais, culturais e de crença religiosa. Para provar a aplicabilidade da proposta acima referida, o presente trabalho basear-se-á nas trajetórias de dois personagens históricos: Martin Luther King Jr e Mohandas Karanchand Gandhi. Ambos atuaram em contextos sócio culturais distintos e estiveram ligados a experiências religiosas muito particulares, porém, vislumbravam a adoção da justiça social a partir da eliminação de um elemento em comum: A dominação do homem pelo homem. Desta forma, buscar-se-á provar a existência de um ethos comum a ambos a partir da experiência do Sagrado em suas respectivas histórias de vida.

Palavras-chave: Ética. Sacralidade. Trajetórias

INTRODUÇÃO

A semana do dia 28 de agosto de 1993, ano da redação da declaração para uma ética mundial, começou com a notícia de que Israel e a Organização para a Libertação da Palestina haviam chegado a um plano de paz em comum acordo, no entanto na mesma semana negociações de paz entre os sérvios ortodoxos, os croatas católicos e os bósnios muçulmanos haviam fracassado novamente. (KUNG e SCHMIDT, 2001, p. 51)

No entanto, a questão de uma ética mundial não se preocupa apenas com

1 Mestre, doutoranda pelo programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: bru.milheiro@gmail.com.

um problema entre as religiões. **A sociedade como um todo é desafiada** numa época em que, após o assassinato de uma criança de dois anos por duas outras de dez anos de idade, até mesmo revistas como *Der spiegel* deploram em suas manchetes uma crise de orientação, de fato um “**caos de orientação**” e uma supressão de tabus sem precedentes na história da cultura: ‘A geração mais jovem tem de enfrentar uma confusão de valores cuja extensão é difícil de avaliar...’²

Ao lançar um olhar para o mundo atual, torna-se inevitável analisar a grande diversidade religiosa e cultural presente, facilmente observável devido a velocidade das comunicações e as novas tecnologias. Essa citação nos leva a refletir sobre qual seria o papel das religiões diante desse “caos” referido, uma vez que a violência está presente em todos os lugares, sob o jugo das mais variadas orientações religiosas. Tendo isso em vista, pode-se inferir que um determinado papel de ordenação e organização das relações humanas pode ser remetido, de certa forma, às religiões.

Partindo desta perspectiva, o teólogo ecumênico Hans Küng apresentou ao Parlamento das Religiões Mundiais em 1993 um documento redigido por ele cujo objetivo era apontar elementos favoráveis ao diálogo entre as diferentes crenças religiosas e conseqüentemente entre os diversos povos. Esse ponto de convergência estaria justamente na existência de princípios éticos comuns. (KÜNG, 2005, p.126).

A proposta apresentada ao Parlamento das Religiões é uma tentativa de resposta aos atuais rumos da vida humana na Terra, devido ao que ele chamou de vazio de sentido que afeta grande parte das novas gerações. Esse preenchimento viria a partir de uma tomada de consciência individual, através do reconhecimento da existência de valores básicos essenciais no regimento das ações humanas. Para Küng, o *ethos* é a tomada de consciência dentro de cada um que se exterioriza como uma consequência indubitável desta mudança interior. (KÜNG, 2005, p.26)

1.1 O PROJETO DE ÉTICA MUNDIAL

A Declaração para uma Ética Mundial propõe uma releitura do papel das religiões no mundo atual ao mesmo tempo em que destaca os aspectos mais essenciais de cada uma dessas tradições, muitas delas milenares. Entre os pontos que estão presentes nesta declaração, o primeiro de todos é o que se chamou de **regra de ouro**, que pode ser resumido na seguinte frase: Não faça aos outros o que não gostaria que fizessem com você.

Essa ‘lei áurea’ é atestada em Confúcio: ‘Aquilo que não desejais pra ti, também não o faças às outras pessoas’ (Confúcio, aproximadamente 551-

2 KUNG, Hans e SCHMIDT, Helmut. *Uma ética mundial e responsabilidades globais*: Duas declarações. Edições Loyola, São Paulo, 2001. p. 76

489 a.C). Encontra-se também no Judaísmo: 'Não faças aos outros o que tu não queres que te façam (Rabi Hillel, 60 a. C – 10 d.C). Por fim, a lei áurea também é testemunhada no cristianismo: 'Tudo o que vocês querem que as pessoas façam a vocês, façam-no também a elas' [...] (KUNG, 1993, p.89)

Porém, como afirma Kung, a lei que não vem acompanhada da ética não sobrevive por muito tempo, já que precisa se basear no pensamento e nas ações dos indivíduos. Este seria então o ponto de partida para a melhoria nas relações entre as pessoas, a partir do momento em que cada um criar a consciência de como suas ações individuais podem interferir na vida de outros indivíduos.

Além desta regra, foi acordado também um princípio fundador:

“Não haverá paz entre as nações enquanto não houver paz entre as religiões, não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões, não haverá diálogo entre as religiões sem padrões éticos globais, não haverá sobrevivência na Terra com paz e justiça sem que surja um novo paradigma nas relações internacionais, baseado em padrões éticos.” (KUNG, 2003, p. 9)

Esse princípio relaciona elementos importantes do projeto, como a paz e o surgimento de padrões éticos globais. Além dessa regra e deste princípio, ainda são apresentados os quatro preceitos inamovíveis: Compromisso com uma cultura de não-violência e respeito pela vida, compromisso com uma cultura de solidariedade e uma ordem econômica justa, compromisso com uma cultura de tolerância e uma vida de verdade e por fim, o compromisso com uma cultura de igualdade de direitos e de parceria entre homens e mulheres.

A partir do que foi apresentado, o projeto defende que: “Todos nós somos responsáveis por uma ordem mundial melhor” (KUNG & SCHMIDT, 2001, p. 17). Todos devem assumir sua parcela de responsabilidade em prol do bem comum e de criar uma cultura da tolerância e da fraternidade.

Por fim, cabe ressaltar que o projeto para uma Ética Mundial propõe-se, em sua gênese, ser muito mais um projeto espiritual do que um projeto simplesmente religioso. Conforme seu mentor, não há a pretensão de unificar todas as religiões em uma ideologia única, mas sim balizar o diálogo a partir de valores éticos subjacentes a todas essas tradições.

1.2 A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO COMO EXPERIÊNCIA MÍSTICA

Considerando a pretensão do Projeto acima apresentado no sentido de qualificar-se como um projeto espiritual, cabe um breve debate sobre o papel da religião como elo entre os homens e o Sagrado e mais ainda, como se dá essa experiência mística, capaz de transcender a realidade humana.

Na sua origem etimológica, a palavra mística origina-se de *myein*, que significa 'fechar os olhos e os lábios'. Henrique de Lima Vaz considera que "A experiência mística deve ser reconhecida, portanto, como um fato *antropológico* singular, cuja singularidade só pode ser reconhecida e interpretada nos quadros de uma adequada filosofia do ser humano." (VAZ, 2000, p.29). Sendo assim, há uma relação direta entre a experiência do homem –o místico, enquanto sujeito- e o objeto dessa experiência, transcendente à realidade.

Para esse mesmo autor, a mística deve ser analisada tendo como ponto de partida a experiência do próprio sujeito, que remeteria ao místico enquanto canal de comunicação:

"A teoria da mística, implícita no testemunho dos místicos ou explicitada pela reflexão filosófico-teológica, apoia-se, portanto, num substrato antropológico, que é a natureza do *espírito* enquanto este é capaz de elevar-se por suas próprias forças – mística natural – ou pela graça divina – mística sobrenatural – à experiência frutiva do *Absoluto* em si mesmo ou em alguma de suas manifestações." (VAZ, 2000, p.25)

Essa forma superior de experiência, que segundo esse mesmo autor apresenta-se como de natureza religiosa, ou religioso-filosófica, é capaz de mobilizar as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Executando uma aproximação conceitual, pode-se inferir que, a experiência mística se dá nesse encontro com o absoluto, desenhando-se em situações-limite da existência, momento onde ocorre a experiência do Sagrado.

A existência deste elemento transcendental está condicionada à própria vivência dos seres humanos, uma vez que esse Sagrado é compreendido a partir de categorias tipicamente humanas que lhe são atribuídas. Essas diferentes formas de interpretação são os matizes específicos de cada cultura, mas que nem por isso desqualificam essa forma de experiência.

"A imensa cadeia de testemunhos que corre ao longo das mais variadas tradições religiosas não deixa dúvidas quanto à realidade e à autenticidade dessa experiência, que se impõe, por isso mesmo, como um dado antropológico fundamental, tendo resistido vitoriosamente a todas as tentativas de reducionismo..." (VAZ, 2000, p. 16 e 17)

Essa experiência do homem com o transcendente é fundamental para se compreender as trajetórias de Mahatma Gandhi e Luher King, que tiveram nessa relação com o Sagrado um ponto de inflexão fundamental em suas respectivas lutas pela liberdade e igualdade.

1.3A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO EM MOHANDAS KARANCHAND GANDHI E

MARTIN LUTHER KING

Propondo um olhar comparativo sobre as trajetórias dos personagens no que se refere a experiência com o Sagrado, pode-se inferir que em ambas ela esteve fortemente presente, porém com algumas peculiaridades em cada uma. Martin Luther King era pastor da Igreja batista e suas crenças estavam enraizadas na cultura cristã ocidental. Já Mohandas Gandhi era hindu, nascido no seio de uma cultura oriental milenar, numa sociedade que se pode considerar como um mosaico religioso sendo suas maiores influências o hinduísmo, budismo e o jainismo.

A presença de uma força transcendental pode ser observada em vários momentos da vida de ambos. Luther King afirma em sua autobiografia ao relatar os cânticos em uma das várias vezes que esteve preso na cadeia: “Tínhamos uma companhia cósmica, pois cantávamos “Venha a mim, Senhor, venha a mim”. (CARSON, 2000, p. 216). A crença na existência de Deus é fundamental na sua trajetória e a religião era algo que influenciava sua vida diretamente, principalmente presente na sua vivência dentro da Igreja Negra e na escolha por seus ideais de vida.

A experiência com o divino alcançou seu auge ao tornar-se líder do movimento pelos direitos civis e através dele, reunir pessoas com objetivo de combater a segregação racial a qual os negros do Sul dos Estados Unidos estavam submetidos. Num episódio, narrado no início dos boicotes aos ônibus em Montgomery, em que M.L.K sofreu a primeira ameaça contra sua vida, ele afirma ter experimentado a maior profunda e intensa experiência com Deus:

Levantei-me e comecei a caminhar pela casa. Tinha ouvido coisas assim antes, mas por algum motivo naquela noite aquilo me pegou. Voltei para a cama e tentei dormir, mas não consegui. Estava frustrado, aturdido, e então me levantei. Finalmente fui para a cozinha e esquentei uma xícara de café. Estava prestes a desistir. Com a xícara de café intocada à minha frente, tentei imaginar uma forma de sair do quadro sem parecer um covarde. Fiquei ali sentado e pensei na minha filhinha linda que tinha acabado de nascer. Noite após noite, eu chegava e ia ver aquele sorrisinho dormindo. Comecei a pensar numa esposa leal e dedicada que estava ali do lado dormindo. E eu podia ficar sem ela e ela sem mim. E cheguei a um ponto que não podia mais aguentar. Eu era fraco. Algo me disse: Agora você não pode recorrer ao papai e nem à mamãe. Você precisa recorrer àquela característica daquela pessoa que seu pai costumava mencionar, aquele poder capaz de encontrar um caminho onde não existe nenhum. Com as mãos na cabeça, me inclinei sobre a mesa da cozinha e rezei em voz alta. As palavras que dirigi a Deus no meio daquela noite ainda estão nítidas em minha memória:

-Senhor, estou aqui tentando fazer o que é certo. Acho que estou certo. Estou aqui defendendo aquilo que acredito que seja certo. Mas devo confessar, Senhor, que agora me sinto fraco, vacilante. Estou perdendo a coragem. Agora tenho medo. E não posso deixar que as pessoas me vejam assim porque, se me virem fraco e perdendo a coragem, também começarão a fraquejar. As pessoas olham para mim em busca de liderança, e se eu me colocar diante delas sem força nem coragem, também vacilarão. Minha força está no fim. Não me restou nada. Cheguei a um

ponto em que não posso aguentar sozinho.

Foi como se eu ouvisse a silenciosa garantia de uma voz interior dizendo:

-Martin Luther, defenda o que é certo. Defenda a justiça. Defenda a verdade. E saiba, eu estarei com você. Por toda a eternidade.

Digo-lhes que vi a luz de um relâmpago. Ouvi o som do trovão. Senti as ondas do pecado tentando conquistar minha alma. Mas ouvi a voz de Jesus dizendo para eu me acalmar e continuar a luta. Ele prometeu jamais me abandonar. Naquele momento, vivenciei a presença do divino como nunca antes. Quase imediatamente meus temores começaram a se afastar. Minha incerteza se foi. Eu estava pronto para enfrentar qualquer coisa. (CARSON, 2014. p.100 e 101)

Nesse trecho da autobiografia de Luther King fica clara a presença do Sagrado aqui representado como Deus em sua vida e como essa fé foi essencial em sua trajetória e principalmente como ela balizou suas escolhas e impulsionou suas ações.

Para Mahatma Gandhi, essa experiência com o transcendente também representava um elemento fundamental, porém seus pressupostos sagrados eram de uma origem diferente de Luther King, já que pertencia a uma herança cultural bastante diversa. Nela, os aspectos sagrados se relacionam a outros símbolos e outros elementos, mas alguns paralelos podem ser traçados:

“Os santos e profetas nos deixaram suas experiências, mas não nos deram uma receita infalível e universal. Pois a perfeição ou isenção de erros vem somente da graça, e assim os buscadores de Deus nos deixaram *mantras*, tais como o *Ramanama*, santificados por suas próprias austeridades e carregados com sua pureza. Sem uma entrega irrestrita à Sua graça, o domínio completo do pensamento é impossível. Esse é o ensinamento de todos os grandes livros de religião, e venho percebendo sua verdade a cada momento em que tento alcançar a perfeição do *brahmacharya*³.” (GANDHI, 1999, p. 277)

Os mantras, cânticos sagrados, eram para ele uma maneira de evocar o divino. Para King, cantar também possuía essa função, entretanto cada qual o realizava a partir de seu próprio arcabouço religioso e simbólico. Luther King cantava em nome do Deus cristão e recorria a ele nos momentos mais árduos, enquanto Gandhi buscava seu elo divino a partir dos mantras e práticas ascéticas intensas como o *brahmacharya*.

Gandhi também relata a proposta de afastamento ao mundo material como a forma por excelência de alcançar uma perfeita sincronia com o divino:

“O verdadeiro sentido da humildade é o autodesapego. Autodesapego é *moksa* (liberação). Sendo assim, ele próprio não pode ser uma observância. Deve haver observâncias para atingi-lo. Se as ações de um neófito em busca do *moksa* não forem humildes e desprendidas, não haverá verdadeira aspiração por ele. Servir sem humildade é apego e egoísmo.” (Gandhi, 1999, p. 340)

3 O termo *Brahmacharya* significa a privação do desejo sexual ou carnal.

Através desses ensinamentos, cada qual foi capaz de transformar e provar que independentemente da religião que se pratica, é possível construir saberes comuns que levam a prática do bem e à comunhão com o ente divino.

CONCLUSÃO

Muitas diferenciações podem ser observadas nas trajetórias dos dois personagens estudados, apesar de existirem também elementos de convergência. Se, por um lado, suas respectivas experiências com o sagrado se diferenciam em muitos aspectos – teóricos e práticos – pode-se dizer que assemelhavam-se nos objetivos finais: Garantir a presença de uma força superior capaz de intervir e mover suas escolhas pessoais. E para além disso, também provaram ser possível viver uma ética comum, buscando no elemento sagrado seu ponto de fé e apoio, visando com isso não só a mudança do seu próprio eu interior, mas também uma transformação da sociedade ao seu redor.

REFERÊNCIAS

CARSON, Clayborne. *A Autobiografia de Martin Luther King (1929-1968)*. Tradução Carlos Alberto Medeiros, 1ª edição, Rio de Janeiro, editora Zahar, 2014.

GANDHI, Mohandas Karanchand. *Autobiografia: Minha vida e minhas experiências com a verdade*. São Paulo, Editora Palas Athena, 1999.

KUNG, Hans. *Para que um ethos mundial? Religião e ética em tempos de globalização, conversando com Jurgen Hoeren*. São Paulo, Edições Loyola, 2005.

KUNG, Hans. *Religiões do mundo: Em busca de pontos comuns*. São Paulo, Verus editora, 2004.

KUNG, Hans e SCHMDT, Helmut. *Uma ética mundial e responsabilidades globais: Duas declarações*. São Paulo, Edições Loyola, 2001.

KUNG, Hans. *Projeto de ética mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo, Editora Paulinas, 1993.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo, Edições Loyola, 2000.

Projeto de Ética mundial, disponível em: www.weltethos.org, consultado em Jun. de

2015.

Os matrimônios mistos entre cristãos: desafio pastoral para as Igrejas hoje

Dimas de Macedo Filho¹

RESUMO

O problema dos matrimônios mistos se apresenta hoje de uma maneira totalmente nova. Isto porque nestes últimos decênios as relações entre as igrejas se modificaram de modo revolucionário. O contato sempre maior entre seus membros propiciam cada vez mais ocasiões para que esses casamentos aconteçam. Cientes dessa situação as igrejas procuraram ao longo da história soluções para poder resolver este problema. Antes elas se fecharam em suas próprias comunidades e procuraram evitar ou proibir que acontecessem. Tanto é que o Código de 1917 mostrava desconfiança total em relação a estes matrimônios. Mas as mudanças sociais, econômicas e urbanas fizeram com que essas barreiras fossem quebradas por causa do fenômeno da globalização. Assim, o maior contato entre as pessoas se tornou inevitável e possibilitou um aumento no número desses matrimônios. Em decorrência disso as normas sobre os matrimônios mistos se tornaram mais flexíveis. Além do mais, o matrimônio é direito natural de todos. Na Igreja Católica essa flexibilidade se deu de modo mais específico a partir do Concílio Vaticano II, onde a Igreja reconheceu o valor dessas outras comunidades no mistério salvífico. As conclusões do Concílio fizeram sentir sua influência na promulgação do código de 1983. Contudo, a Igreja continua desaconselhando os matrimônios mistos. Isto porque eles ainda oferecem perigo para a fé do casal, para a educação da prole e para própria santidade que a vivência do matrimônio exige. Mas para os casais que já vivem neste matrimônio ela procura salvar a sua unidade.

Palavras-chave: Matrimônios mistos. Igrejas. Globalização. Concílio.

INTRODUÇÃO

Os matrimônios mistos têm recebido uma atenção especial por parte das diversas igrejas cristãs. Elas entendem que não estão diante de uma questão qualquer, mas de uma problemática que envolve aspectos teológicos e, principalmente, pastorais. Por isso, nota-se os diversos esforços que elas empreendem no âmbito do diálogo ecumênico para superação dessas dificuldades.

As reflexões que se seguem precisam de oportuna explicação ou esclarecimento. Os matrimônios mistos podem ser entendidos em sentido amplo e estrito. Em sentido amplo é aquele realizado entre uma parte católica e outra não cristã (disparidade de cultos). E em sentido estrito entre um católico e um outro cristão batizado não-católico. Nesta comunicação se desenvolverá o tema

¹Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teologia Sistemática, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP. GT 11. E-mail: padredimasmestrado@gmail.com.

dos matrimônios mistos em sentido estrito tendo como base o cânon 1124 §1. A intenção não é esgotar a amplitude do tema mas simplesmente oferecer algumas linhas mestras que envolvem aspectos históricos e pastorais.

Dentre estes serão apresentados alguns problemas que colocam sérios desafios para as Igrejas e para o casal misto. Primeiro o crescimento do número de protestantes e de igrejas no Brasil e o contato cada vez maior entre cristãos dessas diferentes confissões; depois as dificuldades na vivência da fé do casal e a crise de consciência que as diferenças podem causar; em seguida a educação dos filhos, que constitui um dos maiores problemas para o casal pois ambos tem responsabilidades pela educação da prole; a questão das diferentes concepções que as igrejas têm a respeito do matrimônio; e por fim, o indiferentismo que os casais vivem em relação a sua confissão religiosa.

1 OS DESAFIOS A PARTIR DO NOVO CONTEXTO RELIGIOSO NO BRASIL

O problema dos matrimônios mistos se apresenta hoje em dia de uma maneira totalmente nova. Nestes últimos decênios, e particularmente nesses últimos anos, as relações entre as igrejas se modificaram de maneira revolucionária. Por isso, antes de tudo, o problema dos matrimônios mistos deve se tornar assunto de maior aprofundamento.

O panorama religioso do nosso mundo evoluiu consideravelmente nestes últimos decênios, e em algumas partes do mundo a alteração mais significativa foi o aparecimento de seitas e novos movimentos religiosos, com pouca ou nenhuma aspiração a relações pacíficas com a Igreja Católica (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS, nº35, 2004).

O número de matrimônios mistos, nas diversas confissões, aumentou sensivelmente nos últimos decênios. No passado, eram exceções, atualmente é uma prática comum. Todas as igrejas se deparam com esse número considerável de matrimônios.

O número crescente dos matrimônios entre católicos e outros batizados exige uma peculiar atenção pastoral à luz das orientações e das normas contidas nos mais recentes documentos da Santa Sé e das Conferências Episcopais, para uma aplicação concreta às diversas situações (CNPF, 2009, p. 26).

Em certas regiões são mais numerosos que os casamentos entre membros da mesma confissão. Nas regiões onde há predominância de determinada crença

a tendência é de que os matrimônios aconteçam entre membros da mesma confissão. Mas a questão é que as fronteiras foram rompidas pela globalização dos relacionamentos (Superação dos regionalismos). Com isso a tendência é cada vez mais haver uma mistura de raças e religiões e, conseqüentemente, matrimônios mistos.

Enquanto num passado não muito distante os membros das Igrejas viviam mais ou menos isolados em suas comunidades, os fenômenos da industrialização e urbanização não só derrubaram as fronteiras geográficas, como, aos poucos, vão derrubando todas as outras fronteiras. Em consequência, o número de matrimônios mistos aumenta (MOSER, 1976, p.549).

Nesta realidade os matrimônios mistos se apresentam como problemáticos. Isto porque “o matrimônio entre um católico e um batizado não-católico pode representar um perigo para a fé. Existe um ponto a partir do qual a comunhão espiritual dos cônjuges não pode ser tão plena” (CAPPARELLI, 2004. p. 156). E ainda não se conseguiu definitivamente uma solução ideal para eles. Simplesmente aconselhar positivamente a multiplicação dos matrimônios mistos seria tão inaceitável quanto positivamente desaconselhá-los. Pois,

[...] a experiência prática e as observações resultantes de diversos diálogos entre os representantes de Igrejas e Comunidades Eclesiais demonstram que os casamentos mistos apresentam muitas vezes, para os próprios casais e para os seus filhos, dificuldades quanto à manutenção da fé e do compromisso cristão e quanto à harmonia da vida familiar (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS, nº 144, 2004)

As igrejas não podem negar que essas dificuldades são reais. E devem pensar como fazer para resolvê-las através do acompanhamento pastoral. Pois, “sem este acompanhamento as dispensas se tornam teologicamente inaceitáveis e pastoralmente perigosas, uma vez que seria entregar o casal à própria sorte” (MOSER, 1976, p.549). Por acaso os casais que já contraíram matrimônio misto, na prática, não estariam entregues à própria sorte?

Para ilustrar a amplitude do problema dos matrimônios mistos seguem-se alguns dados referentes à situação religiosa no país. Em 2000 o número de cristãos não-católicos era de 16, 6% da população brasileira. O número de católicos na mesma época era de 73, 79%. Já os últimos dados mostram que houve um crescimento do número de cristãos não-católicos chegando a cerca de 25% da população. Enquanto o número de católicos declinou para 65%². Uma outra pesquisa feita pelo Datafolha em

2 GUERRA, Ana Clara. Número de católicos diminui no Brasil. 09 fev, 2011. Disponível em: [In.http://www.batistadopovo.org.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=2876:numero-de-catolicos-dimunui-no-brasil&catid=77:mundo-evangelico&Itemid=145](http://www.batistadopovo.org.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=2876:numero-de-catolicos-dimunui-no-brasil&catid=77:mundo-evangelico&Itemid=145)

Março de 2010³ mostra que o número de católicos era de 61% e o de outros cristãos não- católicos 25%. O Jornal Folha de Londrina também realizou uma reportagem sobre os novos dados das religiões no Brasil.⁴ Esta mesma reportagem chama a atenção para um outro fator problemático da situação: o trânsito das pessoas de uma igreja para outra.⁵

Os dados apresentados chamam a atenção para o fato do crescimento do número de cristãos não-católicos. Mas o que isso tem a ver com os matrimônios mistos? Ora, quanto mais o número de católicos e cristãos não-católicos vai se equiparando⁶ maior a probabilidade de aumentar os matrimônios mistos devido ao inevitável contato entre as pessoas. Cifuentes (1990, p. 235-236) faz a seguinte constatação:

Em muitos países o pluralismo religioso é um fato social de considerável importância. Ao mesmo tempo a facilidade de relações ensejada pelos meios de comunicação; a multiplicação de circunstâncias profissionais, políticas, sociais e econômicas que comprometem pessoas de todas as ideologias nas mesmas tarefas e atividades; a abertura das mentalidades e a supressão de preconceitos propiciam extraordinariamente um contato cada vez mais íntimo entre católicos e acatólicos. E, concomitantemente, fazem-se mais freqüentes as ocasiões de matrimônios mistos.

Contudo, não se pode fazer generalizações quanto a este crescimento, isto porque, ele não se dá na mesma proporção em todos os estados brasileiros. Um estudo feito em 2004 mostrou que o único estado com alto índice de diversidade religiosa era Rondônia. Também no norte do país algumas outras áreas mostram um aumento dessa diversidade.⁷

Este mesmo estudo concluiu que a diminuição do número de católicos e o aumento

3 FRANCO, Bernardo M. Segundo datafolha 25% dos brasileiros são evangélicos. Folha de São Paulo, São Paulo, p.A6, 26 de abril de 2010.

4 Conforme o levantamento, em 2000 os católicos representavam 73,89% dos brasileiros, caindo para 68,43% em 2009. nos primeiros registros censitários, de 1872, o catolicismo atingia 99,72% da população livre, reduzindo-se para 89% em 1980 e 83,3% em 1991 [...] os evangélicos, incluindo os ramos tradicionais e pentecostais, seguem, ao contrário, trajetória de crescimento, passando de 16,2% em 2000 para 17,9% em 2003, chegando a 20,2% em 2009. (AVANCINI, 2011. p. 9)

5 Observamos que as pessoas transitam entre as denominações, principalmente cristãs. Podemos dizer que a realidade religiosa brasileira está em trânsito. (AVANCINI, 2011. p. 9)

6 O Brasil, maior país católico do mundo, caminha em direção à diversidade religiosa e, por conta da velocidade deste fenômeno, já há quem diga que ele pode perder este posto nos próximos 20 anos. A análise faz parte da pesquisa “Novo mapa das religiões”, divulgada pelo Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas. De acordo com o estudo, a população católica brasileira diminuiu progressivamente desde a década de 80, dando lugar ao crescimento de religiões evangélicas e práticas alternativas não ligadas ao cristianismo [...] é um ritmo forte de transformação. As mudanças que aconteceram em cem anos agora estão acontecendo em dez. Se continuar essa perda de um ponto de porcentagem de católicos por ano, em vinte anos teríamos menos da metade da população. (AVANCINI, 2011. p. 9)

7 cf. ANTONIAZZI, Alberto. Porque o panorama religioso no Brasil mudou tanto? São Paulo: Paulus, 2004. p.11.

do número de pentecostais está associado ao rápido crescimento populacional (migrações) e à lentidão ou a insuficiência da resposta pastoral da Igreja a esse fenômeno demográfico. A limitação deste estudo foi não considerar a grande influência, nos últimos anos, dos meios de comunicação social como influência na decisão das pessoas em trocar de religião.

Outro fator que cabe ressaltar é que não só aumentou o número de membros de outras denominações cristãs não-católicas como também aumentou o número sem conta de comunidades eclesiais que não estão em plena comunhão com a igreja católica⁸. Alguns dados de 2004 mostravam que no Brasil existiam mais de 188.498 dessas novas comunidades⁹. Dados recentes mostram que esse número chega a quase 35.000 igrejas¹⁰.

Na sua organização, o pentecostalismo é de base congregacional. Assim se explica, em parte, a multiplicação de suas denominações. No Brasil, são certamente mais de uma centena. As mais espalhadas são a Assembléia de Deus, a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo, a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Congregação Cristã no Brasil e a Igreja Deus é amor. Outros grupos de certa importância são a Igreja Evangélica Bethel e a Igreja do Nazareno (ESTUDO DA CNBB (21), 2003, p.314).

No Brasil a prevalência de comunidades eclesiais que não estão em plena comunhão com a Igreja Católica não são as tradicionais, mas essas novas igrejas pentecostais.¹¹ Portanto, o contato maior dos católicos é com os irmãos não-católicos dessas novas comunidades eclesiais. Este ponto inclusive é o diferencial entre os matrimônios mistos na Europa e os matrimônios mistos no Brasil. A maioria dos livros refletem a respeito dos matrimônios mistos com as igrejas orientais e as

8 O Diretório não obstante o uso de uma terminologia diferente por diversos autores, utiliza expressão Igrejas (no plural) exclusivamente para referir-se às Igrejas orientais (tanto précalcedônicas quanto bizantinas) que não se encontram em plena comunhão com a Igreja Católica. Pelo contrário, para designar as outras comunidades verdadeiramente cristãs, como, por exemplo, as nascidas da Reforma do século XVI, a expressão usada é sempre “Comunidades Eclesiais que não estão em plena comunhão com a Igreja Católica” (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS, 2004. p. 183-184).

9 In. Sepal - Departamento de squisa http://www.pesquisas.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=26

10 O site Registro Nacional de Igrejas Evangélicas contabiliza 34.521 igrejas evangélicas no país. São Paulo lidera o ranking entre os estados, com 8501 templos, seguido Rio de Janeiro 4566 e Minas Gerais 4116 (SZKLARZ, 2011, p. 48-49,).

11 Nos últimos trinta anos, surgiram novas denominações com características próprias, que os autores costumam chamar de “Pentecostalismo Autônomo” ou “Pentecostalismo de Terceira Geração”. Dirigese mais as classes médias. Abandonou as exigências puritanas no vestido e na moral. Fomentam a Teologia da Prosperidade. Pratica maciçamente o exorcismo e usa e abusa dos meios de comunicação. A primeira igreja deste tipo, entre nós, foi a de Nova Vida. Depois se sucederam Casa da Benção, Universal do Reino de Deus, Mundial do poder de Deus e muitas outras (ESTUDO DA CNBB (21), 2003, p.314).

tradicionais da reforma, que é uma realidade mais européia. Porém, a realidade do protestantismo no Brasil é muito diferente na prática, e por isso precisaria e um tratamento diferencial. Sobre este ponto cabe fazer referência ao discurso que o Papa Bento XVI proferiu na sua última visita a Alemanha aos irmãos de outras comunidades evangélicas em Erfurt.

Nos últimos tempos, a geografia do cristianismo mudou profundamente e continua a mudar. Perante uma forma nova de cristianismo, que se difunde com um dinamismo missionário imenso, por vezes preocupante nas suas formas, as igrejas confessionais históricas ficam muitas vezes perplexas. Trata-se de um cristianismo de escassa densidade institucional, com pouca bagagem racional, sendo ainda menor a bagagem dogmática, e também com pouca estabilidade (BENTO XVI. Discurso no encontro com irmãos evangélicos em Erfurt. L'osservatore Romano, Cidade do Vaticano, 01/10/2011. p. 5).

Esta nova geografia histórica das Igrejas está na base do novo impulso que os matrimônios mistos receberam nestas últimas décadas em nosso país.

2 OS DESAFIOS NO NÍVEL DAS IGREJAS

Os desafios também ocorrem no nível das próprias Igrejas e da compreensão que elas têm sobre matrimônio. Para a Igreja católica ele é um sacramento, o sentido pleno da palavra. Na tradição Anglicana, o matrimônio também é considerado um sacramento, porém, não de instituição divina¹², mas de instituição eclesiástica¹³. A Igreja de confissão Luterana, a igreja cristã reformada e a igreja metodista não aplicam ao matrimônio o termo sacramento.¹⁴

A este problema acrescenta-se ainda as opiniões contrastantes das igrejas sobre a natureza sacramental do matrimônio e sobre o significado peculiar das núpcias celebradas na igreja, sobre a interpretação de alguns princípios morais atinentes ao matrimônio e à família, sobre a exata extensão da obediência à autoridade eclesiástica em matéria matrimonial. Por isso, a

12 O direito divino é o conjunto de fatores jurídicos que têm a Deus como autor e aos quais estão subordinadas as normas de direito canônico humano, de tal sorte que estas carecem por completo de valor caso sejam contrárias ao direito divino. (LOMBARDIA, 2008, p.21)

13 O direito eclesial pode ser considerado o conjunto das leis e das normas positivas dadas pela autoridade legítima que regulam o entrecruzar-se das relações intersubjetivas na vida da comunidade eclesial e, assim, constituem instituições, cuja totalidade produz a ordenação canônica. (GHIRLANDA, 1998, p.14)

14 O igreja cristã reformada, a igreja evangélica de confissão de confissão luterana e a igreja metodista entendem que o matrimônio, como instituição natural, faz referência, em primeiro lugar, à ordem civil. Por isso, reconhecem como autêntico matrimônio o consentimento manifestado perante o juiz ou oficial do registro civil, na forma exigida pela lei de cada país. Ao considerar, porém, que o matrimônio é também uma realidade sagrada, embora não sacramento, no sentido estrito da palavra, costumam fazer também uma celebração religiosa, oficialmente conhecida como benção matrimonial (CONIC, 2007. p.24).

Igreja Católica desaconselha contrair matrimônios mistos. (DICIONÁRIO DE LITURGIA, 1992, p. 328)

Mas a preocupação maior é com as novas comunidades eclesiais que se formaram no Brasil nos últimos anos que parecem nem fazer muitas referências à questão do matrimônio. Embora, isso não queria dizer que elas ignorem o valor sagrado do mesmo.¹⁵

Enquanto as mais tradicionais possuem ritos de benção nupcial, as outras não promovem nenhuma celebração específica do matrimônio cristão. Apesar dessas diferenças, pode-se dizer que, em termos gerais, a teologia protestante considera a celebração do matrimônio uma questão fundamentalmente civil (ESTUDO DA CNBB (21), 2003, p.234).

Além disso nota-se que elas não possuem uma doutrina sacramental comum. Cabe ressaltar que quando se fala em ausência de uma doutrina sacramental faz referência às novas comunidades eclesiais que surgiram nos últimos decênios (os pentecostais de linha americana)¹⁶. Pois, as igrejas protestantes mais tradicionais (nascidas logo após a reforma), assim como, as igrejas orientais, possuem também uma reflexão teológica própria sobre o matrimônio, assim como sobre o batismo e sobre a eucaristia. E, portanto, com estas é mais fácil a comunhão do que com aquelas¹⁷.

Para os orientais não católicos, o matrimônio possui também a consideração de verdadeiro e próprio sacramento, mas a teologia ortodoxa afirma que a sua constituição sacramental se dá pela benção do sacerdote, e não pela troca de consentimento entre os nubentes, a qual, contudo, é realmente necessária. As comunidades derivadas da reforma negam, em geral, a qualidade de sacramento ao matrimônio, embora muitas delas lhe reconheçam um caráter verdadeiramente sagrado e, por assim dizer, quase sacramental (ESTUDO DA CNBB (21), 2003, p.233).

Um segundo desafio que se apresenta no nível das igrejas, e que deve

15 Para maiores esclarecimentos cf. HORTAL, Jesus. o que Deus uniu. São Paulo: Loyola, 1983, p.59.

16 As suas origens podem traçar-se até os movimentos de reavivamento, característico do cristianismo dos Estados Unidos no século XIX. Alguns autores indicam o ano de 1900 como o início formal do pentecostalismo. O movimento pentecostal protestante não pretendia, no início, ser uma nova Igreja, mas tanto na América do Norte quanto nos outros países onde foi introduzido acabou por dar origem a numerosas denominações (Guia Ecumênico, 2003. p.312).

17 Cf. DOCUMENTO 12 DA CNBB. **Orientações pastorais sobre o matrimônio**. 10ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 21-25. Essa comunhão é mais plena com os Orientais separados, que conservam em suas igrejas, os verdadeiros sacramentos, particularmente a ordem e a eucaristia o mesmo não acontece com as igrejas ditas reformadas ou protestantes, cuja doutrina e praxe relativas aos sacramentos diferem das da Igreja Católica. Em geral, as comunidades nascidas da reforma protestante não consideram o matrimônio como sacramento, embora lhe atribuam certo caráter sagrado, como instituição que corresponde à vontade de Deus.

despertar atenção, é sobre a validade ou não do batismo em certas comunidades eclesiais não-católicas.¹⁸

A Igreja Católica ensina que, pelo batismo, os membros de outras Igrejas e Comunidades Eclesiais se encontram em uma comunhão real, embora imperfeita, com a Igreja Católica e que o batismo constitui o vínculo sacramental da unidade que existe entre todos aqueles que, por meio dele, foram regenerados, pois tende inteiramente à aquisição da plenitude da vida de Cristo (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS, 2004, p.122-132).

O Documento 21 da CNBB, tendo como referência o Diretório para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo, trás uma relação de Igrejas e comunidades eclesiais onde se celebra validamente ou não o Batismo¹⁹. Como se pode notar as que têm o batismo válido são as igrejas mais tradicionais, orientais ou as nascidas da reforma. O mesmo não se pode dizer das igrejas que se proliferam nos últimos anos no Brasil e que arrebanham multidões.

Outra questão que se levanta é a dos católicos batizados que estão aderindo cada vez mais a essas novas comunidades. Como considerá-los a partir desta nova situação? Aderindo a elas conseqüentemente vai haver uma negação fundamental de dogmas e de aspectos fundamentais da fé católica. Nesse caso eles não seriam considerados hereges?²⁰ Como tais não ofereceriam eles um perigo muito maior a parte católica dentro do matrimônio misto? A relação do casal, além das tensões pela nova concepção de fé do ex-católico, não poderia gerar conflitos maiores, chegando à prática do proselitismo²¹ dentro do casamento? O batizado que abandonou a

18 Cân - 869 §1 e 2.

19 1) Diversas igrejas batizam, sem dúvida, validamente. Por esta razão, um cristão batizado numa delas não pode ser rebatizado, nem sequer sob condição. Essas igrejas são: Igrejas Orientais que não estão em plena comunhão com a Igreja Católica, tanto as pré-calcedonianas quanto as ortodoxas; Igrejas vétero-católicas; Igreja Episcopal Anglicana do Brasil e todas as que fazem parte da comunhão Anglicana; Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil e todas as que fazem parte da Federação Luterana Mundial; Igreja Evangélica Luterana do Brasil; Igreja Metodista. 2) Há diversas Igrejas nas quais, embora não se justifique nenhuma reserva quanto ao rito batismal prescrito, contudo, devido à concepção teológica que têm do batismo, também nestes casos, quando há garantias de que a pessoa foi batizada segundo o rito prescrito por estas Igrejas, não se pode rebatizar, nem sob condição. Estas igrejas são: Igrejas presbiterianas; igrejas batistas; igrejas congregacionais; igrejas adventistas; a maioria das Igrejas pentecostais; exército da salvação. 3) Há igrejas de cujo batismo se pode prudentemente duvidar e, por esta razão, requer-se, como norma geral, a administração de um novo batismo, sob condição. Essas igrejas são: igrejas pentecostais que utilizam a fórmula “eu te batizo em nome do Senhor Jesus”, como a Igreja Pentecostal Unida do Brasil ou a Congregação Cristã do Brasil; Igrejas Brasileiras. 4) Com certeza, batizam invalidamente: Mórmons; Testemunhas de Jeová; Ciência Cristã (ESTUDO DA CNBB (21), 2003, p.47-50).

20 Cân. 751 - Chama-se heresia a negação pertinaz, após o batismo, de qualquer verdade que se deva crer com fé divina e católica, ou a dúvida pertinaz a respeito dela. (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 1983, p.208)

21 Modernamente o termo proselitismo tomou uma conotação pejorativa, indicando um modo de agir menos conforme com o espírito evangélico, no qual abusando da pobreza ou ignorância de algumas pessoas, usam-se meios desonestos, a fim de atraí-los às próprias crenças ou comunidades. O

igreja católica, nesta nova situação, pode ter certa aversão a tudo o que se refere a igreja católica por considerar que essa fé é errada (culto aos santos, devoção a Maria, à Eucaristia presença real de Cristo etc...) como conviver respeitando as individualidades de fé do outro nesta situação?

Sobre este aspecto o cânon 1125 1ª apresenta como condição para licença que a parte católica declare estar preparada para afastar os perigos de defecção da sua fé. A pergunta que se faz hoje é: até que ponto os católicos batizados são conscientemente preparados na fé para se afastar desses perigos? Além disso, as promessas feitas são anteriores ao matrimônio. Mas o que fazer quando, por exemplo, uma das partes, que era católica, adere a uma nova comunidade cristã não católica? Como garantir nesse caso o afastamento de perigo da fé para parte católica?

O terceiro desafio é o da posição das igrejas a respeito da dissolução do matrimônio²². Normalmente as novas comunidades eclesiais não-católicas no Brasil permitem novas núpcias²³. Já a Igreja Católica zela pela indissolubilidade do matrimônio²⁴. Isso quer dizer que o vínculo matrimonial não pode ser dissolvido, a não ser por morte, ou se o matrimônio for declarado nulo.

O problema é que em caso de separação quase sempre o conjugue não-católico pode se casar de novo enquanto a parte católica não pode. E se contrair novas núpcias sofre as consequências das normas canônicas²⁵.

Resta saber até que ponto os desafios e as diferenças doutrinárias sobre o sacramento do matrimônio interferem na vida de fé que se dá no nível do casal.

3 OS DESAFIOS NO NÍVEL DO CASAL MISTO

Apresentada toda esta situação, o primeiro e mais grave problema que os matrimônios mistos apresentam não é a maneira como vai ser celebrado, nem em que confissão os filhos serão educados. Ele diz respeito à própria realidade do matrimônio e da vida do casal. O melhor modo de caracterizar isto parece ser o de

proselitismo é corrupção do testemunho. Corrompe-se o testemunho sempre que aparecem ou uma pressão injustificada, ou uma intimidação. O proselitismo entre cristãos é o desconhecimento do valor eclesial das outras comunidades e admitir somente em sua comunidade a presença salvífica do Senhor (ESTUDO DA CNBB (21), 2003, p.322).

22 Cân. 1125 - 3

23 Cf. SERVIÇO DE DOCUMENTAÇÃO (SEDOC). Vol 1, fasc. 3, Setembro de 1968. Petrópolis, RJ: Vozes. O problema dos casamentos mistos. p. 306-624. Algumas Igrejas protestantes fundamentam sua prática na concepção de que o laço matrimonial é destruído no momento do divórcio e permitem um segundo casamento, em certas circunstâncias, mesmo que outras razões, fora do adultério, tenham levado ao divórcio. Em algumas igrejas cada caso é examinado individualmente por uma comissão, enquanto outras deixam a decisão ao casal. Algumas igrejas permitem, em geral, um segundo casamento. O segundo casamento toma habitualmente a forma de ato penitencial. A igreja assim procede porque sabe ser possível um novo começo depois de prática penitencial.

24 Cân. 1056

25 Cân. 915

reconhecer que entre os cônjuges há comunhão com o Cristo através do batismo e da vida de caridade, mas há diferenças no nível da fé do casal. Sobre este aspecto Moser ressalta que:

O matrimônio pressupõe não apenas uma união de corpos em vista da geração de filhos, mas pressupõe sobretudo uma comunhão de vida entre duas pessoas que, por pertencerem a confissões diferentes, apresentam uma compreensão diferente de Deus e dos caminhos que a ele conduzem. Pode haver verdadeira comunhão de vida entre pessoas que, em decorrência de uma diferente compreensão religiosa, terão uma diferente concepção de vida, uma interpretação diferente e às vezes contrastante dos imperativos morais atinentes ao matrimônio e à família? Pode um tal matrimônio revelar o simbolismo sacramental de uma união plena diante de Deus e dos homens? (MOSER, 1976, p.568).

Pode-se ainda acrescentar outro comentário:

Uma falta de plena comunhão na fé, que para um crente constitui o núcleo central de sua própria vida, pode criar tensões justamente em algo tão central e sagrado, representar um obstáculo para a perfeita comunhão e entendimento entre os dois esposos, constituir motivo de incompreensão entre eles e, às vezes, pressão para afastá-los da fé da própria comunidade (DICIONÁRIO DE TEOLOGIA MORAL, 1997, p. 769).

É muito comum nestes matrimônios ocorrer um esfriamento na fé do casal ou até um certo indiferentismo. Embora, o indiferentismo não seja necessariamente um problema dos matrimônios mistos, mas da sociedade como um todo. “A maioria dos casais mistos, pelo menos no hemisfério norte, são indiferentes à religião, mas não mais do que os casais da mesma confissão” (DICIONÁRIO DO MOVIMENTO ECUMÊNICO, 2005, p.753). O fato é que é muito freqüente entre casais mistos.

Esta situação é um fato pois, “com muita freqüência os que fazem parte de um casal interconfessional reduzem seu compromisso de fé e sua participação na vida da própria comunidade de origem (DICIONÁRIO DE TEOLOGIA MORAL, 1997, p.769). O CONIC refletindo sobre estas dificuldades na vivência da fé que se põem aos casais, faz o seguinte comentário:

Não é raro encontrar, nestes lares, um menor senso de identificação confessional. Não precisamente por um progresso para unidade autêntica em Cristo, mas pela descaracterização da fé de cada um dos parceiros. É até freqüente que certo indiferentismo, ou pelo menos uma diminuição do fervor de ambos os cônjuges, seja constatado nessas uniões. Esse indiferentismo atinge também, numa porcentagem significativa, os filhos desses casais interconfessionais (2007, p.8-9).

Neste aspecto Frei Antonio Moser (1976, p.576) faz uma crítica que não pode

deixar de ser dispensada. Assim ele se expressa:

Por muito tempo as igrejas deixaram os casais de matrimônios mistos entregues mais ou menos à própria sorte. Talvez aqui esteja a razão profunda do sempre citado indiferentismo que ameaça estes casais. Conceder dispensas sem este acompanhamento torna-se teologicamente indefensável. A colaboração entre os ministros, colaboração iniciada antes do matrimônio, se faz tanto mais necessária, quando os problemas concretos vão se colocar ao vivo após as celebrações. Este acompanhamento garantirá aos esposos que as igrejas não os consideram como cristãos de segunda categoria. E só este acompanhamento evitará a tentação de os dois se aliarem a uma “terceira igreja”, que não é nem a católica nem a protestante: uma mistura das duas.

Entretanto, há de se reconhecer que existem muitos casais que vivem conscientemente e fielmente a sua fé e que se acompanhados poderão revelar o sinal de unidade e o simbolismo sacramental.

Como se pode notar as dificuldades pastorais que envolvem os matrimônios mistos são muitas. Requerem o empenho de todas as partes envolvidas no processo. Dos casais que devem conversar muito antes de contraírem núpcias. Das igrejas na conscientização sobre o valor do matrimônio cristão, assim como, das obrigações que cabem a cada uma das partes.

O mais importante é que os casais mistos saibam que não estão sozinhos nessa difícil caminhada e que as igrejas, embora não aconselhando tais casamentos, os apóiam na vivência santa do matrimônio, caso já o tenham contraído. Por isso, o cânon 1128 faz a seguinte recomendação:

Os ordinários locais e os outros pastores de almas cuidem que não falem ao cônjuge católico e aos filhos nascidos de matrimônio misto o auxílio espiritual para as obrigações que devem cumprir, e ajudem os cônjuges a alimentar a unidade da vida conjugal e familiar.

Por fim, acredita-se que a solução dos problemas inerentes aos matrimônios mistos depende, em grande parte, da maturidade espiritual do casal, que fará dos elementos comuns da fé a estrutura condutora do matrimônio.

4 OS DESAFIOS NO NÍVEL DA PROLE DE UM CASAL MISTO

A última das cauções que constituem desafios pastorais às igrejas é a questão do batismo e educação da prole. O cânon 1125 além de prever que a parte católica deve afastar todo o perigo para sua fé, acrescenta ainda à parte católica “que prometa fazer de todo o possível a fim de que toda a prole seja batizada e educada na Igreja

Católica”.

Os pais normalmente são os principais responsáveis pela educação dos filhos. Procuram transmitir valores que vão nortear a vida dos filhos, principalmente valores religiosos. A Declaração *Dignitatis Humanae* no nº 5 afirma que a “estes porém compete o direito de determinar a forma de educação religiosa que se há dar aos filhos, segundo suas próprias convicções religiosas”. No entanto,

Não é desejável uma disputa entre os cônjuges para se decidir em que igreja será batizado o filho, transformando-o dessa forma num campo de batalha em torno das convicções de cada cônjuge. Nem tão pouco o contrário, isto é, desinteressar-se pelo problema, chegando às vezes a recusar o batismo aos filhos (CAPPARELLI, 1999, p.157).

Não se pode considerar uma solução para isso o adiamento da educação religiosa até a adolescência, sob o pretexto de que o próprio filho haverá de decidir, no momento oportuno, a fé que deve abraçar. A fé é um dom que deve ser transmitido aos filhos desde a tenra idade. A educação religiosa deve acontecer porque o objetivo é a salvação. Disto se segue que, quando os pais cristãos manifestam a vontade de conduzir seus filhos ao batismo e ajudá-los a chegar a uma tal fé, necessária a salvação, esta exigência absolutamente indispensável da educação cristã é cumprida.

Ainda sobre a questão da educação religiosa dos filhos, é preciso dizer que a diversidade de religião dos pais pode levar os filhos à desorientação, ao confronto com um dos pais ou mesmo ao desinteresse em relação ao tema. A esse respeito, também importa que haja um acordo entre os esposos para evitar um mal aos filhos.

As divisões existentes entre as diversas confissões cristãs repercutem dramaticamente na educação dos filhos na fé. Ambos os pais têm responsabilidade na formação cristã da criança e, como nos casais interconfessionais a compreensão desta fé não é exatamente igual, é possível que surjam problemas e dificuldades que afetam de modo angustiante a consciência dos esposos (CONIC, 2007. p. 15).

Além disso, pode acontecer que no processo de amadurecimento eles comecem a fazer perguntas sobre questões de fé aos pais. Consequentemente eles vão constatar que o modo de expressar o reconhecimento devido a Deus não é igual ao do pai para a mãe.

Desta forma, nos matrimônios mistos, a educação dos filhos é algo que toca de tal modo à consciência dos dois cônjuges que nenhum deles pode atribuir ao outro a sua responsabilidade. Além disso o dever de educar os filhos segundo sua convicção religiosa acarreta necessariamente uma educação confessional, pois não pode haver cristianismo sem comunidade de fé. Nesta situação surgem tais questões: como

salvaguardar este princípio de igual obrigação dos cônjuges quando ambos julgam dever de consciência batizar seus filhos e educá-los segundo a concepção de sua igreja? Qual dos dois vai renunciar a estas obrigações?

Para evitar dramas de consciência e sofrimentos atrozes, que certamente não agradam ao Senhor, o Conselho Pontifício para a promoção da unidade dos cristãos (nº151, 2004) oferece as seguintes indicações precisas:

No cumprimento do dever de transmitir a fé católica aos seus filhos, o cônjuge católico respeitará a liberdade religiosa e a consciência do outro, e terá a preocupação da unidade e da estabilidade do casamento e da preservação da comunhão familiar. Se, apesar de todos os esforços, os filhos não forem batizados nem educados na Igreja Católica, o cônjuge católico não incorre na censura do direito canônico²⁶. No entanto, não cessa a obrigação de partilhar a fé católica com os filhos.

Do lado protestante também surgiram opiniões acerca desse tema. Eles reconhecem que se ambos têm o direito de educação dos filhos não é possível que a parte protestante faça qualquer promessa anterior ao casamento, pois isso, iria ferir a sua consciência de fé.

Certamente que o cônjuge católico não pode concordar com a prefixação de uma educação não-católica dos filhos. Contudo, também o católico e a Igreja não podem exigir que o outro cônjuge antecipadamente se comprometa, contra sua própria consciência, a uma educação católica dos mesmos (DOMBOIS, p. 81-82).

A igreja metodista, por exemplo, também expressa uma opinião genérica sobre o tema: “ambos os nubentes deverão demonstrar consciência plena sobre as obrigações mútuas na vivência religiosa do casal e de seus filhos, decorrentes do casamento” (CONIC, 2007, p.22).

Como se pode observar a questão dos filhos é muito problemática. O fato é que no casamento interconfessional eles devem ser ajudados a respeitar o ensinamento e a prática da outra parte. Isto, vai exigir dos pais um diálogo constante, um respeito mútuo pela fé do outro. Os filhos aprenderão assim que existem problemas, mas saberão também que estes problemas podem ser trabalhados com respeito.

CONCLUSÃO

Qualquer estudo do problema tanto do ponto pastoral, quanto do teológico ou canônico, deve-se começar levando em conta a difícil realidade dos casais. E toda a realidade mostra que em um matrimônio misto válido as partes estão unidas mas

²⁶ Cân. 1366

também estão divididas. Estão unidas no sacramento do matrimônio (porque ao ser os dois validamente batizados seu matrimônio é sacramento). Por isto, no matrimônio misto está presente a essência do matrimônio cristão. Mas também estão divididas, porque sua união não pode ser perfeita por causa da sua diversidade na fé. O desafio é levar em conta esta unidade e ao mesmo tempo respeitar a diversidade.

Se o casal entender seu casamento também como uma missão a serviço da construção da unidade na diversidade, deve perceber que vai precisar crescer na fé, na oração e no conhecimento autêntico do outro. A intimidade com Deus, por isso, deve ser sempre cultivada (CONIC, 2007, p.39).

Os problemas teológicos e pastorais são realmente sérios, tanto no nível do casal, quanto no dos filhos. Tanto no nível familiar, como no confessional. Mas também, são problemas em nível das igrejas que cada vez mais se deparam com seus filhos se unindo em matrimônios mistos. Conferir licenças indiscriminadamente sem analisar cada situação não resolve as questões mais fundamentais que se dão no nível da vivência do casal.

Por isso, o Ordinário vive um dilema pastoral no momento de conferir a licença. De um lado ele está diante da situação jurídica que não proíbe este matrimônio, até porque o matrimônio é um direito natural de todo ser humano. Por outro lado, ele sabe que na prática este tipo de matrimônio oferece grande perigo para a fé das suas ovelhas. Como resolver este dilema?

O cânon 1125 estabelece aos Ordinários que não ofereçam a licença se não se observarem as seguintes condições:

- §1 – a parte católica declare estar preparada para afastar os perigos de defecção da fé, e prometa sinceramente fazer todo o possível a fim de que toda a prole seja batizada e educada na Igreja Católica;
- §2 – informe-se, tempestivamente, desses compromissos da parte católica à outra parte, de tal modo que conste estar esta verdadeiramente consciente do compromisso e da obrigação da parte católica;
- §3 – ambas as partes sejam instruídas a respeito dos fins e propriedades essenciais do matrimônio, que nenhum dos contraentes pode excluir.

Para que estas exigências sejam cumpridas é fundamental o papel dos Párocos na preparação do matrimônio. A entrevista preliminar é de fundamental importância e deve ser levada a sério pois, o que está em jogo é a vida de fé do casal e a santidade do casamento. Conceder licenças sem analisar cada situação de modo profundo seria injustificável.

A informação sobre as condições para que um matrimônio misto se realize com êxito leva à conclusão de que há matrimônios que não só devem ser desaconselhados, mas que devem ser evitados, por não apresentarem

condições mínimas de êxito. Isto pressupõe evidentemente conselheiros competentes. A complexidade das questões faz pensar que nem todo padre ou pastor seja capaz de conduzir satisfatoriamente um casal para um tal matrimônio. Por isso há teólogos que insistem deverem os conselheiros ser escolhidos por órgãos oficiais (MOSER, 1986, p.574).

Tudo isto pressupõe um período de tempo relativamente longo. O confronto leal dos pontos de vista divergentes não pode ser feito de um dia para o outro. De qualquer forma, o matrimônio só poderá ser efetuado quando os ministros tiverem provas concretas de que os noivos têm o discernimento necessário para enfrentar um matrimônio misto, com todas as suas implicações.

Enfim, o problema dos matrimônios mistos ocupará cada vez mais os bispos, padres e pastores de todas as partes do mundo, mas ocupará sobretudo a comunidade eclesial, que deve acolher também esta realidade. Vendo-a como um caminho a superar os desafios.

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto. Porque o panorama religioso no Brasil mudou tanto? São Paulo: Paulus, 2004. p.11.

AVANCINI, Carolina. O novo quadro das religiões no Brasil. Folha de Londrina, Londrina, p. 9, 11 de setembro de 2011.

BENTO XVI. **Discurso no encontro com irmãos evangélicos em Erfurt.** Losservatore Romano, Cidade do Vaticano, 01/10/2011. p. 5.

CAPPARELLI, Júlio Cezar. **Manual sobre o Matrimônio no Direito Canônico.** 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CIFUENTES, Rafael Llano. **Novo direito matrimonial canônico.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Marques Saraiva, 1990.

CNPF. **Guia de orientações para os casos especiais.** 3. ed. Brasília, DF: CNBB, 2009.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. **Diretório para a aplicação dos princípios e normas sobre o Ecumenismo.** 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004. P. 122-132.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 2001.

CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL (CONIC). **Os casamentos interconfessionais: uma visão teológico-pastoral.** São Paulo: Paulinas, 2007.

In.SepalDepartamentodepesquisa.http://www.pesquisas.org.br/index.php?option=com_contem&view=article&id=26

DICIONÁRIO DO MOVIMENTO ECUMÊNICO. Nicholas Lossky/ José Míguez Bonino/ Jonh S. Pobre/ Tom F. Stransty/ Geoffrey Wainneright/ Pauline Webb. Editores. Matrimônio misto. Tradução: Jaime Closen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

DICIONÁRIO DE TEOLOGIA MORAL. Dirigido por (Francisco Compagnoni; Giannino Piana; Salvatore Privitera). Matrimônios mistos. Tradução: Lourenço Costa; Isabel F. L. Ferreira; Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997. p. 768-774.

DICIONÁRIO DE LITURGIA. Organizadores (Sartore e Achille M. Triacca). Tradução: Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulus, 1992.

DOCUMENTO 12 DA CNBB. **Orientações pastorais sobre o matrimônio**. 10ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 21-25.

ESTUDO DA CNBB (21). **Guia Ecumênico**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 235-244.

FRANCO, Bernardo M. Segundo datafolha 25% dos brasileiros são evangélicos. Folha de São Paulo, São Paulo, p.A6, 26 de abril de 2010.

GHIRLANDA, Gianfranco. **O Direito na Igreja, mistério e comunhão**. Aparecida/ SP: Editora Santuário, 2033.

GUERRA, Ana Clara. Número de católicos diminui no Brasil. 09 fev, 2011. Disponível em: In.http://www.batistadopovo.org.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=2876:numero-de-catolicos-dimunui-no-brasil&catid=77:mundoevangelico&Itemid=145.

HORTAL, Jesus. **O que Deus uniu**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1983. p. 57-64.

LOMBARDÍA, Pedro. **Lições de Direito Canônico**. Tradução: Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2008. p. 22.

MOSER, Antonio. Matrimônios interconfessionais: um desafio para o ecumenismo. Revista Eclesiástica Brasileira (REB). Vol. 36, fasc. 143, Setembro de 1976. p. 545-578.

SERVIÇO DE DOCUMENTAÇÃO (SEDOC). O problema dos casamentos mistos. Vol 1, fasc. 3, Setembro de 1968. Petrópolis, RJ: Vozes. p. 306-624.

SZKLARZ, Eduardo. Religião dividida. **Aventuras na história**, São Paulo, n. 98, p.48-49, Set. 2011.

Projeto de pesquisa - Espiritualidade e subjetividade: um estudo sobre a transmissão dos valores espirituais na comunidade Noiva do Cordeiro

Samuel Rodrigues Fazendeiro¹

RESUMO

A comunidade Noiva do Cordeiro é um distrito de Belo Vale, a 100 quilômetros de Belo Horizonte, na Região Central de Minas. É uma comunidade onde ocorre a partilha de bens e do uso da terra, bem como uma produção e gestão coletiva do trabalho executado por mulheres. Hoje é uma comunidade sem religião. O projeto objetiva identificar como se dá o processo subjetivo de transição de uma religião convencional e o abandono da mesma para a construção de novas práticas/vivências espirituais no mundo contemporâneo a partir da Comunidade Noiva do Cordeiro na Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso. A metodologia se dará em 3 capítulos: no primeiro será apresentada a área de pesquisa (as Ciências da Religião), a Fenomenologia e será realizada uma discussão sobre a contemporaneidade religiosa a partir da comparação entre os Censos de 2000 e 2010. No segundo (em andamento) será realizada uma pesquisa empírica com gravação de entrevistas. Duas individuais: uma com a Matriarca da comunidade e outra com a representante política. E uma com 3 grupos de diferentes gerações residentes da comunidade. No terceiro será discutida a transmissão dos valores espirituais a partir de uma visão feminista.

Palavras-chave: Pluralismo Espiritual e Diálogo Inter-Religioso, Subjetividade, Espiritualidade, Transmissão de Valores Espirituais.

INTRODUÇÃO

A comunidade Noiva do Cordeiro é um distrito, da comunidade de Belo Vale, a 100 quilômetros de Belo Horizonte, na Região Central de Minas. Um fato muito interessante segundo a hipótese do presente trabalho é a própria história da comunidade e de como se deu sua ruptura com a Religião, sem a ruptura com valores espirituais. A comunidade estudada pode ser considerada uma questão emergente no cenário religioso contemporâneo e merece um estudo sistemático de sua manifestação espiritual desvinculada da religião.

De acordo com Schultz (2013, p.105), “A comunidade Noiva do Cordeiro tem elementos que fazem dela um fenômeno exclusivo em termos de organização social,

¹ Mestrando no Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas Bolsista CAPES
e-mail: samuel.fazendeiro@yahoo.com.br

constituição de sujeitos e vivência religiosa”. Trata-se de uma comunidade que tem um meio de vida interessante, no qual ocorre a partilha de bens e do uso da terra, bem como uma produção e gestão coletiva do trabalho executado prioritariamente na comunidade por mulheres. A comunidade ao longo de sua existência teve um processo de constantes rupturas religiosas, familiares e ideológicas.

Na comunidade Noiva do Cordeiro, que optou por uma “vida sem religião”, faz-se a seguinte pergunta: como se dá o processo subjetivo de transição de uma religião convencional e o abandono da mesma para a construção de novas práticas/vivências espirituais na Comunidade Noiva do Cordeiro?

O objetivo desse estudo é Identificar como se dá o processo subjetivo de transição de uma religião convencional e o abandono da mesma para a construção de novas práticas/vivências espirituais no mundo contemporâneo a partir da Comunidade Noiva do Cordeiro.

Como metodologia utilizada, será realizada uma pesquisa empírica com gravação das entrevistas a partir da história oral da comunidade.

A partir da *Pesquisa de campo*, utilizada com o objetivo de conseguir informações e/ou conhecimentos, serão desenvolvidas 2 etapas de entrevistas: A primeira consiste em duas entrevistas individuais, sendo uma com a Sra. A. (matriarca da Comunidade Noiva do Cordeiro) e outra com sua filha, a Sra. R. (representante política da comunidade). A segunda etapa com 3 grupos de diferentes gerações da comunidade separadas da seguinte forma – idades entre 18 e 30 anos, 30 e 45 anos e acima de 45 anos. Todos os grupos com 7 participantes residentes na comunidade (critério de exclusão – morar na comunidade e estar dentro das faixas etárias). As entrevistas serão semi-estruturadas e visarão obter dados da história da comunidade (no caso das duas primeiras) e dados de como se dá a transmissão dos valores espirituais dentro da comunidade (no caso da segunda com os diversos grupos).

1 – CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, PSICOLOGIA DA RELIGIÃO E FENOMENOLOGIA

De acordo com Usarski (2006) a Ciência da Religião é uma disciplina que irá investigar empiricamente e sistematicamente religião em todas suas manifestações, busca-se a neutralidade ante esse objeto de estudo e não pode questionar a “verdade” ou a “qualidade” da religião. No presente estudo, será estudada a espiritualidade da comunidade Noiva do Cordeiro, não necessariamente uma religião, mas as práticas sociais e de transmissão da espiritualidade de uma comunidade muito singular, isenta de Religião.

De acordo com Rodrigues e Gomes (2013), a Psicologia da Religião, entende

que a religião pode, de um lado, ser considerada uma necessidade humana e de outro lado, um processo histórico. A religião é uma instituição social que discute a realidade que transcende a humana, repetindo-se dinamicamente em diferentes signos, símbolos, mitos e ritos nas diversas organizações humanas.

Para o estudo da comunidade, optamos no presente trabalho utilizar a Fenomenologia que de acordo com Dartigues (2002), é o estudo ou a ciência do fenômeno, de acordo com a etimologia da palavra, porém uma vez que tudo o que aparece é um fenômeno, a Fenomenologia seria ilimitada e não poderia assim ser confinada em uma ciência particular. Para Bello (2006 p. 15), “as ciências humanas não podem se constituir adequadamente sem a compreensão do que é a dimensão espiritual em relação à psique e à corporeidade”. A Fenomenologia é a reflexão sobre um fenômeno que se mostra. O problema, de acordo com Bello (2006), é “o que se mostra” e “como” se mostra. Quando algo se mostra a nós, se mostra à pessoa humana e essa é uma questão importante. Coisas são além de coisas físicas, são também abstratas. O fato que importa à Fenomenologia não é apenas o das coisas se mostrarem, mas compreender o que essas coisas são, e, conseqüentemente, o seu sentido.

2 - RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE

A Religião é um tema bem complexo para uma definição simples. De acordo com Cruz (2013) é preciso pensar em pelo menos duas questões antes de definirmos a palavra Religião: se existe realmente um objeto exterior ao mundo que podemos diferenciar e chamar de não religião e se a própria categoria “religião” é suficientemente abrangente para dar conta de tudo aquilo o que nela está incluído. A diferenciação do que é ou não religião já dá o primeiro impasse para a definição desse objeto tão delicado.

Franco (2013, p. 402) define o conceito de espiritualidade como sendo uma “busca pessoal de sentido, autorealização, autonomia em relação às instituições, autenticidade, espontaneidade, criatividade, liberdade, mal estar em relação à materialidade, crença/fé”. Nesse caso já podemos notar que ela não necessariamente está ligada a uma instituição formal religiosa e logo se difere da religião e da religiosidade. Acreditamos no presente estudo ser necessária essa distinção uma vez que os aspectos estudados são referentes a uma comunidade que optou não seguir qualquer tipo de religião formal.

O modo pelo qual o ser humano vivência sua espiritualidade é uma das análises mais complexas a serem realizadas. De acordo com Roese (2013) a compreensão da situação espiritual da humanidade no nosso século e em especial no ocidente é

um grande desafio para as Ciências da Religião e para as demais áreas das Ciências Humanas. “É preciso “situar o espiritual para além do religioso, mas compreendendo este como uma expressão daquele” (ROESE, 2013, p. 1082). A dimensão espiritual é uma característica essencialmente humana e ela diferencia os seres humanos dos outros seres vivos.

De acordo com Giovanetti (2005, p. 129), “o tema da espiritualidade tem sido objeto de muitos estudos, extrapolando a fronteira da teologia e exigindo outras perspectivas para melhor compreender esse fenômeno humano”. Existe uma grande necessidade de uma compreensão da espiritualidade para que se possa compreender melhor o ser humano e a sua busca por sentido.

De acordo com os Censos do IBGE de 2000 e 2010, houve um aumento considerável de indivíduos que se declararam sem religião. A pós-modernidade instaurou um processo de questionar, rever e reformular questões religiosas e esse processo desconstruiu uma imagem de Deus metafísico abrindo um campo novo.

Ocorre assim uma desfiliação religiosa de acordo com Camurça (2013) na qual o indivíduo busca uma religiosidade própria que implica em acreditar em algo, mas não pertencer a determinada instituição. A expressão de espiritualidades “não religiosas” aponta um distanciamento de sistemas religiosos conhecidos e objetivados. Não deseja tematizar formas estudadas de instituições ou mesmo o tema da mística desses sistemas religiosos e sim formas de espiritualidades alheias aos modelos institucionais (CALVANI, 2014).

3 - A SUBJETIVIDADE E A COMUNIDADE NA CONSTRUÇÃO DE VALORES

De acordo com Moreno (1992), a subjetividade é própria e integralmente relacionada com a natureza. A cada nova época da história universal houve uma reconstrução e uma extensão da ideia de Deus e depois disso uma fase crítica – o desequilíbrio. Até o conceito de Deus foi reconstruído para adaptar-se a uma nova situação e restaurar o equilíbrio.

Ser humano implica em tornar-se humano. Para Fromm (1969, p. 74), “se quisermos saber o que significa ser humano, devemos estar preparados para descobrir não em termos de diferentes possibilidades humanas, mas em termos das próprias condições da existência humana da qual todas essas possibilidades surgem como possíveis alternativas”. Ou seja, as possibilidades partem das próprias escolhas do indivíduo e são feitas a partir da subjetividade. Na nossa cultura, muitas vezes somos confundidos por nosso desejo de segurança e isso faz com que pessoas não exerçam sua capacidade de escolha e não desenvolvam um senso de responsabilidade para consigo mesmo e para com o outro.

O ser humano livre não é assim. Ele busca uma tomada de consciência e interesse ao ter contato com a realidade.

De acordo com Bello (1998), podemos identificar que a ligação do momento religioso com a cultura é algo muito mais explícito quando comparado com a nossa cultura ocidental. Porém a mesma ressalta que “o problema da relação entre religião e filosofia e religião e ciência nasce justamente no solo ocidental porque o processo de ‘separação’ entre o momento ‘religioso’ e o momento ‘intelectual’, inclusive de maneira dramática (...)” (BELLO, 1998, p. 147)

A Subjetividade não nasce com o indivíduo ou se transmite geneticamente. Ela é construída e reconstruída ao longo das relações, vivências, afinidades e questionamentos. O indivíduo se molda em sua relação com o outro, com a comunidade em que vive e tudo isso dentro de um período histórico específico.

Para Bello (2004, p. 143), “a comunidade é uma associação que se baseia numa escolha racional, quer dizer, de consciência, na qual existem motivações e não apenas motivos e, sobretudo é caracterizada por uma relação moral. Nesse sentido, essa organização de indivíduos se dá a partir de sua consciência nos mais diversos significados (comunidade familiar, comunidade popular, comunidades religiosas, etc). Quem escolhe estar dentro de uma comunidade o faz por uma motivação. Para ser comunidade é necessária uma responsabilidade recíproca.

Para Bello (2000), para compreender a comunidade é preciso nos referir às manifestações subjetivas da espiritualidade e examinarmos as influências e as contribuições dos indivíduos particulares. O intercambio dos indivíduos se dá através dos atos sociais.

Bello (2004) afirma que o ser humano se liga a cultura a partir da sua espiritualidade. A transmissão e formação de conceitos perpassam pela socialização do indivíduo, porém, não podemos entender somente como sua inserção em determinada cultura, mas a soma de sua percepção, suas vivências, a cultura e a temporalidade na qual ele está inserido. Para Giovanetti (2005, p. 142), “o que faz com que o homem seja um ser vivo diferenciado entre todos os outros seres vivos é a sua dimensão espiritual”. Essa dimensão espiritual está diretamente ligada à cultura e a construção de sentido que as pessoas fazem a partir da vivência de sua espiritualidade. Dessa forma, só nos damos realmente conta do sentido das coisas a partir de que experienciamos delas mesmas.

Para desenvolver sua identidade, o indivíduo se vincula ao mundo e, como um ser-no-mundo, o ser humano é vinculado ao local onde vive, à cultura e ao outro.

CONCLUSÃO

O presente trabalho está em andamento e as entrevistas já foram realizadas e estão sendo transcritas e analisadas dando continuidade ao objetivo proposto.

Acreditamos que ocorrerá a confirmação de nossa hipótese, que parte do pressuposto abandono da religião convencional e sua transição para essas novas práticas/vivências que ocorreram mediante uma história de muito sofrimento e exclusão social. As novas práticas/vivências são construídas a partir da família, especificamente da matriarca, e são transformados a partir da integração da comunidade com outras comunidades, escolas, etc.

Acreditamos que o presente trabalho será finalizado dentro do prazo e que a Espiritualidade tem um aspecto fundamental na vida do ser humano. É necessário cada vez mais identificar como a espiritualidade está presente nesse processo de bem estar e como a psicologia pode dialogar com ela.

REFERÊNCIAS

BELLO, Angela Ales. **A fenomenologia do ser humano**. Bauru, SP: Edusc, 2004.

BELLO, Angela Ales. **Culturas e religiões. Uma leitura fenomenológica**. Bauru, SP: Edusc, 1998.

BELLO, Angela Ales. **Fenomenologia e ciências humanas. Psicologia, história e religião**. Bauru, SP: Edusc, 2000.

BELLO, Angela Ales. **Introdução à Fenomenologia**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Espiritualidades não religiosas: desafios conceituais. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 12, nº 35 (658-687) jul./set., 2014.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações tendências e perplexidades. _In: TEIXEIRA; Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.). **Religiões em movimento**. O censo de 2010. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013. p. 62-87.

CRUZ, Eduardo R. Estatuto Epistemológico da ciência da religião. _In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus. 2013, p. 37-49.

DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?** Tradução de Maria José J. G. de Almeida. 8 ed. São Paulo: Centauro Editora: 2002.

FRANCO, Clarisse de. Psicologia e Espiritualidade. _In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus.

2013, p. 399-410.

FROMM, Erich. **A revolução da esperança**. Por uma tecnologia humanizada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

GIOVANETTI, José Paulo. Psicologia existencial e espiritualidade. _In: AMATUZZI, Mauro Martins. (Org.). **Psicologia e Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 129-146.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **SIDRA 2000-2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br>> Acesso em 28 mar., 2015.

MORENO, Jacob Levy. **As Palavras do Pai**. Campinas: Editorial Psy, 1992.

RODRIGUES, Cátia Cilene L.; GOMES, Antônio Máspoli de A. Teorias clássicas da psicologia da religião. _In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 333-345.

ROESE, Anete. A busca pelo espiritual e a busca de sentido no mundo contemporâneo. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 11, nº 32 (1081-1112) out./dez., 2013.

ROESE, Anete; SCHULTZ, Adilson. A decadência espiritual no nosso tempo e a busca humana pela existência autêntica. **Theologia Xaveriana**. Bogotá, v. 64, nº178 (487-514) jul./dez., 2014.

SCHULTZ, Adilson. **Pós-protestantismo**: descrição e análise de um caso de dissidência religiosa na comunidade rural Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, MG. _In: Protestantismo em Revista, São Leopoldo, v. 30, p. 104-123, jan./abr. 2013 Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>>. Acesso em 29 mai. 2014.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

RELIGIÃO E INTOLERÂNCIA: A contribuição do diálogo inter-religioso para minimizar a violência escolar

Dinéia Fontoura Gonçalves ¹

RESUMO

A realidade brasileira se apresenta com uma diversidade religiosa. Tal diversidade oferece uma riqueza de valores que certamente muito tem a oferecer à sociedade de modo geral. Um quadro tão intenso e diversificado pode oferecer várias linguagens que, somando-se, pode oferecer grande auxílio no combate à violência tão presente nas escolas brasileiras. A convivência religiosa brasileira é cheia de entroncamentos que em nada favorece a construção de uma sociedade mais harmoniosa e tolerante, daí, cabe uma revisão do papel religioso na sociedade brasileira em especial em nossas escolas, onde, haja espaço para o diálogo inter-religioso. Observa-se que tanto a religião quanto a educação tem como pressuposto o ser humano como um ser social, formador de cultura, influenciado pelo meio e sujeito de aprendizagens. Logo, a religião é capaz sim de oferecer contribuição fundamental no combate à violência tão presente nas escolas. O que se pretende nesta comunicação é refletir sobre a contribuição da religião e do diálogo inter-religioso enquanto estímulo à tolerância diminuindo ou minimizando, assim, a violência escolar.

Palavras chaves: Educação. Religião. Intolerância. Diálogo Inter-religioso.

INTRODUÇÃO

De acordo com alguns pesquisadores o que faz do Brasil, Brasil, é sua pluralidade constituída por várias raças, culturas, religiões, permitindo que cada um seja igual mesmo diante de tantas diferenças. Diante de tanta diversidade nosso país deveria servir de exemplo de Tolerância em diversas áreas para outros países. Fato é que isso não tem acontecido. A intolerância seja ela qual for como racial religiosa tem se feito presente diversos ambientes em nosso país. Nos últimos tempos temos percebido claramente essa intolerância presente no ambiente escolar apresentando como uma de suas consequências diversas formas de violência como: física, verbal, emocional.

¹ Mestranda em Ciências da Religião. (PUC-Minas.) Bolsista da CAPES. Email: dineiasebemge@gmail.com.

Diante deste cenário é preciso repensar algumas práticas escolares para que em busca de soluções possíveis e eficazes. Como afirma Teixeira (2011), o Brasil vem passando por mudanças significativas no campo religioso. Embora diante de tantas mudanças acredita-se que a religião no ambiente escolar, ao contrário do que muitos pensam, pode promover um diálogo inter-religioso de maneira a se tornar um dos caminhos para superar a intolerância.

1 A RELIGIÃO EM SEU PAPEL POSITIVO

Na religião há um legado que muito pode oferecer em termos de ferramentas, discursos e moralidade para a sociedade de um modo geral. O papel que a religião exerceu ao longo da história embora por muitos historiadores considerados negativo, também de forma inegável possui aspectos positivos. Pode-se considerar que a maioria das pessoas tem uma ideia do que seja “religião”. De um modo geral essa definição se dá como a crença num Deus, em espíritos, seres sobrenaturais, ou na vida pós-morte. Conforme Durkheim (1996), a essência da religião estaria naquilo que é o “sagrado”, ou seja, naquilo que “está” sagrado ou “é sagrado” para o indivíduo aí está o seu “deus”.

Em Weber (2006), a religião é uma das fontes causadoras de mudanças sociais, pois nesta, procura-se signos de transcendência e esperança. Compreende-se em Weber a religião como um sistema estruturado de símbolos pelos quais grupos humanos formulam a última razão de ser da vida e do mundo em que vivem e em redor de que se organizam certa unidade com progressiva especialização de papéis. De acordo com Guerriero (2013), Tylor afirma que a religião é a crença em seres sobrenaturais espiritualizados.

Para Lévi-Strauss a religião “tem interesse na medida em que espelha as estruturas inconscientes da mente humana” (1975, citado por Guerriero, 2013, p.248). Segundo Clifford Geertz (1989. p.67) religião está relacionada a:

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.

Neste sistema de símbolos encontramos diversas crenças e diversos valores. As religiões como se tem visto podem despertar sentimentos intensos e comportamentos radicais. Nada desperta tanto amor e ódio como a religião. No entanto, amadurecidas, as religiões se oferecem como fonte de confiança, abertura e aceitação do outro, de atitudes de compreensão e perdão. A religião é um poderoso instrumento na defesa

frente à realidade vivida, um escudo protetor para a ansiedade cotidiana capaz de proporcionar uma abertura de esperança para a vida. Ela pode ser fonte de confiança e aproximação entre as diferenças quando aplicada de modo saudável. A intolerância encontrada no ambiente escolar revela a necessidade de uma fraternidade pura, acima dos interesses particulares. “Neste contexto, as religiões têm um papel de destaque: elas devem aprender a olhar as diferenças reconhecendo a origem divina de cada uma. Hegel já havia afirmado que a diferença é o que une”. (VAZ, 1999, p.365).

2 A INTOLERÂNCIA NAS ESCOLAS

A proposta de uma educação voltada para a diversidade coloca aos educadores, o grande desafio de estar atentos às diferenças econômicas, sociais e raciais, além de, buscar o domínio de um saber crítico que permita interpretá-las. O momento escolar brasileiro revela uma necessidade urgente de ação. Talvez pensar o multiculturalismo fosse um dos caminhos no combate aos preconceitos e discriminações ligados à raça, gênero, deficiências, à idade e à cultura, constituindo assim uma nova ideologia para uma sociedade como a nossa composta por diversas etnias. O certo é que tamanha complexidade tem preenchido nossas escolas com uma violência sem precedentes contra o outro, que seja ele, um colega ou um professor. Há uma intolerância radicalizada instalada nas escolas brasileiras.

A problemática da intolerância nas escolas brasileiras tem construído um cenário de violência, que de certa forma, se reproduz na escola enquanto ambiente que instrui o cidadão para a vida e para o mundo. De acordo com Rosa (2010), estudos feitos pela revista Veja, em reportagem sobre este tema, mostra que uma das principais explicações para a indisciplina na escola é a falta de educação em casa, ou seja, a socialização primária que se traduz em falta de aprendizagem. O indivíduo não consegue assimilar regras básicas de convivência social, logo, acha que tudo é permitido. Assim, alunos indisciplinados e mal educados atormentam professores, e estes não apresentam condições para “controlar a bagunça que se alastra na sala de aula”.

Rosa (2010), afirma ainda que a intolerância nas escolas produz uma violência que atualmente é um fenômeno real que já faz parte dos problemas sociopolíticos do país. Trata-se de uma questão multicausal e complexa que demanda ainda análises e estudos mais aprofundados. A miséria, o desemprego, as desigualdades sociais, a falta de oportunidades para os jovens e a presença insuficiente ou inadequada do Estado fazem aumentar as manifestações de violência no país. Entretanto, não se trata de um fenômeno circunscrito a fatores estruturais de ordem socioeconômica. Em razão disso, a violência deve ser entendida no âmbito cultural e psicossocial dos

indivíduos, dos grupos e da sociedade. Segundo Sposito (1998), a intolerância gera uma violência escolar que expressa aspectos epidêmicos de processos de natureza ainda insuficientemente conhecidos. Pois a violência muitas vezes pode ser percebida e compreendida como inevitável. Charlot citada por Abromovay (2002, p. 69) define violência como sendo: Violência:

Golpes, ferimentos, violência sexual, roubos, crimes, vandalismo. - incivildades: humilhações, palavras grosseiras, falta de respeito; - violência simbólica ou institucional: compreendida como a falta de sentido de permanecer na escola por tantos anos; o ensino como um desprazer; que obriga o jovem a aprender matérias e conteúdos alheios aos seus interesses; as imposições de uma sociedade que não sabe acolher os seus jovens no mercado de trabalho; a violência das relações de poder entre professores e alunos. Também o é a negação da identidade e satisfação profissional aos professores, a sua obrigação de suportar o absenteísmo e a indiferença dos alunos.

A intolerância e violência nas escolas brasileiras mostram a necessidade de ações urgentes. Em 2009 quase 13% dos estudantes de escola pública haviam se envolvido em alguma briga ou sofrido algum tipo de agressão física. Segundo pesquisa realizada pelo Ministério da Educação entre professores da Língua Portuguesa e de Matemática ficou constatado que em 2011 o triste número de 4.195 destes foram agredidos por estudantes. Uma enquête da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), revelou que 12,5% dos professores ouvidos no Brasil disseram serem vítimas de agressões verbais ou de intimidação de alunos pelo menos uma vez por semana. Quando analisamos tais dados percebemos a necessidade de unir forças para combater tal intolerância existente no interior das escolas brasileira. Diante de tal exposto podemos encontrar na religião um poderoso aliado na busca de soluções através do diálogo inter-religioso e da proximidade.

3 A CONTRIBUIÇÃO DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO PARA MINIMIZAR A VIOLÊNCIA ESCOLAR

Segundo afirma Panasiewicz (1999), o diálogo é condição primordial de evolução cultural e religiosa, pois, no encontro dialogal o homem constrói a si mesmo na relação com o outro. Nesta ótica o diálogo inter-religioso pode contribuir de forma sistemática na relação dos indivíduos promovendo alteridade. Segundo Duarte quando se pensa na alteridade há “certo desejo de superar o outro na vontade de o amar” (1989, p. 1406). Percebe-se que neste ambiente de cooperação e respeito às diferenças é possível ter uma ferramenta que propicie uma diminuição da violência escolar

Conforme Teixeira (2007), o diálogo é intercâmbio de dons, uma dinâmica relacional que envolve a semelhança e a diferença. Logo, pode-se considerar o discurso religioso quanto elemento de proximidade entre os diferentes, pois o mundo religioso tem de onde acenar para aquilo que considera condição essencial a um futuro mais harmônico para a humanidade: o diálogo. Num momento onde a pluralidade religiosa se consolida é fundamental enfatizar o valor da diversidade como agregadora em caráter irrenunciável e irrevogável. Através do Ensino Religioso é possível trazer contribuição singular para enfatizar a tolerância entre os diferentes já que no processo dialogal que os interlocutores vivem e celebram o reconhecimento da sua individualidade e liberdade, estão disponíveis para o enriquecimento da alteridade. . Segundo Silva e Ribeiro (2007, p.13):

Um dos grandes desafios para a convivência social é encontrar maneiras de diálogo com o diferente. Por muito tempo se procurou encontrar o que os grupos têm em comum. No entanto, descobriu-se que além de ter algo em comum, se faz necessário que a convivência se dê também pela diferença.

Neste sentido a aceitação do outro proporciona um aprendizado de convívio social e aceitação do outro. O diálogo inter-religioso no ambiente escolar ajuda a pensar não somente o respeito às diversas religiões, mas refletir sobre o outro e “as religiões deveriam ser apresentadas como parte de um patrimônio cultural coletivo e como constitutivas de identidades pessoais,” (TEIXEIRA, 2011, p. 851). Desta forma abre-se espaço para pensar em princípios e valores éticos tão necessários no exercício da cidadania no mundo hodierno.

CONCLUSÃO

Segundo Geffré (2004), o pluralismo religioso é um dado essencial da experiência histórica deste tempo contemporâneo. Vivemos os tempos das pluralidades. Elas estão por toda parte. Obviamente as encontramos também nas escolas. A pluralidade venceu os tempos e ultrapassou os limites sociais. Através do Ensino Religioso é possível encontrar um caminho dialogal de proximidade no combate à intolerância no ambiente escolar.

Considero relevante o Ensino Religioso quanto caminho de valorização, humanização e proximidade. Entendo que é possível utilizar deste veículo de valor incontestável chamado “religião”. Tão poderoso que sobreviveu a tudo e a todos e agora pode auxiliar na reconstrução da harmonia na educação como projeto escolar e não apenas símbolo de festas e celebração da maioria. É possível trabalhar o Ensino Religioso tendo com um dos focos o diálogo inter-religioso, pois, “o diálogo exige,

antes de qualquer coisa, uma disponibilidade interior de abertura e acolhimento. Ele implica atenção, respeito e acolhida do outro, ao qual se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para suas expressões e valores.”², e na medida em que o sujeito aprende a respeitar e acolher o outro não só no âmbito religioso ele aprende a respeitá-lo enquanto ser humano e isso traz como consequência uma tolerância maior com para com aquilo que o outro crê, pensa, gerando assim , um índice menor de violência escolar.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Miriam. **Violências nas escolas**. Brasília: 2006.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996 (coleção tópicos).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e Interpretar**: A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis. Editora Vozes. 2004.

GUERRIERO, Silas. Antropologia da religião. _In PASSOS, D. João; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, PUC-SP, Paulus. 2013. p.243-256.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogo e revelação**: rumo ao encontro inter-religioso. Belo Horizonte: C/Arte, 1999, 184p.

ROSA, Maria José Araújo. **Violência no ambiente escolar**: refletindo sobre as consequências para o processo ensino aprendizagem Itabaiana: Gepiadde, ano 4, v 8- jul-dez de 2010.

SILVA, Clemildo A. RIBEIRO, Mario B. **Intolerância religiosa e direitos humanos**. Porto Alegre, Editora Sulina, Editora Universitária Metodista, 2007.

SPOSITO, M. P. **A Instituição escolar e a violência**. Cadernos de pesquisa, São Paulo, v. 104, p. 58-75, 1998.

TEIXEIRA, Faustino. **O diálogo inter-religioso como esperança para o século** – Faustino Teixeira. Campinas, SP. TV Cultura: Programa Invenção do Contemporâneo; 2007.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. 1999. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à ética filosófica. São Paulo: Loyola.

2 www.missilogia.org.br/cms/ckfinder/userfiles/files/53dialogointer.pdf

WEBER, Max. Edição de Antônio Flávio Pierucci. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf 4 **Revista de Estudos da Religião** Nº 2 / 2004 / pp. 1-14 ISSN 1677-1222. 11:54h.

Teologia e democracia: apontamentos críticos a partir de “O Reino e a Glória” de Giorgio Agamben.

Osiel Lourenço de Carvalho¹

RESUMO

O filósofo italiano Giorgio Agamben em seu texto O Reino e a Glória faz uma genealogia teológica das teorias democráticas da contemporaneidade. Agamben recorre principalmente a categorias teológicas e místicas do período medieval e, analisa a presença delas nas estruturas governamentais. Um exemplo disso é a doutrina da Trindade, que enquanto dimensão do sagrado assumiu novas formas como foi a separação dos três poderes em: executivo, legislativo e judiciário. Além disso, expressões litúrgicas e simbologias do poder estão presentes na política. O objetivo dessa pesquisa é de apresentar as reflexões de Agamben em O Reino e a Glória, articuladas com funcionamento o governo, que para o filósofo italiano não é apenas poder, mas é também glória. Metodologicamente, apresentaremos as principais dimensões do pensamento de Agamben no Reino e a Glória e, dialogaremos com os mecanismos que regem nossa democracia. Sendo assim, as categorias teológicas nos ajudam não apenas entender as teorias democráticas da contemporaneidade, mas também de criticá-las.

Palavras-chave: teologia; democracia; reino; governo; glória.

INTRODUÇÃO

O filósofo italiano Giorgio Agamben em *O Reino e a Glória* faz uma genealogia teológica do poder. Para ele, o poder assumiu a forma de uma “economia”. Em sua análise Agamben discute a *oikonomia* com Padres da Igreja como Tertuliano, Irineu, Santo Agostino e Tomas de Aquino. Nos primeiros século o cristianismo procurou conciliar o monoteísmo com a doutrina da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) e é, a partir daí se discutiu a *oikonomia* que está relacionada com o governo dos homens e das coisas.

¹ Mestre em Teologia, Doutorando em Ciências da Religião/UMESP, Pesquisada financiada pela CAPES, e-mail osiel_carvalho@yahoo.com.br

Para Agamben esse paradigma teológico-econômico se fundiu com a doutrina da providência divina, ao passo que Deus se preocuparia com as questões humanas. Esses imaginários teológicos teriam sido assumidos pela máquina de governo do ocidente, configurando assim, a concepção de um Estado-providência. Todavia, esse governo não é apenas poder, mas ele é também glória.

1. PARADIGMA TEOLÓGICO E ECONÔMICO

Agamben propõe a genealogia de paradigma que exerceu influência sobre o ordenamento da sociedade global. De acordo com o filósofo italiano dois paradigmas políticos são derivados da teologia cristã: (i) a teologia política, em cujo fundamento está Deus em sua soberania e transcendência (ii) a teologia econômica, que substitui a ideia da *oikonomia* (gestão, governo das coisas) “Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social” (AGAMBEN, 2012, p. 13). No cristianismo primitivo Eusébio de Cesaréia fez estabelecer uma relação entre o aparecimento de Jesus, o imperador romano Augusto e, posteriormente Constantino. Sendo que, a partir daí a noção de poliarquia pluralista dá lugar a uma monarquia política, com bases numa monarquia divina; nesse governo soberano, seu poder é divinamente legitimado.

Para tratar desses paradigmas Agamben, busca fundamentação em Carl Schmitt, para quem as doutrinas que constituem o estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Ao contrário do que disse Max Weber, o desencantamento do mundo não gerou uma desteologização dos processos sociais, pois mesmo que esteja no subterrâneo das ideias políticas, a teologia ainda prossegue atuante no mundo. Sendo assim, tanto as esferas políticas como as econômicas teriam em sua estrutura e funcionalidade paradigmas teológicos. Walter Benjamin (2013, p. 128) como Franz Hinkelammert (2012, p. 172) fizeram análises semelhantes na medida em que o capitalismo também estaria fundamentado a partir de conceitos teológicos e, em razão disso poderíamos classificá-lo como uma religião.

Fundamental no texto de Agamben é o termo *oikonomia*, de modo que o filósofo retoma os escritos de Padres da Igreja como Tertuliano, Hipólito, Irineu e Clemente a fim de substanciar sua tese de que o referido termo esteve relacionado com a “gestão” “atividade divina” “administração da casa” “governo”, realizadas por intermédio de uma economia da trindade. Todavia, para a doutrina da *oikonomia* o

governo de Deus no mundo não é de natureza ontológica, mas prática; pensamento contrário ao de Aristóteles, por exemplo, para quem o motor imóvel que controla as esferas celestes, está circunscrito numa relação de harmonia entre o ser a práxis. Quando os Padres da Igreja discutiram a doutrina da *oikonomia*, quiseram evitar o surgimento da pluralidade de divindades e, por conseguinte o politeísmo, de modo que “a simples disposição da economia não significa de modo algum a separação da substância. O ser divino não é dividido porque a triplicidade de que falam os Padres se situa no plano da *oikonomia*, e não naquele da ontologia” (AGAMBEN, 2012, p. 67). Portanto, a vontade livre de Deus, distinta de sua natureza tornou-se um elemento central na teologia cristã; essa dissociação entre o ser e práxis, principalmente após o Concílio de Nicéia gerou uma “cristologia anárquica”.

2. O GOVERNO DOS HOMENS

Agamben em sua análise destaca as relações entre paradigmas metafísico-teológicos e paradigmas políticos, os quais estariam interligados. Nesse momento, ele cita a fórmula de uma monarquia parlamentarista, onde o rei reina, mas não governa. Com efeito, os negócios do reino ficariam a cargo dos ministros do rei. Essa estrutural governamental seria uma herança gnóstica na política moderna, pois parte de conceitos gnósticos de que o Deus bom reina, mas as forças demiúrgicas que governam na figura dos funcionários são más e, por isso sempre erram. Nesse contexto político cujo reinado e governo são constituídos de deuses “o primeiro, definido como rei, é estranho ao mundo, transcendente e totalmente inoperante; o segundo, ao contrário, é ativo e ocupa-se do governo do mundo” (AGAMBEN, 2012, p. 92).

Agamben faz essa discussão com Erik Peterson², que em seu texto *Monoteísmo como problema político*, afirmou que a estrutura administrativa e o aparato burocrático, pelos quais os soberanos fundamentam seu reino seriam paradigmas do governo divino no mundo. E quanto ao “governo dos homens”? Michel Foucault e principalmente Carl Schmitt viu no pastorado da Igreja católica o paradigma daquilo que seria o moderno conceito de governo (AGAMBEN, 2012, p. 90). Schmitt analisa o modelo nacional socialista alemão e afirma que nesse estado o povo é impolítico; fica à sombra das deliberações políticas. Enquanto que o partido e o *Führer* controlam, decidem mediante um paradigma pastoral-governamental.

2 Erik Peterson (1890-1960) foi um teólogo alemão cuja temática da pesquisa era o cristianismo primitivo. Além do *Monoteísmo como problema político*, publicou uma série de ensaios em 1925 intitulados *Theological Tractatus*.

Portanto, para Agamben pode-se afirmar que existem assinaturas teológicas no estado moderno, pois mediante os arquétipos da trindade há correspondências entre a *oikonomia* dívida e o governo do mundo; são imaginários teológicos na constituição de modelos políticos. O filósofo italiano também discute as possibilidades de se fazer distinção entre Reino e Governo e, para isso recorre a tema teológico da criação. Nela a divindade cria, mas sua criação prossegue por intermédio do governo das “criaturas criadas”; há, dessa forma uma dupla articulação entre ação divina da criação (*creatio*) e conservação (*conservação*) (AGAMBEN, 2012, p. 107). Desse modo, quem reina nem sempre governa. Esse paradigma teológico, que se desdobra em uma dupla estrutura é uma das bases da máquina de governos do ocidente.

A legitimidade do soberano precisa estar constituída pela *dignitas* e *administratio*, Reino e Governo (AGAMBEN, 2012, p. 107). Entretanto elas são separadas entre si, pois o soberano pode ocupar seu cargo, mas não mais governar. Essa discussão também foi feita por Agamben em seu texto *O mistério do Mal*, no qual discute as temáticas da legitimidade e legalidade a partir da renúncia de Bento XVI. Para o filósofo italiano governos na contemporaneidade, embora estejam salvaguardados pelo aparato e ordenamento jurídico, tem tido sua legitimidade questionada; e afirma que “se é tão profunda e grave a crise que nossa sociedade está atravessando, é porque ela não só questiona a legalidade das instituições, mas também sua legitimidade; não só, como se repete muito frequentemente, as regras e as modalidades do exercício do poder, mas o próprio princípio que o fundamenta e o legitima” (AGAMBEN, 2015, p. 10).

3. A ECONOMIA DAS ALMAS

Giorgio Agamben lembra em seu texto *O Reino e a Glória* que na década de 1970 Michel Foucault ministrou no Collège de França um curso em que tratou sobre a genealogia da “governamentalidade” moderna (AGAMBEN, 2012, p. 125). Foucault analisou três modalidades a partir das relações de poder: (i) o sistema legal, que é constituído pelo aparato normativo que se pode e não pode fazer; (ii) os mecanismos de punição como as penitenciárias; (iii) e por fim, aquilo que chamou de governo dos homens (FOUCAULT, 2008). Para o filósofo francês a genealogia das modernas técnicas governamentais está no pastorado cristão, de modo que o “cuidado das almas” estaria na matriz do governo político. Nesse contexto, o Estado Moderno é ao mesmo tempo individualizante e totalizante, pois cabe a ele cuidar de todos, mas de maneira singular e individual. O pastorado enquanto “economia das almas” seria

um dos propósitos centrais dos governos, logo “pastorado eclesiástico e governo político situam-se ambos no interior de um paradigma essencialmente econômico” (AGAMBEN, 2012, p. 126).

Este paradigma teológico-econômico do Estado moderno teria na crença da providência divina sua origem, na medida em que Deus se ocuparia das coisas humanas; a divindade estaria sempre a prestar atendimento a cada indivíduo e fundamentaria a concepção teológica do governo providencial no mundo. No contexto dessa máquina providencial há dois poderes distintos, mas harmônicos entre si: um poder de deliberação racional e outro de execução, sendo que esse último é exercido pelos “ministros” ou mediadores. Agamben recorre a Tomás de Aquino para quem “no que concerne à racionalidade, Deus governa imediatamente todas as coisas; no que concerne, por sua vez; à execução do governo, Deus governa algumas coisas mediante outras” (AQUINO apud AGAMBEN, 2012, p. 151). A divisão de poderes do estado moderno tem nesse paradigma teológico seu principal arquétipo. Desse modo, há uma correlação analógica entre o governo divino no mundo e o governo profano das cidades e, a vocação econômico-governamental das democracias modernas tem na teologia a sua origem.

4. A CIDADE CELESTE E A TERRESTRE

Há termos empregados para se referirem a Igreja que são políticos. Um exemplo seria o vocábulo *ekklesia*, que está relacionado com “assembleia dos cidadãos com pleno direito” (AGAMBEN, 2012, p. 161). Agamben sugere que o trecho de Hebreus 12.23 “inscritos no livro da vida” seria melhor traduzido como “inscritos nas listas dos cidadãos da cidade celestial”. Nessa transcendência escatológica os anjos e os cidadãos do céu se unirão no culto a Deus. De acordo com o filósofo italiano, há uma correlação entre o culto da igreja celeste, o culto da igreja terrena e a esfera política. Nesse contexto, os seres angelicais tem a função de publicizar o senhorio político-religioso do Cristo, publicidade esta manifestada mediante o culto de louvor angelical. Com efeito, há politicidade na liturgia dos anjos, que são ministros de Deus. Assim, os homens só alcançam sua cidadania celeste se tomarem parte com os anjos no culto a Deus. Nesse culto de louvor exalta-se sua soberania e majestade e, atributos como a santidade funcionam para demonstrar a perfeição divina.

Os anjos tem uma dupla função: a contemplativa, que são aqueles que

assistem a Deus; e a função administrativa que está relacionado com atividade, governo. São esses últimos que tem a função ministerial, os quais estão circunscritos numa cadeia hierárquica de comando na angelologia. Sendo assim, fica estabelecida uma burocracia angelical, com divisões definidas a partir de graus de força e poder. Logo, se estabeleceu um paralelismo entre a hierarquia celeste e hierarquia terrena, tendo como arquétipo a economia trinitária de operação e governo. Há, portanto, um paralelismo entre a burocracia da máquina governamental com a angelologia. É estabelecida então, a ideia de um poder sagrado, cuja influência perpassa o reino celestial e as nações da Terra.

Entretanto, para Agamben, o governo não é apenas poder, mas é também glória, pois há relações entre o cerimonial político e a liturgia eclesiástica. Ele faz essa discussão a partir do conceito de aclamação, que esteve presente tanto nas doxologias angelicais como no aparato litúrgico-jurídico do império romano. Esse aspecto da liturgia também estaria presente no estado moderno, no momento em que é dado ao povo o uso deliberativo da aclamação e da palavra a fim de legitimar governos. Isso se daria mediante dispositivos democráticos como as eleições, referendo popular, plebiscito e outras formas de democracia direta que dão o sujeito soberano seu poder constituinte.

Desde as monarquias medievais até os governos do estado moderno a liturgia eclesiástica e o protocolo profano estão interligados. Portanto, o governo é poder e glória. Agamben faz uma análise sobre o culto e a política. O termo “povo significa etimologicamente prestação pública e a Igreja sempre insistiu em sublinhar o caráter público do culto litúrgico, em oposição às devoções privadas” (AGAMBEN, 2001, p. 193). Sendo assim, há uma relação entre culto litúrgico, o público e o político, de modo que no momento da celebração litúrgica, como ato de exclamação os fiéis de constituem povo; desse modo expressões religiosas como “somos o povo de Deus” são concebidas a partir de arquétipos políticos. Nesse momento, parece haver duas teses: (i) o estado moderno está fundamentado em conceitos teológicos secularizados e (ii) a teologia incorporou conceitos políticos teologizando-os. Com feito, religião e política se comunicam e há uma mútua veneração entre elas.

CONCLUSÃO

Os fundamentos, a estrutura do Estado moderno no ocidente só podem

ser compreendidos a partir de suas origens teológicas. Há então um paradigma teológico-econômico do Estado moderno de modo que sua origem estaria na crença da providência divina, na medida em que Deus se ocuparia das coisas humanas; a divindade estaria sempre a prestar atendimento a cada indivíduo e fundamentaria a concepção teológica do governo providencial no mundo. Portanto, no imaginário político-religioso das lideranças religiosas. Estado e religião teriam como fim uma espécie de “função pastoral” do país o que pode ser evidenciado mediante projetos como o controvertido “Estatuto da Família”. Os imaginários teológicos que fundamentam o Estado moderno é resultado da influência cristã nas instituições públicas no Ocidente.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HINKELAMMERT, Franz. *A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012.

Pluralidade religiosa e tendências em ciências da religião no Brasil.

Walter Ferreira Salles^{1*}
Breno Martins Campos^{2**}

RESUMO

Nossa comunicação parte do pressuposto de que a religião ocupa o espaço público na contemporaneidade não somente como fenômeno a agrupar fiéis em diversos modelos de igrejas (em sentido sociológico), mas também como objeto de investigação da teologia, das ciências humanas e, particularmente, das ciências da religião. Se o campo religioso é plural e dialógico, embora os fundamentalismos e dogmatismos estejam aí a propor e a construir o contrário, importa que as disciplinas de explicação e/ou compreensão do campo sejam abertas ao diálogo e transversais – as ciências não estão imunes à tentação do aprisionamento da verdade que leva à intolerância –, também elas precisam aprender e praticar o sadio convívio com a diversidade. Por meio de estudo exploratório, baseado em referenciais teóricos considerados clássicos na área e em pesquisa de natureza, ao mesmo tempo, quantitativa e qualitativa, com base em dados oferecidos publicamente pela ANPTECRE, nossa comunicação tem como objetivo geral mapear os Programas de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil contemporâneo, a fim de verificar como a configuração dos programas (linhas de pesquisa, áreas de pesquisa e formação docente) reflete a dimensão de transdisciplinaridade exigida pela área e o favorecimento ao diálogo inter-religioso.

Palavras-chave: Pluralidade religiosa. Ciências da Religião. Brasil.

INTRODUÇÃO

Vamos tratar aqui do estudo sistemático e acadêmico da religião, contudo, sem esquecer que a tentativa de compreender o fenômeno religioso no Brasil remonta à época da chegada dos portugueses e dos primeiros missionários católicos, notadamente os jesuítas. Há diversos documentos que mostram o esforço por parte daqueles que aqui chegaram, vindos das terras ibéricas, para compreender o “novo mundo” que se descortinava diante de seus olhos e neste novo cenário, sem dúvida, já estava presente o fenômeno religioso.

Para tratar das tendências atuais no estudo das Ciências da Religião no Brasil, utilizamos fundamentalmente dois artigos: “Tendência interdisciplinar das Ciências

1 Pós-Doutor em Teologia, professor e pesquisador no PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e-mail: waltersalles04@gmail.com.

2 Doutor em Ciências Sociais, professor e pesquisador no PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e-mail: brenomartinscampos@gmail.com.

da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país”, de Amauri Carlos Ferreira e Flavio Senra (2012); e “Memórias da fase inicial da Ciência da Religião no Brasil – Entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antonio Gouvêa Mendonça”, de Ângela Cristina Borges Marques e Marcelo Rocha (mar. 2007).

Como nosso interesse aqui recai sobre tendências atuais, remetemo-nos claramente ao âmbito dos estudos sobre a religião no Brasil e mais especificamente ao contexto dos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR), que foi marcado nos últimos anos pela decisão da assembleia da ANPTECRE (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião), ocorrida na Universidade de Brasília (UnB), no dia 8 de maio de 2012, de encaminhar à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) o debate em torno da autonomia da Área e da necessária adequação da árvore do conhecimento. Hoje, como sabemos, Teologia e Ciências da Religião formam juntas uma subcomissão (Teologia) da Área da Filosofia/Teologia.

A propositura de autonomia da Área tem uma história ligada à discussão em torno da epistemologia das Ciências da Religião nos mais de 30 anos de PPGCR no Brasil. Na verdade, trata-se do desdobramento do rumo dos estudos sobre a religião no Brasil a partir da influência inicial da Alemanha, da França e dos Estados Unidos, ou melhor, da maneira como esses estudos foram se situando no cenário acadêmico nacional. A partir da memória do surgimento dos PPGCR é possível identificar um paralelo entre a história da constituição da disciplina Ciências da Religião e o debate sobre a interdisciplinaridade em nosso país.

1 SURGIMENTO DOS PPGCR NO BRASIL

As origens das Ciências da Religião no Brasil foram marcadas pelas influências de algumas correntes teológicas e posturas eclesiais, católicas e protestantes. A rigor, tudo indica que os atores envolvidos na constituição da Área no Brasil não estavam interessados em propor uma nova ciência, mas simplesmente dispor em um mesmo programa a contribuição de diversas áreas do saber para a compreensão do papel da religião na sociedade brasileira. O objetivo era criar um espaço acadêmico para o debate já em andamento nas esferas eclesiais.

A origem, pois, das Ciências da Religião no Brasil está, em parte, associada à preocupação das igrejas históricas, católicas e algumas protestantes em compreender o fenômeno religioso. É preciso também ressaltar o avanço dos estudos da Sociologia e da Antropologia que se dedicavam à compreensão da religião. O professor Edênio Valle sugere que podemos falar “mais especificamente em Ciências da Religião com

a fundação da USP (25/01/1934), quando chegam ao Brasil professores franceses como Lévi-Strauss e Roger Bastide” (MARQUES; ROCHA, p. 193, mar. 2007), e se desenvolve, então, uma Sociologia e uma Antropologia da religião. A História e, em menor grau, a Psicologia deram também uma contribuição (inicialmente discreta) para alavancar o estudo científico da religião no Brasil.

O percurso inicial das Ciências da Religião no Brasil difere do caminho traçado, por exemplo, no contexto europeu, na medida em que o cenário brasileiro não era propício à indagação sobre a constituição de uma nova ciência. Há uma nítida distinção entre o contexto europeu do século XIX que marca o surgimento da moderna ciência da religião e do século XX caracterizado pela tendência a uma multiplicidade metodológica e pelo reconhecimento do valor da pluralidade que obriga os pesquisadores a um diálogo colaborativo. É curioso notar também que o estudo sistemático e científico (acadêmico) da religião no Brasil começa pela pós-graduação, uma vez que o estudo da religião na graduação era praticamente monopólio da Teologia que não gozava de cientificidade no meio acadêmico.

Neste sentido, é exemplar o caso da fundação do PPG da UMESP: inicialmente havia a faculdade de Teologia que, juntamente com a pós-graduação em Teologia, fora incorporada ao Instituto Metodista de Ensino Superior (IMS). Todavia, diante da pouca visibilidade da Teologia – e também porque a quase totalidade de seus professores se doutoraram em Ciências da Religião na Universidade de Strasbourg (França) –, o novo programa de pós-graduação passou a ser de Ciências da Religião, o que ficou evidenciado pelo seu nome (MARQUES; ROCHA, mar. 2007).

O momento inaugural dos estudos científicos da religião no Brasil tem a ver com uma mudança de mentalidade ocorrida entre 1960-1975, que propiciou a inserção das Ciências Sociais no espaço eclesial em que se buscava solucionar problemas pastorais oriundos da indagação sobre a função social das igrejas. Esta inserção marca o clima de proximidade entre as teologias latino-americanas e as Ciências Sociais. Sem poder e nem querer entrar em pormenores históricos, assinalamos apenas que teólogos da libertação e cientistas sociais encontram nas Ciências da Religião um lugar para desenvolver suas investigações, protegidos das ingerências das autoridades eclesiásticas.

Mas isso não explica tudo; seria injusto atribuir à interferência das autoridades eclesiásticas o papel de protagonista na construção do estudo científico da religião no Brasil, tendo em vista que o surgimento dos PPG em Ciências da Religião está intimamente ligado à preocupação das igrejas cristãs com o fenômeno religioso. Há de se destacar ao menos outros dois fatores de grande relevância: o sentimento de que o estudo da religião estava fragmentado nas diversas áreas do saber e a necessidade de aglutinação de especialistas diante da complexidade que envolve o

fenômeno religioso. Era preciso um esforço coletivo e em clima dialógico para fazer frente às demandas do campo religioso no Brasil; de modo especial, o pluralismo religioso que demandava um estudo mais amplo da religião e não mais apenas no sentido estritamente teológico. A isto é possível igualmente acrescentar a acelerada diluição da hegemonia do catolicismo com a chegada de outras tradições religiosas, o que conduziu ao interesse por estudar o fenômeno religioso não mais apenas a partir da Teologia ou motivado por uma demanda pastoral, mas, sobretudo, como um fenômeno em si mesmo. A maior preocupação no Brasil era oferecer um estudo mais específico sobre a religião, daí o uso contínuo da expressão “estudos da religião” (nos EUA, *Religious Studies*), que dá lugar a uma perspectiva interdisciplinar no estudo do fenômeno religioso.

Como característica do surgimento da área das Ciências da Religião no Brasil, há de se notar que a matriz sobre a qual se constitui este campo de saber não passa, como em outros países, influenciados pela tradição alemã e pelo positivismo francês, pela separação entre Teologia e Ciências da Religião. Haja vista, repetimos, o protagonismo da chamada Teologia da Libertação na fundação dos primeiros PPG no Brasil. No princípio, havia teólogos, filósofos, médicos, psicólogos e, também, padres e pastores – o que marca uma tendência nos estudos da religião no Brasil, ou seja, a ruptura com os modelos racionalistas e positivistas, muitas vezes vigentes na academia. No caso particular da PUC-SP, Edênio Valle enfatiza que, embora não houvesse o desejo de ruptura com a Teologia, existia, da parte dos pesquisadores, o desejo de diferenciação da Teologia e de não permanecer como atores secundários da Sociologia, da Etnologia e da Antropologia (MARQUES; ROCHA, mar. 2007).

Portanto, foi em contexto marcado pela pluralidade das compreensões e pela perspectiva relacional orientada pelas diferentes perspectivas disciplinares que o estudo da religião no Brasil buscou (e encontrou) seu *status* acadêmico. Em suma, a interdisciplinaridade é assumida como caminho necessário rumo à estruturação dos estudos acadêmicos da religião no Brasil, embora nem sempre esta postura seja apresentada com a necessária clareza que o estudo da religião exige. É importante notar, ainda, que a discussão em torno da interdisciplinaridade é algo recente no vastíssimo percurso que constitui a história da Universidade.

2 A INTERDISCIPLINARIDADE COMO TENDÊNCIA NOS ESTUDOS ATUAIS EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Uma constatação inicial (sem podermos entrar em detalhes históricos): as Ciências da Religião no Brasil surgiram em tempos de interdisciplinaridade, ou seja, num contexto em que se valorizava a colaboração recíproca entre diversas áreas do

saber. Assim, percebe-se que se forjou no Brasil uma clara tendência interdisciplinar nos estudos da religião ou, se ainda quisermos, uma epistemologia de recorte interdisciplinar; uma preocupação com os estudos de religião que pudessem tomar distância de uma abordagem teológica de recorte metafísico e de uma redução positivista da ciência. Os PPG surgiram no momento em que a discussão sobre a interdisciplinaridade ganhou grande notoriedade, o que favoreceu o intercâmbio entre as disciplinas que estavam preocupadas com a compreensão do fato religioso, inicialmente a compreensão da relação entre religião e sociedade.

Não vamos tecer aqui considerações sobre o que vem a ser interdisciplinaridade, multidisciplinaridade e transdisciplinaridade. Focando a atenção apenas na ideia de interdisciplinaridade, a fim de compreender algumas tendências no estudo acadêmico da religião em nosso cenário nacional, destacamos alguns aspectos, úteis para nosso debate, que gravitam em torno do termo. Uma voz comum repousa sobre a ideia de que a aproximação de um fenômeno (no nosso caso, o fato religioso) é sempre marcada por um contexto específico, num tempo preciso e a partir de um lugar determinado. De modo esquemático: *eu estudo a religião influenciado pelo contexto brasileiro no século XXI e como teólogo, filósofo, historiador, cientista social etc.*; lanço um olhar a partir do lugar que ocupo para enunciar uma percepção sobre o fenômeno religioso. Como consequência, e aqui temos outra característica fundamental da interdisciplinaridade, o horizonte no qual se desenvolve o estudo da religião é dialogal por excelência, ou seja, colocar-se à disposição para o diálogo parece ser uma marca indelével do estudioso da religião.

A interdisciplinaridade, como sabemos, busca aproximar áreas e especialidades na partilha de objetos comuns de estudo, o que faz da interdisciplinaridade uma questão central no trabalho científico contemporâneo. No caso concreto das Ciências da Religião, a pluralidade das áreas de saber que entram em diálogo favorece uma compreensão mais dinâmica sobre o objeto de estudo em questão, a saber, o fato ou fenômeno religioso. Existe a tendência, nos diversos PPG, de reunir a contribuição de diferentes ciências a fim de que cada pesquisador possa se deixar enriquecer pela ampliação dos campos de abordagem do fato religioso. Assim, os estudos da religião no Brasil se veem orientados por procedimentos que utilizam arcabouços teórico-metodológicos de caráter científico em perspectiva interdisciplinar.

É a interdisciplinaridade como tendência nos estudos sobre a religião que pontua a configuração dos PPG em Ciências da Religião no Brasil – o que pode ser notado na atual configuração de seu corpo docente, formado por pesquisadores oriundos de diversas áreas do conhecimento e distribuídos por mais de uma dezena de Programas. Essa diversificação dos docentes, e poderíamos obviamente acrescentar a diversidade de formação dos discentes dos PPG, é o que permite ao

documento de área afirmar que “o campo das Ciências da Religião é por excelência um espaço multidisciplinar, que busca analisar o fenômeno, fato ou evento religioso enquanto expressão humana, cultural e histórica” (CAPES, 2013, p. 38). Portanto, é evidente que diversas disciplinas são necessárias e se fazem presentes nas análises e estudos em busca de uma compreensão interdisciplinar do fato religioso.

CONCLUSÃO

A configuração interdisciplinar dos PPG em Ciências da Religião apresenta-se como tendência nas pesquisas acadêmicas em torno do fenômeno religioso. Como dá a entender o Censo/IBGE de 2010, o cenário religioso no Brasil continua a exigir a abordagem interdisciplinar das diversas experiências religiosas. O declínio do catolicismo, o fortalecimento das denominações pentecostais e neopentecostais, a pulverização das formas de expressão do religioso, a hipervalorização da subjetividade que favorece o trânsito religioso, a experimentação das diversas matrizes religiosas em busca de uma identidade pessoal, a perda da força das instituições religiosas e crescimento dos chamados “arranjos pessoais”, a proclamação do direito à cidadania religiosa fruto da laicidade do Estado que implica no diálogo entre ateus e teístas, a importância do fato religioso para a construção de identidades pessoais e coletivas: todas estas questões podem ser consideradas temáticas próprias às pesquisas em Ciências da Religião.

Há outra tendência que não diz respeito somente à Área das Ciências da Religião, mas que se abate sobre o sistema universitário brasileiro como um todo. Uma prática que o crítico literário Rodrigo Gurgel (2014, p. 68-69) chama de verbosidade – opinião que pode ser ampliada ao campo das Ciências da Religião:

Trata-se de prática rotineira entre nós, infelizmente, chamar de genial o apenas razoável, como se o país, destituído de um número de gênios que corresponda ao tamanho do seu território, se dispusesse a criá-los à força, ainda que, para tanto, fosse obrigado a edulcorar a verdade [...] aqui nasce um gênio a cada semana. É pena que a quase absoluta maioria tenha vida efêmera – muitos não resistem à primeira troca de fraldas; poucos, cujos amigos estão nos postos certos, ganham sobrevida de uma década.

Trata-se de uma prática endossada pelo sistema de avaliação a que estamos submetidos, que está muito mais preocupado com os números, com a produção, e muito menos com a qualidade do que se produz. Temos que lutar com veemência contra esta tendência. A mediocridade não pode fazer parte de nossa prática docente e nem discente. A tendência que deve marcar nossas atividades tem que estar para além, muito além, das exigências formais (artigos, capítulos de livros, livros, participações em congresso etc.). Exigências muitas vezes legítimas, mas que podem encobrir ou mascarar a mediocridade acadêmica. Olhemos para além das

suas exigências legais e institucionais.

Para nossa conclusão, deixamos duas questões que têm o objetivo manter aceso o debate: em que muda a postura ou a perspectiva do discente e do docente pelo fato de desenvolver uma pesquisa em torno do fenômeno religioso em um PPG em Ciências da Religião e não em um PPG em sua área de origem (na graduação)? De que maneira a interdisciplinaridade tem um papel relevante ou de destaque em nossas pesquisas? São questões que merecem ser discutidas urgentemente.

REFERÊNCIAS

CAPES – Diretoria de Avaliação – Documento de área 2013. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacaotrienal/Docs_de_area/Filosofia_Teologia_doc_area_e_comiss%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2015.

FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. *NUMEN: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 249-269, 2012.

GURGEL, Rodrigo. *Muita retórica e pouca literatura*: de Alencar a Graça Aranha. 2 ed. Campinas-SP: Vide Editorial, 2014.

MARQUES, Ângela Cristina Borges; ROCHA, Marcelo. Memórias da fase inicial da Ciência da Religião no Brasil – Entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antonio Gouvêa Mendonça. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 7, p. 192-214, mar. 2007. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_entrevista.pdf>. Acesso em: 25 de jun. 2015.

GT12. Linguagem e Religião: Construindo Pontes de Diálogo

GT 12 Linguagem e Religião: Construindo Pontes de Diálogo

Coordenadores:: Prof. Dr. Paulo Dalla-Déa - UFSCar, BR; Prof. Dr. Ângelo Cardita – Université Laval ,CA; Prof. Dr. Augusto Rodrigues (Universidade de Brasília – DF)

Ementa: O objetivo deste Grupo de Trabalho é acolher e promover o debate e a reflexão sobre a linguagem e a religião em suas variadas manifestações, construindo pontes de diálogo entre a teologia, as ciências da religião, a literatura e as ciências da linguagem, especialmente a partir do desenvolvimento e da aplicação a nível metodológico do pensamento de Mikhail Bakhtin. Esta perspectiva visa ajudar a pensar de forma original os fenômenos religiosos e espirituais tanto no mundo globalizado e plural como na sociedade brasileira atual (concretamente na cultura juvenil) de hoje. Assim, o GT integrará comunicações e debates que correspondam à seguinte ordem temática:

- 1) Análises linguísticas de discursos, fenômenos religiosos e autores contemporâneos.
- 2) Estudos sobre o relacionamento entre a linguagem religiosa e a linguagem secular, contemplando nomeadamente o impacto e a importância da religião para a linguagem humana nas suas várias formas (artísticas, literárias, midiática, etc.) e em relação com outros âmbitos da vida social (política, economia, juventude, etc.).
- 3) Exemplos de adaptação, inculturação e reinvenção da linguagem religiosa nas suas várias facetas (teologia, doutrinas, ritos, etc.).
- 4) Reflexões epistemológicas inspiradas em Bakhtin, de preferência sobre o relacionamento entre a teologia, as ciências da religião, a literatura e as ciências da linguagem

A palavra da Outra

Daniel Stosiek

RESUMO

Todos os âmbitos da vida são caracterizados pela contradição entre ressonância e heterotrofia. Utilizo estes dois conceitos em sentido amplo em que ressonância se refere a relações de sentido entre seres vivos inclusive seres humanos, e heterotrofia significa viver dos resultados de trabalho alheio, o que acontece tanto no ato de comer quanto na utilização de produtos ou serviços de trabalho. Tudo ato de viver é transformação de energia e pode ser visto desde fora como ato de trabalho cujo resultado é o próprio corpo. Trabalho no sentido estreito da palavra ou trabalho humano consiste em um ato de transformação de energia cujo resultado se encontra fora do próprio corpo: ou em um produto ou um serviço. Tanto a vida social entre seres humanos quanto a relação entre ser humano e natureza se caracterizam pelos dois aspectos, a ressonância e a heterotrofia. No melhor dos casos possíveis, o trabalho humano estará organizado numa forma de reciprocidade, e então a ressonância e a heterotrofia resultam reconciliados, e o trabalho contém não apenas o aspecto económico, mas também um aspecto social, relacional e amoroso. Enquanto um extremo do significado do trabalho pode consistir em que se trate de uma expressão de amor, o outro extremo é a exploração. O capitalismo tende a explorar o trabalho do ser humano e dos outros seres da natureza (plantas, animais), assim tende a reduzir todos os processos de vida, inclusive as relações sociais, ao aspecto económico quantitativo. Ao mesmo tempo, a sociedade usa e vive ideologias cheias de palavras e enunciados de sentido social. Tal ideologia acontece sobre tudo na religião. A ideologia – segundo Louis Althusser – interpela o sujeito. A ideologia é ambivalente. Segundo Althusser, a ideologia tem a função de ensinar o sujeito a se submeter à exploração, isto é tanto a se deixar explorar como a explorar outros. Segundo Mikhail Bakhtin, existe – dependendo das sociedades diferentes – uma ideologia oficial e uma ideologia não oficial. Portanto, a ideologia tem o potencial de conter não só o convite à exploração (aspecto meramente económico da relação social) por meio de palavras de sentido social, mas também o potencial de realmente criar sentido social e ressonância. Mas em que consiste este segundo potencial? Quando acontece exploração, se inclui o outro e a outra economicamente e os exclui socialmente. Por isso, a ideologia será liberada do seu conteúdo falso, inhumano, pela palavra do outro. Do outro que tinha estado excluído. Mas mais cedo do outro aparecia a outra. Cada vida individual e coletiva começa com a leite da mãe a que significa ao mesmo tempo energia (indispensável para a transformação da energia da própria vida) e amor, relação social. Une os dois aspectos da economia e da relação amorosa. Em uma vista mais ampla, a mãe não pode existir sem a comunidade, e a comunidade não pode existir sem a natureza. A natureza se expressa nas experiências de povos indígenas como terra, plantas, animais, floresta, como Mapu o a Pachamama. No capitalismo, o ser humano domina outros seres humanos, inclusive os primeiros: a mãe, a comunidade, e os povos indígenas; e além disso toda a natureza, os e as inclui economicamente e exclui socialmente. Escutar suas vozes, a voz da Outra, livraria a

ideologia da sua falsedade e alicerçaria uma nova teologia da libertação.

INTRODUÇÃO

Todos os âmbitos da vida são caracterizados pela contradição e/ou a coesão entre *ressonância* e *heterotrofia*. Utilizo estes dois conceitos em sentido amplo em que *ressonância* se refere às relações de sentido social, de comunicação e de diálogo entre seres vivos inclusive seres humanos, então à *espiritualidade*; e *heterotrofia* significa viver dos resultados de trabalho alheio, o que acontece tanto no ato de comer quanto na utilização de produtos ou serviços de trabalho. Todo ato de viver é transformação de energia e pode ser visto por fora como ato de trabalho cujo resultado é o próprio corpo. O corpo de uma planta ou de um animal ou mesmo como o do ser humano, é - tanto por dentro quanto na relação social - a mesma vida, mas pode ser visto por fora como uma *coisa* com valor de uso, como produto de trabalho, o *alimento*. No entanto, o trabalho especificamente humano, ou seja o trabalho compreendido no sentido estreito da palavra, consiste em um ato de transformação de energia do mesmo corpo, cujo resultado se encontra fora do próprio corpo: ou em um produto ou um serviço.

Tanto a vida social entre seres humanos quanto a relação entre ser humano e natureza se caracterizam pelos dois aspectos, a *ressonância* e a *heterotrofia*. No melhor dos casos possíveis, o trabalho humano estará organizado numa forma de reciprocidade, e então a *ressonância* e a *heterotrofia* resultarão reconciliados um com outro, e o trabalho conterà não apenas o aspecto econômico, mas também um aspecto social, relacional e amoroso, incluso espiritual. Enquanto um extremo do significado do trabalho pode consistir em que se trate de uma expressão de amor, o outro extremo é a exploração.

Como o filósofo judeu Emmanuel Levinas descobre, a consciência europeia tende a *dominar* o Outro do que o sujeito vive, e ele desenha como contraste o ato de respeitar a alteridade e a exterioridade do Outro, ou seja a pegada do infinito que a face do Outro revela.¹

O capitalismo tende a *explorar* o trabalho do ser humano e dos outros seres da natureza (plantas, animais), e assim tende a reduzir todos os processos de vida, inclusive as relações sociais, ao aspecto econômico quantitativo. Ao mesmo tempo, a sociedade usa e vive ideologias cheias de palavras e enunciados de sentido social. Tais ideologias acontecem tradicionalmente na religião, hoje em dia mais na pedagogia das escolas e das famílias, nas mídias, nas notícias e em outros âmbitos da vida cotidiana. A ideologia – segundo Louis Althusser² – *interpela os indivíduos*

1 Emmanuel Levinas: Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, 1961.

2 Louis Althusser: Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado, Lisboa (original em francês termina-

como sujeitos. A ideologia é ambivalente. Segundo Althusser, a ideologia forma parte dos “aparelhos ideológicos do Estado” e nisso cumpre a função de reproduzir as relações de produção, isto é as relações de exploração. Para realizar a sua parte nesta tarefa, se esforça ao ensinar o sujeito a se submeter à exploração, aliás tanto a se deixar explorar como a explorar outros. Quem quer dispôr da *palavra* (porque tiver estudado com dedicação na escola), possuirá o *comando*. Assim então os argumentos de Althusser. Isto significa que segundo ele, a ideologia utiliza palavras e enunciados da *ressonância* e interpela o individuo como sujeito em seu sentido social e sua sensibilidade pela *alteridade* e pela sua responsividade e responsabilidade, e ao mesmo tempo o engana e o encarcera na lógica da mera *heterotrofia* do capitalismo.

Segundo Mikhail Bakhtin, se tem que diferenciar – especialmente em sociedades com elevado contraste de classe – entre *ideologia oficial* e *ideologia não oficial*, em que a ideologia não oficial corresponde ao inconsciente freudiano, sendo isto uma categoria das relações sociais, então um *discurso* inconsciente.³ Portanto se pode acrescentar aos pensamentos de L. Althusser que a ideologia tem o potencial de conter não só o convite à exploração (aspecto meramente econômico da relação social) por meio de palavras de sentido social, mas também o potencial de realmente criar sentido social e ressonância. Mas em que consiste este segundo potencial?

Antes de tentar uma resposta responsável a tal pergunta, denominarei alguns âmbitos da sociedade onde se pode descobrir a ambivalência da ideologia.

-A igreja fala com palavras de amor e conduz a uma realidade de dominação mental e socialmente. Mas mesmo assim existe a teologia da libertação.

-A educação emprega altos valores sociais e muitas vezes oprime os alunos. Ao mesmo tempo existe uma pedagogia dos oprimidos que libera.

-O socialismo do bloco do leste falava da justiça social, da paz e da democracia e estabelecia uma dominação por uma elite de burocratas. Ao mesmo tempo continha o potencial (históricamente perdido depois de 1989) de se transformar em um socialismo democrático liberado.

-E o que acontece hoje em dia na relação entre Norte e Sul globais? Existe um discurso oficial (ideologia oficial) da *modernidade* atrás do qual se esconde a *colonialidade do poder e do saber* que exclui as vozes do Sul, como enfatizam Walter Mignolo e Aníbal Quijano.⁴

Quando acontece exploração, se *inclui* o outro e a outra *economicamente* e

do 1969).

3 Augusto Ponzio: No Círculo com Mikhail Bakhtin, Tradução aos cuidados de Valdemir Miotello, Hélio M. Pajeú, Carlos A. Turati e Daniela M. Mondardo, São Carlos 2013, pp. 159-174.

4 Walter Mignolo: El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura, in: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez (organizadores): El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y »latino« [1300-2000]: historia, corrientes, temas, filósofos, Mexico 2009, pp. 659ss.
Aníbal Quijano: La colonialidad del poder.

os *exclui socialmente*. A libertação da ideologia só será possível quando se escuta a *palavra do outro*. Do outro que tinha estado excluído. Uma ideologia libertadora terá um potencial que se expressa nisto que já não a *totalidade* do sistema de dominação interpele os indivíduos como sujeitos mas a *exterioridade* dos oprimidos e excluídos interpela o sujeito.⁵

Uma questão ainda mais difícil é *que gênero* de ideologia efetua que o capitalismo explore toda a natureza para objetivos econômicos, e a esvazia de todo sentido social e o que tem segundo os povos indígenas? Que gênero de ideologia ‘produz’ o sujeito disposto para isso? Existe uma ressonância entre a natureza interna do ser humano e a natureza externa da Terra. Nas ciências sociais se tematiza muitas vezes a natureza do ser humano como o aspecto não subjetivo dele. Mas na verdade, como enfatizaram M. Horkheimer e Th. Adorno⁶, a natureza interna é o núcleo mais subjetivo e mais vivo do ser humano. A ideologia da modernidade representa uma separação entre o inferior (natureza, corporalidade, impulsos vitais) e o superior (como a cognição) do ser humano em que o superior tem que dominar e oprimir o inferior. (Segundo Lev Semënovič Vygotskij pelo contrário não existe inferior nem superior, mas aspectos básicos e complexos do ser humano entrelaçados uns com os outros, em que e *emoção* se encontra nos lados mais básicos e nos mais complexos ao mesmo tempo.) A ideologia que faz o ser humano oprimir a sua natureza interna, desta maneira o ensina também oprimir e explorar a natureza externa da Terra. Segundo Horkheimer e Adorno se exige que o ser humano *se lembre da natureza dentro do sujeito* para superar a desumanidade inerente do Iluminismo. Mas acho que se requer também de um novo aspecto da *alteridade*.

Mais cedo *do outro* aparecia *a outra*.⁷ Cada vida individual e coletiva começa com o leite da mãe⁸ o que significa ao mesmo tempo energia (indispensável para a transformação da energia da própria vida) e amor, relação social. Unifica os dois aspectos: a economia com a relação amorosa. Em uma vista mais ampla, a mãe não pode existir sem a comunidade, e a comunidade não pode existir sem a natureza. A natureza se expressa nas experiências de povos indígenas como terra, plantas, animais, floresta, como Mapu ou a Pachamama. Até mesmo a natureza que – segundo

5 Enrique Dussel: Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen, Wien 2013.

Enrique Dussel: La razón del otro. La “interpelación” como acto-de-habla, in: Enrique Dussel (organizador): Debate en torno a la ética del discurso de Apel, Mexico 1994.

6 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung (original em inglês, 1944).

7 Wolfgang Jantzen expressou isto numa conversa pessoal em Bremen, Alemanha, 2015.

8 Enrique Dussel: 16 Tesis de Economía Política, Interpretación Filosófica, México DF 2014, pp. 35ss.

povos indígenas forma parte da rede social⁹ e também constitui a língua¹⁰ – se encontra incluída economicamente e excluída socialmente na sociedade moderna. Portanto se precisa escutar a voz *da Outra* – da mãe, da comunidade e da natureza, para reconciliar a ressonância com a heterotrofia e para constituir o sujeito desde a alteridade. Escutar suas vozes, livraria a ideologia da sua falsidade e alicerçaria uma nova *teologia da libertação*.

REFERENCIAS

- Althusser, Louis: Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado, Lisboa (original em francês terminado 1969).
- De Castro, Eduardo Viveiros: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia, São Paulo 2006 (primeira edição 2002), pp. 459-472.
- De Castro, Eduardo Viveiros: Perspectivismo indígena, in: Instituto Socioambiental (ISA): Visões do Rio Negro – Construindo uma rede socioambiental na maior bacia [cuenca] do mundo, São Paulo 2008, pp. 84-90.
- Dussel, Enrique: La razón del otro. La “interpelación” como acto-de-habla, in: Dussel, Enrique (organizador): Debate en torno a la ética del discurso de Apel, Mexico 1994.
- Dussel, Enrique: Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen, Wien 2013.
- Dussel, Enrique: 16 Tesis de Economía Política, Interpretación Filosófica, México DF 2014.
- Horkheimer, Max e Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung (original em inglês, 1944).
- Levinas, Emmanuel: Totalité et infini. Essai sur l’extériorité, 1961. (Totalidade e infinito. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa, 1988).
- Mignolo, Walter: El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura, in: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez (organizadores): El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y »latino« [1300-2000]: historia, corrientes, temas, filósofos, Mexico 2009, pp. 659ss.
- Ponzio, Augusto: No Círculo com Mikhail Bakhtin, Tradução aos cuidados de Valdemir Miotello, Hélio M. Pajeú, Carlos A. Turati e Daniela M. Mondardo, São Carlos 2013.
- Quijano, Aníbal: La colonialidad del poder.
- Stosiek, Daniel: Natur und Befreiung. Politische Ökonomie der Mensch-Natur-Beziehung in der Schule und Schuld bei indigenen Völkern, Münster/Berlin 2014.

9 Eduardo Viveiros de Castro: Perspectivismo indígena, in: Instituto Socioambiental (ISA): Visões do Rio Negro – Construindo uma rede socioambiental na maior bacia [cuenca] do mundo, São Paulo 2008, pp. 84-90.

O mesmo: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia, São Paulo 2006 (primeira edição 2002), pp. 459-472.

10 O poeta Mapuche Elicura Chihuailaf disse (no evento *Caxiri na Cuia*, maio 2013, UFSCar em São Carlos) que a palavra provém da emoção de escutar à natureza.

Ensaio sobre a linguagem religiosa da tatuagem

Paulo F. Dalla-Déa¹

RESUMO

O texto faz um ensaio teórico sobre as diversas possibilidades de se ler a linguagem pictórica da tatuagem, especialmente religiosa, em um mundo que encarcerou a religião privada como única forma legítima de se manifestar. Ao ser inscrita na pele a tatuagem age como forma privada de manifestação pública, dá visibilidade a um evento que não pode deixar de ser visto, já que o vestir e o desvestir do corpo é uma forma legítima não só de sedução, mas também de manifestação do ser corporal como interior (religião) e como exterior (pele). Um sentimento religioso que – embora difuso – acaba se manifestando como bandeira de visibilidade pública e não conflituosa em uma sociedade em que a visibilidade religiosa é quase sempre polêmica e conflituosa.

Palavras-Chaves: tatuagem, adolescentes, religião, teologia, linguagem religiosa.

1. TATUAGEM: DO TABU À EXPRESSÃO DE SI

Vista como marcação de uma pessoa como fora-da-lei, no início do século XX, a tatuagem evoluiu para a sua introdução na cultura pop do final do século XX. Essa passagem, de cultura *underground* para a sua valorização *cult* foi um grande passo. Vista como forma demoníaca de marcar o corpo pelos religiosos mais fundamentalistas e por muitos pentecostais (Cf. Lev. 19,28), foi se ressignificando à medida que a sociedade não precisa mais de uma tutela religiosa para dizer o que se pode ou não fazer². Por fim, no final do século XX e início do século XXI, acabou caindo no gosto popular dos jovens numa cultura icônica que usa mais as imagens do que as palavras para comunicar. O que começou como inspiração religiosa e ritual de inúmeros povos da humanidade nos mais diversos tempos, passando a ser considerada demoníaca pela cultura cristã e *underground* no mundo das prisões. Atualmente, expressa-se como forma religiosa não institucionalizada e permitida por uma sociedade que se percebe secular. Um salto desse só poderia existir no interior de uma cultura que valoriza a identidade pessoal do grupo ou tribo com uma cultura icônica surgida a partir da comunicação informacional em rede. Identidade pessoal e imagem não se contradizem, mas se somam e se reforçam. Na atual sociedade do espetáculo de G. DEBORD, a imagem vale mais do que a sua fonte, a cópia mais do que o original, porque pode ser reproduzida à exaustão, num espetáculo.

1 Pós-doutor em Ciências da Religião pela *Université Laval* (Canadá) em 2013. Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST) de São Leopoldo – RS. Professor titular de Sociologia e Filosofia da UNIESP em Jaú - SP. E-mail: paulo.fernando@hotmail.com.

2 D. BONHOEFFER já teorizava essa emancipação da tutela religiosa em 1943, na Alemanha de Hitler.

Toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação. (2003, p. 8)

A cultura informacional atual cultua a imagem como dado, como informação e como espetáculo de si mesma. O corpo, introduzido nessa lógica de produção e reprodução espetacular passa a ser valorizado pelo que expressa e representa, pela silhueta que mostra e pelo simbólico que traz à tona. A imagem inscrita sob a pele se torna uma epifania do que se quer mostrar: uma máscara do desejo de representação que se quer imprimir na mente de quem vê: é um *fetichê* de si mesmo. Uma epifania do *self*, uma forma de se realizar o desejo na imagem que se projeta sobre a visão e a mente do outro. A tatuagem é um *signo*, um sinal que se quer expressar o próprio ser ou uma mensagem ao outro. Como tal pode ser decodificada de muitas formas, como nos ensina BAKHTIN (2006, p. 29)

Os signos também são objetos naturais, específicos, e, como vimos: todo produto natural, tecnológico ou de consumo pode tornar-se signo e adquirir, assim, um sentido que ultrapasse suas próprias particularidades. Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico, etc. Todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (isto é: se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc.). O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico.

A pele inscrita se insere na categoria não mais da biologia, porque cumpre uma função de tela de projeção do interior ao exterior, podendo ser ideologizada ou não, estando sujeita às regras semióticas e às suas interpretações. Segundo COSTA (2011, p. 3):

Além do significado para si mesmo, a pessoa deve ter consciência de que a tatuagem fará parte de seu corpo para sempre e tem pelo menos três significados: o “normal”, o “de cadeia” e o que significa para psicólogos das empresas aquele desenho no corpo do interessado em ser contratado. Assim, todo o cuidado é pouco.

A pele não é mais apenas a pele do corpo, mas passa a inserir uma mensagem a ser interpretada por quem vê. Expressão de dor, de alegria, de frustração, de sensualidade, de alegria, de bons momentos ou de amor, ela também expressa o sentimento religioso. E uma vez feita um desenho na pele, as interpretações que toma são independentes do significado que quem fez. Como toda interpretação semiótica, a leitura feita pelo leitor pode coincidir ou não com a do autor ou simplesmente

ultrapassá-la. Assim, a religião está marcada na pele como forma de manifestação de um sentimento religioso difuso do dono do corpo. Sentimento que não precisa estar vinculado a uma igreja ou comunidade de fé, mas que lhe cria um vínculo com o seu grupo de iguais:

O mesmo sinal que é experimentado por um como um enfeite corporal, para outro acompanha uma experiência “espiritual” que marca a sua vida. (...) Se para os mais velhos a tatuagem é um gesto meditado, ela dá aos mais novos um intenso sentimento de existir, favorecendo o reconhecimento pelo grupo de pares.³ (LE BRETON, 2010, p. 832.)

2. A TATUAGEM COMO EXPRESSÃO RELIGIOSA

Imagens de Jesus, de Maria⁴, dos santos ou de Buda, textos dos salmos (ou da Torá, do Korão ou dos *Upanishads*), medalhas de São Bento, figuras mais tradicionais ou mais modernas de anjos (e demônios), nomes e textos em hebraico ou em latim. Segundo COSTA (2011, p. 2):

Carregados de significado, os desenhos podem representar desde escolhas religiosas até fatos marcantes na vida de uma pessoa, ou simbolizar seu lado psicológico e suas atitudes, afinal ninguém colocaria em seu corpo algo definitivo que não tivesse algo a ver com seu gosto ou maneira de ser.

Tudo pode ser tatuado em uma pele a fim de expressar um sentimento religioso, que pode ser de gratidão, de dependência ou mesmo expressão de uma moda, estando sujeita à lógica de suas variações. Peter BERGER (1973, p. 65) diria que:

O indivíduo moderno existe numa plausibilidade de mundos migrando de um lado a outro, entre estruturas de plausibilidade rivais e muitas vezes contraditórias, cada uma sendo enfraquecida pelo simples fato de sua coexistência involuntária com outras estruturas de plausibilidade. (...) É muito, muito difícil estar cognitivamente entre nous na sociedade moderna, especialmente na área da religião. É este simples fato sociológico, e não alguma mágica inexorável de uma visão “científica” do mundo, que está na base da crise religiosa da plausibilidade.

3 Le même signe est vécu par l'un comme un embellissement corporel, pour un autre il accompagne une expérience « spirituelle » qui bouleverse sa vie. (...) Si pour les aînés le tatouage est un geste plus médité, il procure aux plus jeunes un sentiment intense d'exister en favorisant leur reconnaissance par le groupe de pairs.

4 Conversando informalmente com tatuadores no interior de São Paulo descobri que o que mais se inscreve em uma pele tem sido a imagem da Virgem Maria, sob diversas expressões. Jesus vindo em segundo lugar. O fato, que precisa ser mais bem investigado, pode expressar quanto a figura de Maria, mãe de Jesus, é **popular** entre os católicos. E pode expressar também formas de canalização de dependência com a **figura materna**, prefigurada na figura de Maria. Sob um ponto de vista estritamente pessoal, arriscaria dizer que tatuar a figura de Maria na própria pele acaba numa **reivindicação implícita** (por parte do tatuado) de ser Jesus ou – de alguma forma se equiparar a ele, mesmo que seja na forma de um **super-herói**.

Referendando a citação acima, D. HERVIEU-LÉGER (2008, p. 89-90):

Essa “religiosidade peregrina” individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo em que pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar.

Essa nova expressão de espiritualidade (no dizer de P. BERGER, “*um rumor de anjos*”) não se caracteriza por uma adesão a um grupo religioso (crença). Expressão de uma fé difusa pode expressar um desejo e uma face religiosa sem mesmo estar ligada a uma crença particular. Haja vista o número cada vez maior dos “sem religião” nas declarações do Censo do IBGE. Não quer dizer que haja um aumento do “ateísmo⁵”, já que o próprio ateísmo é uma crença particular, um grupo militante determinado contra a religião e suas manifestações “obscuras”. No grupo dos “sem religião”, o que se observa é um número grande de pessoas decepcionadas com a crença de sua fé (= igreja ou comunidade religiosa) que dizem poder ser religiosas sem igrejas definidas. Desse modo, não abandonaram sua religião, apenas abandonaram suas igrejas por falta de plausibilidade ou de coerência⁶. Caracterizadas por um *patchwork*⁷ da fé, a pós-modernidade⁸ se encarna no grupo dos “sem religião”. Ironicamente, o grupo que mais tem crescido na população brasileira nas últimas décadas.

3. TATUAGEM: UMA FORMA DE SER RELIGIOSO?

Inscrições sob a pele são tradicionalmente, em muitas culturas, ritos de passagem. O tatuado (ou sua comunidade) expressa que algo morreu e iniciou uma nova vida. Vida e morte são temas absolutamente humanos e ligados à religião, sob quaisquer formas. O renascimento da tatuagem como forma *cool* de ser está ligado a uma cultura da imagem contemporânea e a um renascimento da manifestação religiosa, fenômenos que – para nós – estão absolutamente ligados.

VAN GENNEP, quando fala dos ritos de passagem, mostra que eles são normalmente

5 Ver o inspirador texto de FERNANDES, Silvia Regina Alves - *Sem religião: a identidade pela falta?* In: FERNANDES, S. R. A. (org) – **Mudança de religião no Brasil**, p. 107 – 118.

6 Não quero entrar fundo nessa polêmica, mas pela interpretação que faço do fenômeno, o que temos não é um ateísmo mas uma espécie de “**depressão de fervor religioso**” fruto de uma crise de falta de sintonia entre o discurso religioso e a prática das pessoas que congregam num grupo religioso, especialmente das suas lideranças. A religião não entusiasma mais, por isso deixa de congregar as pessoas, que deixam de ir aos seus cultos e espetáculos (e deixam de contribuir pessoal e financeiramente). O que temos é um aumento da passividade e o aumento da atitude de “crítica metódica” cartesiana em relação às interpretações do Evangelho. O núcleo duro da religião não parece ser abalado, mas a sua conectividade com o real e com o social.

7 Não se pode esquecer que a atitude de *patchwork* não deixa que a vida seja interferida pela fé. Assim, as normas morais não são regidas por uma moral extrínseca, ditada pelos dirigentes do grupo, mas por uma moral intrínseca – coerente ou não – ditada pela própria autonomia/dependência moral.

8 Não vou fazer aqui a discussão entre pós-modernidade, ultramodernidade, modernidade tardia. Tomo o termo aqui com o significado de **contemporâneo**.

formas de marcar a saída da puberdade e ingressar no universo adulto de um grupo cultural:

A distinção entre puberdade física e puberdade social é ainda mais nitidamente observada em certas cerimônias dos Toda. (2013, p. 75)

(...) No fundo, os semicivilizados (sic!) não procuraram muito longe, mas fizeram cortes em órgãos que, como o nariz e as orelhas, atraem o olhar porque fazem saliência e podem, em consequência de sua constituição histológica, sofrer todos os tipos de tratamento sem causar dano nem à vida nem à atividade do indivíduo. (...) As mutilações são um meio de diferenciação definitiva. Outras há como o uso de vestuário especial ou de uma máscara, ou ainda as pinturas corporais (sobretudo com minerais coloridos) que marcam uma diferenciação temporária. São essas que vem desempenhar considerável papel nos ritos de passagem porque se repetem a cada mudança na vida do indivíduo. (2013, p. 76-77)

Se considerarmos um rito de passagem, a pessoa que faz uma tatuagem em sua pele estará querendo fazer um batismo? Seria então uma forma de se iniciar em um grupo? Mas que grupo? Se considerarmos a posição privilegiada de um antropólogo há muito ligado à juventude contemporânea, como LE BRETON, vamos suspeitar que a tatuagem é a **ritualização de si mesmo**, um rito de passagem para a vida adulta a partir do sentido que brota internamente ao indivíduo:

A juventude é um tempo de espera, um período de tateio propício à experimentação de papéis, à exploração do ambiente, à pesquisa dos limites entre si mesmo e os outros, entre si mesmo e o mundo; é uma busca íntima de sentido e de valores. (...) Por ocasião da adolescência, realiza-se a simbolização do ato de existir e o ingresso ativo, como parceiro com todos os direitos, em uma sociedade em que é possível experimentar em si mesmo o gosto de viver. (2009, p. 32-33)

Se seguirmos a pista de LE BRETON, teremos que dizer que o símbolo tatuado brota da *"necessidade interior"* (mesmo que esteja alicerçada também na moda em vigor). Assim, as tatuagens religiosas seriam um **rito de passagem de dentro para fora**: um desejo interno realizado para se integrar ou ligar a um grupo exterior de sentido vital. Uma forma de expressar o *self*.

Conversando informalmente com um padre salesiano⁹, ele me disse que já foi solicitado que benzesse uma tatuagem. E que ele o fez como qualquer imagem, já que era uma imagem religiosa. *Como a bênção é uma forma de validação grupal*, além de ter outros significados, poderemos dizer que o indivíduo queria uma validação da sua igreja de um desejo interior expressado pela tatuagem. Um desejo interior que precisa ser validado exteriormente pelo grupo religioso. Será que alguém da família ou dos amigos da igreja condenasse a feitura de uma tatuagem e para isso seria preciso dizer que ela foi abençoada (= validada pelo sacerdote do grupo)?¹⁰

9 Padre Luís Alves de Lima, salesiano e grande teórico da catequese do Brasil. Doutor pela Universidade Salesiana de Roma.

10 O episódio lembra Jesus mandando que o grupo de leprosos (= gente com problemas/marcas

Claro que essas são conjecturas que deveriam ser mais bem investigadas e aqui foram colocadas apenas como exemplificação do argumento principal.

Concordamos com o raciocínio de LE BRETON em que a tatuagem é um rito exterior mais brando (*soft*) do que ritos de *ordália* (mais brutais), que põem em risco a vida ou a integridade física de jovens com maiores dificuldades interiores de fabricar o próprio sentido da existência. Como fabricação do próprio conteúdo, a tatuagem toca no tema da **autonomia identitária**. Ela confere – através de uma interpretação própria do símbolo religioso – uma possibilidade de significação individual do símbolo que funciona ao mesmo tempo como **síntese pessoal** e como **possibilidade de sentido interior**. Algo que se poderia chamar de expressão do núcleo duro da religião pessoal de quem coloca uma tatuagem religiosa em sua pele. O corpo é dele, o significado é dele, embora o símbolo usado seja anterior à tatuagem e o significado coletivo para quem vê possa ser diferente do que o dono da pele lhe confere.

O símbolo na pele reflete o interior do significado religioso da tatuagem e lhe refrata (BAKHTIN, 2006) o que o indivíduo conseguiu sintetizar do que recebeu, quase um *feedback* da catequese recebida, direta ou indiretamente, daquele grupo religioso. Embora não precise manifestar uma adesão ao grupo, a tatuagem expressa uma forma de devolução interpretativa do que se absorveu como hermenêutica pessoal. Uma análise psicológica e antropológica da tatuagem cabe na possibilidade de visão desse fenômeno, embora seja muito além desse texto.

4. O ESPAÇO ESTÉTICO E A PRESENÇA DE DEUS

Bento XVI e Lúcia Pedrosa DE PÁDUA nos lembram de que entre os *espaços em que Deus se manifesta a uma pessoa* está o espaço da beleza. A *Catequese da Beleza* de Bento XVI ficou famosa, inclusive nos meios católicos. Lá Bento XVI (2011) aponta algumas formas de beleza estética que nos levam até Deus: as catedrais góticas e as igrejas românicas; as músicas clássicas (J. S. Bach) e a música sacra; quadros e afrescos; a natureza. Bento aponta para obras antigas e já consagradas. Aqui se manifesta o seu senso clássico e europeu: a busca da beleza em obras consagradas é a via mais fácil de fazer. Mas ele tem razão ao afirmar:

A visita aos lugares de arte, portanto, não seja somente ocasião de enriquecimento cultural – embora também isso – mas, sobretudo,

na pele), que eram excluídos da sociedade de seu tempo, fossem se apresentar aos sacerdotes para ter a cura validada (Cfr. Lucas 17, 12-19). Claro que – nesse episódio – Jesus propõe a **ida com uma proposta de caminhada de fé**: ir aos sacerdotes ANTES mesmo de ser curado para que a cura se dê no caminho (o que ocorreu, segundo o relato) exige uma fé num Deus salvador e uma aposta vital nele. Mesmo assim o episódio não deixa de ser uma forma de validação cultural da cura: o que poria fim ao estado de exclusão deles e lhe daria o direito de cidadania numa sociedade teocrática como a judaica da época de Jesus.

possa tornar-se um momento de graça, de estímulo para reforçar o nosso vínculo e o nosso diálogo com o Senhor, para parar e contemplar – na transição da simples realidade exterior à realidade mais profunda que expressa – **o raio da beleza que nos atinge, que quase nos “fere” no íntimo e nos convida a subir a Deus. (p.2)**

A teóloga DE PADUA (2013), seguindo uma via mais mística aponta outras possibilidades da manifestação da transcendência de Deus. E chegando ao espaço da beleza, aponta ainda para o campo científico, incluído como espaço de beleza. E para o âmbito ético, que faz que a fé resplandeça em boas obras.

Se for verdade que a obra de arte expressa mais do que se pode pensar num primeiro momento – ou como diria Bakhtin, um símbolo reflete e refrata e não se acaba na intenção de quem o criou, mas se refaz em relação com a interpretação/ leitura do leitor – o desafio aqui é pensar não nas obras clássicas e já consagradas, mas pensar nas manifestações contemporâneas das obras de arte. Aqui se inscreve o esforço em pensar a tatuagem como forma de manifestação de um artista ou de manifestação de uma pessoa que quer que o seu corpo esteja marcado e inscrito com um desenho que expresse algo de religioso.

Como Lúcia DE PÁDUA, podemos falar aqui de *espaços de Deus*. Eu diria **novos espaços de Deus**. Espaços de expressão artística, mas também espaços de *desejos de Deus*. Se for verdade que a sociedade atual desinstitucionalizou a religião, será também verdade de que *a arte pop* da tatuagem é um novo espaço para os artistas e para os que sentem falta de Deus no espaço público. Ou para os que querem expressar os seus sentimentos religiosos em um espaço público e provado ao mesmo tempo, como é o corpo. Por ele, nossas relações e inter-relações humanas acontecem, sendo ao mesmo tempo um espaço privado e público. Um espaço público que não pode ser regulado pelas leis até agora inventadas. Se na Europa e em outros países, se pode proibir de se levar um crucifixo ou uma burca em público, não se pode proibir de se fazer uma tatuagem, já que o corpo é espaço privado, embora também proporcione inter-relações públicas.

Assim, as tatuagens religiosas podem expressar uma forma de expressar surda de um desejo da criatura pelo seu criador. Uma forma de expressão e manifestação que ainda não tem um canal mais próprio e politizado, mas um canal que expressa um desejo das novas gerações. De gerações que se manifestam em uma sociedade do espetáculo com formas imagéticas de se expressar. Mais do que com palavras, a comunicação tem sido feita por imagens que expressam conceitos. Nesse círculo hermenêutico parece repousar a linguagem da tatuagem como expressão e manifestação de um sentimento religioso que parece brotar de dentro do humano e se fixar em sua pele. Um verdadeiro espaço de manifestação de um Deus que

quer se revelar e se sentir próximo do humano. De um humano que – mesmo inconscientemente – parece exclamar como AGOSTINHO:

Tarde te amei, Beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! Eis que estavas dentro de mim, e eu lá fora, a te procurar! Eu, disforme, me atirava à beleza das formas que criaste. Estavas comigo, e eu não estava em ti. Retinham-me longe de ti aquilo que nem existiria se não existisse em ti. Tu me chamaste, gritaste por mim, e venceste minha surdez. Brilhaste, e teu esplendor afugentou minha cegueira. Exalaste teu perfume, respirei-o, e suspiro por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tocaste-me, e o desejo de tua paz me inflama. (1999, p. 285)

As tatuagens religiosas na pele de tantos homens e mulheres de hoje manifestam inconscientemente o *desejo de Deus* e – ao mesmo tempo – um sentimento de religiosidade que brota de dentro pra fora. A pele se torna um *solo sagrado* lugar inesperado de manifestação de Deus numa sociedade de tantas opressões: como a sarça para Moisés. *Lugar da surpresa do profeta e da experimentação de um sagrado que surpreende.* (Ex. 3)

5. TATUAGEM COMO BANDEIRA A SER LEVANTADA?

Quando se fala de secularismo, posso pensar em três formas básicas:

- **Secularismo pelo excesso** (normas, discursos, condenações morais, etc), que supõe certa forma de legitimação da religião;
- **Secularismo pela negação** da plausibilidade exterior da religião, que supõe que a religião deveria ser destruída (falência de fora pra dentro pela proibição ou pelo ataque à religião) ou finalizada (falência de dentro pra fora, pelo abandono dos fiéis);
- **Secularismo pela carência** de coerência do discurso e da prática religiosa dos líderes dos grupos religiosos em geral. Discurso pacifista e decretação de guerras religiosas de todos os tipos estão nesse rol.

O primeiro tipo foi apoiado pelo Vaticano II quando fala da autonomia das realidades terrestres e da positividade do termo mundo, não mais encarado como entidade religiosa anti-Deus, mas como sociedade de humanos que tem graça e pecado misturados nela. Mas esse tipo de secularismo a religião continua com a sua plausibilidade social embora com uma margem de ação diminuída em relação ao passado. Quando o Vaticano II diminui os ritos e simplificou as fórmulas, traduzindo para a língua vernácula, estava apoiando esse tipo de secularismo. O que se chamava de *aggiornamento* da Igreja era de fato um desvestir-se, um simplificar-se, um valorizar ações que antes eram vistas como heresias, como contra a religião e contra

Deus. Mas a plausibilidade da religião e de seus representantes nunca foi tocada, continuava a mesma, embora com uma lógica que queria ser menos afinada com a filosofia e com a política do que com o Evangelho de Jesus.

O segundo tipo é o secularismo pregado por certas correntes da filosofia (e do ateísmo) que combate a religião pelos seus excessos do passado e pelo ataque no presente. É a postura de quem se tornou combatente contra todo tipo de pensamento religioso, inofensivo ou combativo. Deus não existe, isso deveria ser evidente, deverá ser demonstrado e todo tipo de embaixada do divino na terra (religiões) é sempre um desserviço a toda a humanidade. Embora ainda vivo em vários bastiões, esse é um tipo de secularismo militante que se manifesta em ser tão religioso em seu fervor quando os discursos e representantes religiosos que combate. Recentemente, gerou até uma postura tão militante que agora se tornou missionário: faz propagandas em ônibus (Londres) e em *outdoors* (Porto Alegre).

O terceiro tipo, que foi bem teorizado e descrito por HERVIEU-LÉGER, é o secularismo que gera o peregrino religioso que não mais caminha de um lugar a outro em busca de um solo sagrado, mas aquele que peregrina de um grupo religioso a outro buscando a coerência interior dos discursos e dos líderes que se enquadre na sua visão de coerência religiosa.

Os dois tipos de secularismo anteriores descritos ainda existem, mas tem lá seus nichos. O primeiro é combatido internamente pela corrente tradicionalista que crê que não se deve desvestir a religião dos seus excessos, mas devem-se conservar tudo como está, mesmo que sejam tradições que não remontem às mais antigas tradições e que acabem gerando fundamentalismos dos mais diversos. Nesse caso, temos aqui tanto cristãos, como judeus, como hindus, como muçulmanos combatendo esse tipo de secularismo.

No segundo tipo, temos uma guerra entre ateus e religiosos de todos os credos e cores, gerando morte e destruição por todo lado, especialmente da lógica mais simples: combater a guerra não se faz com terror, mas com gestos de inclusão, fraternidade e perdão, que geram novas relações que irão frutificar em paz, interna e externa.

O terceiro tipo, o do peregrino religioso parece repousar na força da coerência interna que os grupos religiosos não estão conseguindo passar para seus membros, por mais catequese e formação de seus membros que isso tenha custado. O que leva o peregrino a sair de seu espaço todo dia e caminhar até o local sagrado é a esperança de que uma hora a caminhada irá acabar e que o solo sagrado irá estar aos seus pés. Se atualmente as pessoas caminham de grupo religioso para grupo religioso, o que está em jogo não é a plausibilidade da religião (nunca negada), mas a plausibilidade de coerência interna e externa dos discursos e da vida dos grupos religiosos. Por

isso, socialmente, o fenômeno aparece na pós-modernidade (modernidade tardia, como queiram) como trânsito religioso.

A religião não é negada em si, mas se está procurando qual grupo é melhor de se viver. Hoje não basta ter nascido nesse ou naquele grupo e ter sido configurado vitalmente por tradições essas ou aquelas. A religião que se procura como solo sagrado a se pisar é um espaço de plausibilidade interior. E isso, segundo as tradições cristãs, só será possível de se achar quando a Nova Jerusalém descer do céu, no final dos tempos (Ap. 21)

Todo peregrino sonha com o final de sua peregrinação, com chegar ao solo sagrado tanto esperado e almejado. No caso do atual peregrino religioso sonhar achar um grupo perfeitamente coerente de discurso e de vida não é uma coisa fácil e beira ao esforço sobre-humano e suicida dos índios Guaranis procurando a Terra sem Males. Um mito que eles preferiam morrer a admitir o final da caminhada. Os Guaranis morriam sonhando e andando em busca dessa terra prometida.

Mesmo procurando um grupo religioso para chamar de seu, os atuais humanos do século XXI não rejeitam a religião como espaço de plausibilidade social, embora critiquem os seus excessos e admitam que se possa trocar de grupo religioso, pois se Deus é absoluto, as religiões são muito relativas. Isso dá a todos um sentimento de que as relações religiosas (assim como todas as outras) são líquidas (BAUMAN) e estão aí para se adaptar aos recipientes em que são colocadas.

Por isso, mesmo em um ambiente secularizado como a das sociedades atuais há a possibilidade de se levantar a bandeira do religioso, mesmo de forma particular e individual. O sentimento e a percepção de muitos de que existe uma religião indiferenciada e amorfa (que não gera prática e ligação concreta com um grupo religioso, em forma de adesão) é verdadeira. A religião não perdeu a sua plausibilidade, apenas perdeu espaço institucional na atual sociedade. Autores antigos diziam que o homem é um animal religioso e possivelmente têm razão. A tatuagem religiosa parece ser uma forma de plausibilidade interior projetando ao exterior. Seria ela uma forma de transgredir o discurso antirreligioso de muitos ou de transgredir o próprio discurso religioso que dizia para não fazer tatuagens no corpo porque eram formas satânicas de ser? Não parece que uma tatuagem de Jesus Cristo, de Nossa Senhora (em suas diversas formas) ou mesmo de Gandhi ou Buda sejam formas de se cultivar o demônio, embora essas formas satânicas também existam em pessoas que fazem as suas tatuagens. Tatuá-lo demônio parece ser tão religioso como tatuá-lo Jesus Crucificado na pele, embora tenha significados diferentes. Seriam transgressão ou não? Transgressão a quem e por quê? Uma tatuagem parece mais uma bandeira empunhada a favor da religião do que do discurso secularista que tenta abolir e proibir toda religião na sociedade do século XXI. O mesmo fenômeno que gera a

tatuagem religiosa também gera o discurso religioso na música e na poesia, nos blogs e nas críticas dos homossexuais à homofobia dos discursos religiosos. A religião não foi descartada com a evolução e o aprofundamento da ciência, mas parece conviver bem com ela. Podem-se encontrar crucifixos e ícones religiosos até em estações espaciais habitadas por astronautas. E o tema religioso não é estranho a bilheteria de sucesso no cinema comercial (*Harry Potter*, *Percy Jackson*, *A Paixão de Cristo*, *Anjos e Demônios*, *Noé*, *Thor* e muitos mais) e em séries televisivas (*Sobrenatural*, *Grimm*). Há ainda muitos roteiros literários e de cinema que tem a discussão sobre a religião embutida em muitos aspectos. E há tantas capas de revistas que vendem o fenômeno religioso, tanto de forma positiva como de forma negativa. Esses são só alguns exemplos de uma religiosidade diária que não escapa da vida de ninguém.

A existência de uma atitude religiosa difusa nesse século, embora os teóricos do século XIX e XX cressem que a religião iria ser abolida com a ciência¹¹, parece dizer que o que se critica hoje não é a religião em si (ou mesmo a existência de Deus), mas os grupos religiosos que tem discursos incompatíveis com as suas crenças e práticas. O fenômeno do trânsito religioso, apurado no Brasil e em outras partes do globo terrestre parece não só ser parte de uma globalização geral, mas ser coerente com a incoerência de muitos grupos religiosos. Buscando uma lógica interna forte e fiel a si mesmo, o peregrino religioso descrito por HERVIEU-LÉGER parece ser um ser dotado não só de conformidade com a própria tradição religiosa, mas carente de exercer o seu próprio livre arbítrio e a sua autonomia religiosa.

6. IDEIAS À FLOR DA PELE

Numa sociedade que se manifesta mais com ícones do que com palavras e discursos, as tatuagens religiosas são formas poderosas de expressão. Se na sociedade ocidental do século XXI qualquer um tem possibilidade de construir – das mais diversas formas – o próprio corpo como auto escultura, o desenho na pele não só manifesta uma forma de expressão (como histórias em quadrinhos - HQ). Mas se torna uma forma de auto expressão religiosa, em forma de **ausência** (desejo) ou de **presença** (bandeira a ser hasteada). Como forma de ausência, torna-se uma manifestação de enfrentamento de uma sociedade que quer ser oficialmente não religiosa. Como forma de presença, manifesta-se como bandeira hasteada, mostrando que o sentimento religioso (mesmo que vago) é um valor importante para a pessoa que se fez marcar na pele.

11 Os chamados **mestres da suspeita** do século XIX (Feuerbach, Marx-Engels, Nietzsche e Freud) parecem que tinham uma atitude filosófica de crença na destruição da religião tão forte quanto os religiosos mais fundamentalistas de hoje. Ou pelo menos escreveram coisas que deram a possibilidade dos seus seguidores terem essa leitura. Como diria o próprio Marx, nem ele seria tão marxista como os seus seguidores.

Também a tatuagem religiosa é uma forma de transgredir, não só a religião oficial, mas também a sociedade secular, manifestando-se como **moda religiosa**. Fator de consumo efêmero, mas também de permanência tanto histórica como sentimental. E, sobretudo, espiritual. Um espiritual que ainda não chega a ser especificamente cristão, mas que aponta um campo fértil para uma atitude de fé mais profunda e enraizada no Evangelho.

REFERENCIAS

AGOSTINHO – **Confissões** – trad. de J. O. Santos e A. A. de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

BAKHTIN, Mikhail - **Marxismo e filosofia da linguagem** - 12ª Ed. HUCITEC, 2006.

BAUMAN, Z.; DONSKIS, L. – **A cegueira moral**: perda da sensibilidade na modernidade líquida – trad. Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BENTO XVI – Deus, arte e beleza, quarta-feira, 31 de agosto de 2011. In: <http://noticias.cancaonova.com/catequese-de-bento-xvi-deus-arte-e-beleza/>, 25 de abril de 2015.

BERGER, P. L. – **Um rumor de anjos** – a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural – trad. Waldemar Boff. Vozes: Petrópolis, 1973. Coleção Antropologia 4. 128 p.

BÍBLIA DE JERUSALÉM – trad. em língua portuguesa baseada na nova edição francesa, inteiramente revista e aumentada (Éditions du Cerf, Paris, 1973), São Paulo: Paulinas, 1982.

BONHOEFFER, D. – **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas da prisão – trad. Hélio Schneider. São Leopoldo – RS: Sinodal/EST, 2003.

COSTA, L. A. G. – **Tatuagens de A a Z**: tudo o que você sempre quis saber sobre tatuagens e seus significados. Curitiba: A. D. Santos Editora, 2011.

DE PADUA, L. P. – *Espaços de Deus*: pistas teológicas para a busca e o encontro de Deus na sociedade plural, p. 21 – 46. In: DE OLIVEIRA, P. R.; DE MORI, G. (orgs.) – **Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas**. São Paulo: Paulinas, 2013.

DEBORD, G. (1931-1994) – **A sociedade do espetáculo** - tradução em português: www.terraviva.pt/IlhadoMel/1540 e paráfrase em português do Brasil: Railton Sousa Guedes e Coletivo Periferia www.geocities.com/projetoperiferia, 2003. Acesso em 06 fevereiro de 2015.

FERNANDES, S. R. A. (org.) – **Mudança de religião no Brasil**: desvendando

sentidos e motivações. Rio de Janeiro: CNBB/Palavra e Prece, s.d. (Coleção CERIS)

HERVIEU-LÉGER, D. – **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento – trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

IRWIN, W.; BASSHAM, G. (orgs.) – **A versão definitiva de Harry Potter e a filosofia**: Hogward para os trouxas – trad. G. L. Libralan. São Paulo: Madras, 2011.

LE BRETON – **Antropologia do corpo e modernidade** – trad. Fábio dos S. C. Souza, Petrópolis: Vozes, 2013.

LE BRETON, D.; MARCELLI, D. – **Dictionnaire de l'adolescence et de la jeunesse**. Paris: Quadrigue/PUF, 2010.

VAN GENNEP, A. – **Os ritos de passagem** – trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Antropológica)

INTERAÇÃO E INTERATIVIDADE NOS DISCURSOS RELIGIOSOS: uma análise do uso de tecnologias digitais na perspectiva dialógica de Mikhail Bakhtin.

Rogério Tiago Miguel¹

RESUMO

O uso de tecnologias digitais se estabelece como um potencial que extrapola as limitações clássicas do sistema de comunicação, reconfigura a tríade emissor-receptor-mensagem, em um novo paradigma que abre espaços estabelecendo novos significados na relação entre os indivíduos. Este novo paradigma permite que no processo de comunicação, o emissor e o receptor interajam e estabeleçam um diálogo que possibilita e permite interferências. Diante deste novo paradigma, percebe-se uma necessidade de reconfiguração do modelo comunicacional existente nas estruturas religiosas. Esta comunicação pretende encontrar caminhos que justifiquem como as tecnologias digitais podem ser aliadas às práticas religiosas e a partir das propostas de Mikhail Bakhtin fornecer bases que justifiquem a interação emissor e receptor no uso das tecnologias como uma nova forma de manipulação da linguagem. Esta proposta interativa se justifica a partir do momento em que ao usar as tecnologias digitais o enunciador penetra no universo da interatividade e o receptor, em sua prática religiosa (missas, cultos, orações, rezas, consultas mediúnicas, meditações) um receptor ativo e participativo. Diante deste novo cenário tecnológico no universo religioso serão abordadas algumas formas pelas quais estes recursos servem às religiões por exemplo, quando o muçulmano pode ouvir uma chamada digital para fazer suas orações diárias (iPrayer), o cristão pode acessar uma bíblia tanto em ambiente off-line quanto no ambiente online e encontrar toda informação bíblica procurada (esword) e Judeus podem disponibilizar cursos ensinando o hebraico na Twebrow school e saber o que acontece no espaço twitter @jewishtweets. Todos estes exemplos serão a base e a justificativa de um novo modelo religioso baseado na interação e interatividade via tecnologias digitais (computador e outros recursos tecnológicos interativos) como uma nova forma de usar a linguagem. E, em Bakhtin se encontra a sustentação teórica da proposta de interação e interatividade no discurso religioso.

Palavras chaves: Discurso, religioso, tecnologias, interação, interatividade.

1. EVOLUÇÃO HISTÓRICA DA INTERFACE-HOMEM MAQUINA

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade de Minas Gerais-PUC-Minas:
e-mail: rogeriotiagomiguel@yahoo.com.br

A relação entre o homem e a máquina nunca esteve tão próxima como hoje em dia. As novas tecnologias têm possibilitado um contato mais próximo entre a máquina e o homem. No entanto a máquina simples evoluiu até à supermáquina e chegou a que hoje conhecemos como “computador”. Por sua vez o computador está presente em quase todas as famílias, postos de trabalhos, instituições e faz parte da vida de cada um de nós. Com a evolução do computador, cresceu também o nível de interatividade, desde a introdução de um comando no MS-DOS até a um simples toque na tela.

Então, percebe-se que interface Humano-Máquina surgiu como fruto da evolução da tecnologia. Seguindo uma linha de tempo encontra-se que em 1958, Comeau e Bryan desenvolveram o primeiro protótipo de um capacete com um sistema de circuito fechado de televisão integrado no próprio capacete.

O sistema possuía sensores que permitiam deslocar as câmaras de acordo com os movimentos da cabeça do utilizador, criando uma sensação de presença no ambiente virtual. Produzido posteriormente pela Philco, ficou conhecido como HMD (Head-Mounted Display).

Em 1962, Morton Heiling, foi um cineasta que desenvolveu um simulador denominado Sensorama. Este simulador permitia ao utilizador experimentar as sensações de uma viagem num veículo de duas rodas. Eram utilizadas imagens 3D, som estéreo, vibrações e aromas.

Em 1968, Ivan Sutherland da Universidade de Harvard, construiu o primeiro capacete de visualização com imagens geradas em computador que contava com um sistema de sensores. Foi também conhecido por Head-Mounted Three Dimensional Display. Em 1969, Myron Krueger criou o Videoplace, que capturava imagens do utilizador e projetava-as numa tela em que as pessoas podiam interagir com os objetos e ambientes gerados a computador.

Em 1986, a NASA criou um ambiente virtual que permitia ao utilizador indicar comandos de voz, manipular objetos virtuais a partir do movimento das mãos e ouvir uma voz 3D sintetizada por um computador. Em 1987, a VPL Research torna-se pioneira na comercialização de tecnologias de realidade virtual como a The Data Glove (luva de dados) e o Eye Phone (capacete de visualização)

Diante de todas estas ilustrações sobre interatividade, torna-se necessário que se estabeleçam reflexões que perguntem de que forma o religioso vê estas transformações tecnológicas. Em seguida, propor uma reflexão que busque nos embasamentos teóricos abstrações que compreendam as diferentes formas de interação e interatividade social como elemento fundamental do desenvolvimento humano. Este artigo procura trazer reflexões teóricas que encontrem Bakhtin, bases de sustentação que elucidam os conceitos de interação, interatividade e as

concepções de Mikhail Bakhtin.

2. INTERAÇÃO.

Interação é um termo que permeia várias áreas do saber tanto humanas quanto exatas. Mielniczuk (2001, p 173.), diz que interação é “um tipo de ação que envolve vários sujeitos” ou então uma ação que ocorre entre uma ou mais entidades quando a ação de uma delas provoca a reação da outra.

Aurélio (2001), situa a interação como “ação que se exerce mutuamente entre duas ou mais coisas, ou duas ou mais pessoas”. Portanto o significado da palavra vai assumindo a forma do campo de estudo e se reconfigura.

Historicamente, este termo foi assumindo diferentes formas, dada a sua aplicabilidade e readequação. A partir de da década 60 quando os meios de comunicação começaram a vivenciar uma reforma contra a passividade imposta aos receptores de informação, a informática readaptou o conceito interação e passando a interpretar-se como uma relação humano/máquina. Silva (1995) afirma que isso aconteceu porque nesta época desejava-se uma relação muito mais íntima entre a máquina e o ser humano. Sendo assim o que era interação passou a ser considerado pela informática como interatividade. Portanto, as tecnologias digitais como recursos da informática através da internet, ampliaram os processos de interação o que foi posteriormente alterou o modelo de comunicação, visto que

Na comunicação o termo diálogo interpessoal é uma forma de interação. Uma situação em que duas pessoas ou mais se colocam em contato direto ou através de alguma mediação para participar de uma ação comum onde todos os sujeitos envolvidos possuem o poder de agir. Para cada ação proposta corresponderá uma reação distinta, modificando o contexto do grupo (MIELNICZUK, 2001, P.173).

Sendo assim, a interação se torna essencial para uma participação mais efetiva de todos os intervenientes no ambiente onde o discurso acontece é provida de possibilidades tanto na construção de sentido bem como na formação do espírito crítico, essencial para uma formação religiosa equilibrada e participativa.

Para os interacionistas, a interação é estabelecida no sujeito desde sua concepção. Seu aprimoramento acontece enquanto o sujeito interage com o meio e consigo mesmo. Para que haja interação social é necessário compreender como ela se estabelece. Na ótica de Vygotsky (1991), ela se estabelece quando o outro participa. Portanto o outro é altamente significativo, necessários e indispensável. Nela, cada um assume um papel, ora formulando hipóteses ora sintetizando ideias, cumprindo-se assim os processos interpessoais e intrapessoais.

Para Vygotsky existem dois níveis de interação: A interação social e a interação individual. O primeiro nível verifica-se entre pessoas (interpessoal) e o segundo no interior da pessoa (intrapessoal).

Na interação o sujeito se apresenta como parte do mundo e dele participe ativamente. E para tal o sujeito deve ter um conhecimento prévio do mundo que o cerca. Este conhecimento não deve estar nem no sujeito nem no objeto. Ele deve ser o resultado da interação interpessoal. Procedendo desta forma ele amplia a sua capacidade de discernir e, por conseguinte se torna comunicacional, desenvolve-se culturalmente, e socialmente tornando-se sujeito ativo e participativo. Rugoff (1998) afirma que o ser humano somente apreende baseando-se na participação e na apropriação. Sendo assim,

[...] com a participação guiada como processo interpessoal, através do qual as pessoas são envolvidas na atividade sociocultural, a apropriação participatória é o processo pelo qual, através do compromisso em uma atividade, os indivíduos mudam e controlam uma situação posterior de maneiras preparadas pela própria participação na situação prévia (ROGOFF, p. 126).

Quer isto dizer que através da apropriação e da participação os sujeitos envolvidos na interação estabelecem conexões que são inter-relações e nos grupos se criam vínculos que são essenciais para que cada um se efetive socialmente e se sinta acolhido ou acolhida no contexto em que está inserido.

Tomando como referência o ambiente religioso, é propício para que este processo de interação se fortaleça e isso é feito através de encontros regulares bem como frequências manentes. A frequência do sujeito religioso nos encontros preestabelecidos, faz com que a sua experiência, vivenciada no referido espaço religioso ou ambiente de partilha de conteúdos religiosos, seja diferenciada da encontrada em qualquer outro ambiente dada a riqueza de estímulos e grau seu de interação. Portanto o espaço religioso é um lugar de partilha, portanto, as tecnologias digitais respondem cabalmente a proposta de interação.

Sendo assim, interações tanto sistemáticas quanto assistemáticas ou informais encontradas de várias formas e mediadas por diferentes recursos podem levar o religioso a aquisição de novas experiências enriquecendo as relações humanas e experimentando o que anteriormente não podia ser experimentado pelos meios convencionais.

3. INTERATIVIDADE.

Interatividade é um termo interdisciplinar, à vista disso as tecnologias digitais usam-no como adaptação no sentido de adequar às necessidades peculiares do seu

campo de conhecimento. Fragoso (2001), sustenta que a interatividade é um termo derivado do neologismo inglês “Interactivity”². Do ponto de vista da informática este termo é considerado por Lemos (1997), como uma progressão de possibilidades oferecidas pela interação analógica outrora existente nas mídias tradicionais.

A interatividade não ocorre apenas numa relação entre os seres humanos muito menos entre ser humanos e máquinas; ela é um processo comunicacional muito mais complexo no qual os atuantes estão dispostos a participar e intervir de forma mais profunda, logo,

A interatividade está na disposição ou predisposição para mais interação, para uma hiper-interação, para bidirecionalidade (fusão emissão-recepção) para participação e intervenção. digo isso porque um indivíduo pode-se dispor a uma relação hipertextual com outro indivíduo. (SILVA, 1995, p. 03)

Na interatividade o religioso como sujeito inserido na sociedade estabelece uma relação com o seu meio, com o seu objeto sagrado, e segundo (Steuer, 1992), traz elementos inerentes a ela tais como os estímulos. Segundo Silva (2005), para que ocorra a interatividade é necessária uma intermediação.

Por outro lado, a interatividade é repleta de elementos dos quais sem ela não acontece. Segundo Lippman (1998) os elementos necessários para que haja interatividade são: Interruptibilidade, Granularidade, Degradação graciosa, Previsão limitada e Não-default. Por outro lado,

Steuer (1992) considera a velocidade, amplitude e mapeamento como fatores fundamentais para que a interatividade aconteça. Vittadini (1995), por sua vez, acredita que o tempo de resposta a qualidade dos resultados e a complexidade do diálogo são critérios para esboçar os níveis de interatividade por isso ela tem um

“Caráter múltiplo, complexo, sensorial, participativo, do receptor, o que implica em conceber a informação como manipulável, como intervenção permanente sobre os dados” (SILVA, 2000, p.23).

Isso significa que o caráter participativo do receptor é uma extensão do processo de interativo e somente acontece quando o fator bidirecionalidade é considerado. Silva (1995), configura a bidirecionalidade como uma variável patente das tecnologias digitais, e é a partir dela que acontece a comunicação porquanto

Só existe comunicação a partir do momento em que não há mais nem emissor, nem receptor e, a partir do momento que todo o emissor é

2 Interactive computing is examined from a particular epistemological point of view which emphasises both the key split between subjective and objective forms of knowledge and the importance of feedback in learning and design. It is argued that the progressive and widespread introduction of intensely-supportive computer-based environments for design, and for teaching and training, is inevitable, and that this will have profound and far-reaching implications for the future of education and training at all levels.

potencialmente um receptor e todo o receptor é potencialmente um emissor. Portanto comunicação é bidirecionalidade entre os polos emissor e receptor, ou seja, comunicação é troca entre codificador e decodificador sendo que cada um codifica e decodifica ao mesmo tempo (Silva, 1995, p. 7-8).

No campo religioso todos os elementos presentes na interatividade devem ser observados posto que, o sujeito que se propõe a enunciar, é também um emissor e receptor em potência, apesar de portador de “palavra”, “som”, “silêncio” se dirige ao outro e ao mesmo tempo recebe do outro. Este outro não necessariamente deve é o ser humano com todas as suas faculdades, pode também ser o supremo, sagrado, divino ainda que perceptível apenas no seu “imaginário”. Este encontro com o outro, acontece em todos os aspectos usando os meios ou veículos de comunicação possíveis, até tecnológicos que por meio da interatividade encontram o seu destino já que,

Interatividade midiática geral ultrapassa a situação concreta de espaço e tempo em que alguém produz; ou alguém “lê” (usa) um produto; ou alguém reage a um produto; ou alguém age de tal forma a fazer chegar às instâncias produtoras suas reações, etc. Deve-se perceber a interatividade social em uma sociedade de comunicação como um conjunto de todas estas (e outras) ações de tal forma que uma parte significativa das interações em sociedade se desenvolve em consequência e em torno de “mensagens” (proposições, produtos, textos, discursos, etc.) diferidas no tempo e no espaço. (BRAGA, p.).

A interatividade realmente ultrapassa o meio, o tempo e o espaço o que se configura claramente no conceito de cronotopo exposto muito bem por Bakhtin. Sendo assim indo além do tempo e do espaço o religioso em qualquer lugar e a qualquer hora pode se conectar e cumprir o seu ritual religioso, seja ele muçulmano, católico, protestante, judeu, etc.

4. INTERAÇÃO E INTERATIVIDADE RELIGIOSA PELAS LENTES DE MIKHAIL BAKHTIN

De que forma a interação e interatividade se encaixam nas reflexões Bakhtin.

Se compreendermos que a premissa do princípio dialógico se encontra na filosofia do diálogo, então Bubber (1974) estava certo ao afirmar que o homem não é um ser individual, mas sim aquele que está em constante relação dialógica entre (Eu-Tu), visto que o Tú é condição da existência do “Eu”. Assim sendo, a realidade do homem é a extensão existencial dos polos “Eu-Tu” marcados pela diferença entre eles. Se o “Eu”, não existe de forma isolada a não ser pela abertura do “Outro” então, a interação entre eles origina um par (Eu / Outro). É nesta relação que se encontra a interatividade em suas diversas formas.

Contudo, para compreender a relação dialógica que é também discursiva e

por sua vez interativa, Bakhtin (1979) considerou um locutor que não é Adão bíblico, que está diante de objetos virgens, ainda não designados, os quais ele é o primeiro a nomeá-los. Mas, sim compreendeu-o como um sujeito que recebe impulsos externos por meio dos discursos. Tais discursos são aqui considerados como movimentos interativos em que os indivíduos não são apenas a origem dos seus dizeres, senão aqueles que absorveram discursos de outros.

Neste movimento, o sujeito ou indivíduo, ao se discursar, sempre se desloca para se envolver com o outro. Estes movimentos fazem do sujeito um ser social que se constitui verdadeiramente humano por meio da interatividade que também neste ensaio é considerada como uma relação viva capaz de sofrer mutações. Os computadores e seus derivados usados como meios, são inseridos no contexto social, com a finalidade não somente de comunicar, mas também para a partilha compartilhada e interativa.

Destarte é possível encontrar nas linguagens computacionais conceitos Bakhtinianos, tais como dialogismo, enunciação, e até mesmo o conceito de interatividade. Quando o sujeito se torna anunciante ou ouvinte ele se relaciona interativamente por meio do tema do discurso com o sujeito que enuncia. A compreensão de uma relação dialógica, segundo Bakhtin,

É como o cenário de um certo acontecimento. A compreensão viva do sentido global da palavra deve reproduzir esse acontecimento que é a relação recíproca dos locutores, deve “encená-la”, se se pode dizer; aquele que decifra o sentido assume o papel de ouvinte, e para sustenta-lo deve igualmente compreender a posição dos outros participantes (BAKHTIN, 1979, P.199).

Isso significa que a inclusão do outro no processo discursivo é clara percepção de uma proposta interativa que se encontra em Bakhtin.

Sendo assim, o fazer religioso por meio de tecnologias digitais (conectar-se para orar, rezar, ler uma bíblia online e estudar hebraico) é uma modalidade que se configura na proposta dialógica de Mikhail Bakhtin. Aqui, o religioso estabelece uma relação tanto com o outro quanto com o meio físico, sendo determinada pelos estímulos sugeridos por Steuer (1992). Neste caso, o princípio dialógico fundamenta a proposta da interatividade. Reconhecer a dialogia é encarar a diferença uma vez que é a palavra do outro que nos traz o mundo exterior. Este outro pode ser ou emissor ou receptor. Sendo assim cada um deles pode ser destinatário.

Na ótica de Bakhtin (1979, p.325), ter um destinatário, dirigir-se a alguém, é uma particularidade constitutiva do enunciado. Nisto, todo o enunciado (discurso, conferência, etc.), é concebido em função de um ouvinte, ou seja pela sua compreensão pela sua resposta, bem como pela sua percepção avaliativa, diz Bakhtin(1930, p291).

CONCLUSÃO

Este artigo se propôs a estudar três modelos religiosos que se configuram no atual fenômeno religioso em que as tecnologias digitais são com frequências usadas em práticas religiosas. Quando o muçulmano se conecta para localizar a mesquita sagrada de Mecca, ele estará interagindo pelo dispositivo apropriado equipado por um programa específico que atende as suas necessidades religiosas. Em um espaço web o muçulmano pode interagir com outros muçulmanos mediados por um programa chat fazendo perguntas por exemplo quando não sabe como orar em Árabe e obter resposta no mesmo instante.

Por outro lado, o que o cristão faz quando acessa uma bíblia digital e entra no universo da bíblia e-sword ou ilumina ou então a bíblia glow, senão uma proposta de interação e interatividade entre o homem e a máquina, computador, e seus derivados? Neste acesso, o cristão consegue fazer perguntas, buscar versículos, até conhecer lugares bíblicos por meio de mapas interativos. Por outro lado, através das tecnologias digitais o cristão ou qualquer outra pessoa pode passear e conhecer a cidade santa, pode caminhar pelo vaticano e conhecer todos os lugares da basílica de São Pedro apenas por um simples click no site (<http://www.vatican.va>).

Por fim, é possível encontrar cursos sobre hebraico, para todos religiosos que gostariam de conhecer mais sobre o judaísmo. Tais cursos são oferecidos por plataformas online e o interessado se conecta tendo acesso a um professor em tempo real que o orienta. Por questões metodológicas estes três modelos servem de exemplos para sustentar a proposta deste artigo. Todos estes modelos estão repletos de linguagens que se encaixam perfeitamente nas propostas de diálogo, enunciação e cronotopo de Mikhail Bakhtin.

REFERÊNCIAS

- BAKTIN, Mikhail. Estética da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, Mikhail. Marxismo e filosofia da linguagem. 14 ed. São Paulo : Hucitec, 2010.
- DIAS, Ângela C.; FIORENTINI, Leda M. R.; Moraes, R.A. As tecnologias de informação e comunicação na educação: as perspectivas de Freire e Bakhtin. UNIrevista, Brasília, v.1, n.3, p. 3, jul. 2005.
- FERLIN, Edson Pedro. O avanço tecnológico dos processadores e sua atualização pelo software. Da Vinci. Curitiba, v.1, n.1, p 43-60, 2004.
- HOBBSAWN, Eric. Era dos extremos. o breve século XX(1914-1991). São Paulo:Cia

das Letras, 1995.

LEVY, Pierre. *Cibercultura*. Tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: 34, 1999.

LIMA, V.A. *Mídia: teoria e política*. 2. ed. São Paulo, Peseu Abramo: Fundação Perseu Abramo, 2012.

LAGRÉE, Michel. *Religiao e tecnologia: a benção e prometeu*. Bauro, SP: Edusc, 2002.

LIPPMAN, Andrew. O arquiteto do futuro. *Meio & Mensagem*, São Paulo, n. 792, 26 jan. 1998. Entrevista.

LAKATOS, Eva Maria ; MARKONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

MIELNICZUH, Luciana. Considerações sobre interatividade no contexto das novas mídias. In LEMOS, A.; Palácios, M. (org.) *Janelas do Ciberespaço*. Porto Alegre, Editora Sulina p. 172185, 200

ROGOFF, B. Observando a atividade sociocultural em três planos: apropriação participatória, participação guiada e aprendizado. Porto Alegre: Artmed, 1998

MIELNICZUK, Luciana. Considerações sobre interatividade no contexto das novas mídias, 2.ed., Porto Alegre – RS: Sulina, 2001.

SILVA, Marco. O que é interatividade? 1998. Disponível em <[http:// www.senac.br/informativo/bts/242/bolt ec242d.htm](http://www.senac.br/informativo/bts/242/bolt%20ec242d.htm)>. Boletim Técnico do SENAC, Rio de Janeiro, 1998. Acesso em 25 de junho de 2015.

STEUER, Jonathan. Defining virtualreality: dimensions determining telepresence. *Journal of Communication*, Autumm, New York, v.3, n.41992.

VITTADINI, Nicoletta. Comunicar con los nuevos media. In BETTETINI, Gianfranco. *Las nuevas tecnologias de la comunicação*. Barcelona: Editora Paidós, 1995.

A.G.J. MacFarlane View affiliations Source: Computing & Control Engineering Journal, Volume 1, Issue 4, July 1990, p. 149 – 158 DOI: [10.1049/cce:19900045](https://doi.org/10.1049/cce:19900045) , Print ISSN 0956-3385, Online ISSN 1741-0460

VYGOTSKY, Lev. *A formação social da mente*: São Paulo: Martins Fontes, 1991.

O LIVRO DE ESTER: análise do livro a partir da teoria da enunciação e sua contribuição para compreensão da história

João Carlos Domingues dos Santos Rodrigues¹

RESUMO

Um primeiro pressuposto é de que a linguagem não é neutra, e quando a utilizamos ela vem marcada pelas influências que recebemos e pela perspectiva de como o outro irá receber esta nossa mensagem. As Sagradas Escrituras não são diferentes, quando os autores sagrados compuseram suas obras, elas foram marcadas pelo contexto em que viviam e pelo possível leitor que teriam. Outro pressuposto é de que, diferentemente do que alguns afirmam, não há incompatibilidade entre a ação da fé e das ciências quando ambas buscam a verdade. Em nosso trabalho, se buscou promover uma aproximação entre a Teoria da Enunciação, de Mikhail Bakhtin (nosso objeto formal), e os estudos das Sagradas Escrituras, aplicando-o em uma maior compreensão do Livro de Ester (nosso objeto material). Nossa opção pela Teoria da Enunciação se deu pelo fato de que esta teoria não somente trabalha com o autor (enunciador) e o leitor (destinatário) imediato do texto (enunciado), mas a valoriza também o leitor (destinatário) atual e suas peculiaridades, nesta busca de interpretar a mensagem (enunciação) do texto (enunciado). O Livro de Ester não surge como mero pretexto para aplicação da Teoria da Enunciação, mas, devido a não ser um dos textos bíblicos mais estudados; e a possibilidade de diálogo com várias temáticas atuais, como: o reto uso do poder; o papel social da mulher; as minorias; a compreensão da atuação de Deus por meio de intermediários (mensageiros). Os resultados obtidos de tal aproximação podem contribuir para que não haja uma dogmatização do texto e da relação histórica entre autor (enunciador) e texto (enunciado), limitando toda possibilidade de interpretação a ela. Seu auxílio está em demonstrar como a Palavra de Deus ainda continua viva, e comunicando (produzindo enunciação) nos nossos dias, sendo relevante também ao homem de hoje.

Palavras-chave: Teoria da Enunciação. Livro de Ester. Hermenêutica. Linguagem. Dialogismo.

INTRODUÇÃO

Em nosso estudo, além do rigor próprio da ciência a que nos propomos

¹ É estudante de graduação, do curso de Bacharelado em Teologia, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR. É graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR. Tem pós-graduação *lato-senso* em Filosofia e Sociologia, e Gestão Escolar, ambas pela Faculdade Alfa de Umuarama; e em Teologia Contemporânea pela Faculdade Claretiana. E-mail: joannescarlus@hotmail.com.

estudiosos, não minimizaremos aquele respeito e veneração que as Sagradas Letras merecem, seguindo a advertência feita por Santo Agostinho (AGOSTINHO, 2011, p.104-105). E como nos recorda o Magistério da Igreja, a Teologia e o estudo das coisas relativas à Fé, devem ter essa mesma fé como pressuposto para uma legítima e fiel compreensão (TH 34).

Em um primeiro momento, faremos uma apresentação do método da Teoria da Enunciação, que estamos propondo como possível no estudo das Sagradas Escrituras. Em seguida o iremos aplicar ao estudo do Livro de Ester, focando-nos não somente na relação autor (enunciador) texto (enunciado) e seu contexto, mas, como é próprio da Teoria da Enunciação, valorizando o leitor (destinatário) no processo que leva à verdadeira comunicação, à enunciação.

1. O MÉTODO

Neste nosso estudo desejamos acrescentar ao rol de métodos recomendados e empregados pela Igreja para a análise e compreensão das Sagradas Escrituras², outro método, a Teoria da Enunciação, de Mikail Bakhtin³. A Teoria da Enunciação figura dentre os vários métodos (teorias) que temos para o estudo do uso da língua (linguagem). Esses métodos, segundo Orlandi (2005), podem ser reunidos em dois grandes grupos ou tendências. Um desses grupos promove uma desconexão teórica da língua (do texto) com o mundo social – FORMALISMO –; outro, ao contrário, trabalha com a língua (o texto) socialmente situada - SOCIOLOGISMO. A Teoria da Enunciação localiza-se no interior do Sociologismo.

O objeto de estudo da Teoria da Enunciação, a partir de Bakhtin, está no enunciado (texto) enquanto portador de uma enunciação (mensagem), proveniente de processo de interação (diálogo) entre enunciador (autor) e destinatário (leitor) (FLORES; TEIXEIRA, 2013, p.105-108).

Por meio desta interação, a enunciação (mensagem) vai ocorrendo (existindo enquanto tal), enriquecendo-se e se perpetuando, já que também o destinatário (leitor) é capaz de imprimir significado e valor ao enunciado (texto), alargando os limites da enunciação (mensagem); especialmente quando este destinatário (leitor) encontra-se distante historicamente do enunciador (autor) (BAKHTIN, 2009, p. 294-295).

2 A Pontifícia Comissão Bíblica é o órgão da Santa Sé, que auxilia o Papa em sua função de governar a Igreja, e tem por responsabilidade orientar os estudos referentes às Sagradas Escrituras.

3 Quando nos referimos, aqui, à Teoria da Enunciação, nós o fazemos eminentemente a partir do pensamento de Mikail Bakhtin, cientes da existência de outros autores que também trabalham com tal método de estudo da linguagem. Nossa opção por Bakhtin se dá pelo fato de ele figurar como o precursor da Teoria da Enunciação, tal como o designa Ingedore Koch (KOCH, 2010, p. 12).

2. APLICAÇÃO DO MÉTODO À ANÁLISE DO LIVRO DE ESTER

Neste momento buscaremos aplicar a Teoria da Enunciação em vista de uma compreensão do Livro de Ester⁴. Para tanto, em um primeiro momento analisaremos os fatos históricos ligados ao Livro (enunciado) e à sua confecção. Em um segundo momento serão observados elementos da estrutura do Livro (enunciado) que possam nos ajudar a chegar a possível intenção do enunciador (autor). Por fim, em um terceiro momento será analisada a relação enunciador (autor) e destinatários (leitores), que produz a enunciação (mensagem) do Livro.

2.1 O PANO DE FUNDO DO LIVRO DE ESTER

Por se tratar de um que se pretende ser histórico, é possível perceber dois contextos, cada qual com um nível distinto de historicidade. O contexto do redator do livro, quando este foi escrito, e o contexto a que a história se refere, os fatos históricos relatados na trama. Cada qual traz elementos próprios e importantes para compreensão da enunciação (mensagem) que o enunciador (autor) quis transmitir a seus enunciadorees (leitores).

Como informação preliminar sobre o contexto de confecção do livro (enunciado), destaca-se o fato de que o Livro de Ester foi transmitido sob duas tradições distintas; uma na qual o texto está em hebraico, e outra, um pouco mais longa, escrita em grego (STORNILO, 1995, p.7-8). Hoje, a maioria das traduções do Livro de Ester apresenta uma versão que as contempla as duas tradições; distinguindo-se na modalidade que utilizam para inserir os textos da versão grega à versão hebraica; seja colocando-a ao final da versão hebraica, seja inserindo-a no lugar lógico que deveriam ter no texto⁵.

São várias as hipóteses quanto a data no qual tenha se dado a redação final do Livro de Ester. Caso recorramos apenas às informações presentes na própria Bíblia, é possível chegar à redação final do livro no início do século II, pois em 2Mc 15,36 – que foi escrito no final do século II a.C. – há uma referência ao “dia de Mardoqueu” (TORRALBA, 2002). Já sob a perspectiva da ciência, supõem que o texto hebraico tenha sido escrito no século IV a.C; enquanto o texto grego, no século II ou III a.C. (STORNILO, 1995, p.8).

Agora, sobre o contexto dos acontecimentos a que o Livro de Ester se refere, a

4 Livro canonicamente presente dentre os livros do Antigo Testamento, e tal como está traduzido para o português na versão da “Bíblia da CNBB”, que acompanha a numeração dos versículos segundo a edição da Nova Vulgata

5 Esta última é versão assumida pela Igreja Católica como a versão canônica (inspirada) do Livro de Ester.

trama da história, se passa com membros do povo de Israel que ainda estavam cativos na Babilônia (Est 1,1c), na cidade de Susa, capital do reino, quando Assuero (Xerxes I) era rei (Est 1,1a). Este, tendo sua autoridade questionada por sua rainha Vasti, a despediu de suas funções de rainha (Est 1,9-21); abrindo espaço para o surgimento de uma nova jovem que pudesse ocupar seu lugar, Ester (Est 2,1-12.8-11).

Outros dois personagens importantes para a trama, são Amã e Mardoqueu. Amã era um alto funcionário do rei, que, por seus serviços, havia conquistado um posto de destaque na corte, devendo, inclusive, receber a prostração dos demais funcionários do palácio (Est 3,1-2). Mas, devido a sua soberba e arrogância, tramou a morte de Mardoqueu e com ele de todos os judeus (Est 8,12n-12q). Mardoqueu, foi o pai adotivo de Ester (Est 2,5-7); ele, devido a seu trabalho na portaria do palácio, salvou a vida do rei Assuero após denunciar uma trama para matá-lo (Est 2,21-23). Lealdade que rendeu a Mardoqueu, já no final da história, posição de destaque perante todos da capital Susa (Est 6,6-11), além do posto de administrador dos bens do reino, que antes era ocupado por Amã (Est 8,1-2).

2.2 ANÁLISE DAS ESTRUTURAS DO LIVRO DE ESTER

Neste momento faremos uma análise das estruturas presentes no enunciado (livro). Como ponto de partida é interessante notar a existência de um conflito entre a versão grega e a versão hebraica do livro de Ester, ambas presentes no atual livro canônico de Ester. É possível observar que na versão hebraica o enunciatador (autor) não fez menção explícita ao nome de Deus, fazendo com que o Livro de Ester, sob certa perspectiva, destoe dos demais livros bíblicos. Entretanto, na versão grega não somente o nome de Deus aparece, como outros tantos títulos seus: A palavra Deus aparece 12 vezes. O nome de Deus (traduzido por Senhor – *Kyrios*) aparece 15 vezes. Deus ainda recebe outros 11 títulos: **Senhor do Universo; Rei, Rei dos Deuses, Rei todo-poderoso; Senhor Deus; Deus de Abraão; Deus vivo; Justo; Salvador; Libertador; Altíssimo.**

No que se refere aos ambientes principais, apresentados pelo enunciatador (autor), nos quais toda a história do Livro de Ester se desenrola, estes podem ser agrupados em 5 ambientes: O Palácio do rei Assuero; a portaria do Palácio; a casa de Amã; a praça da cidade de Susa; e todo o Império.

Sobre as técnicas literárias utilizadas no enunciado (texto), é possível notar a presença do enunciatador (autor), que se manifesta por meio de sua onisciência sobre os fatos e personagens (SASSON, 1997, p.361). Esta onisciência se faz notar pelo fato de tudo estar sendo narrado em terceira pessoa; e pelo fato do enunciatador (autor) ser capaz de descrever até os pensamentos mais íntimos dos personagens:

“(O rei Assuero) tendo levantado os olhos e vendo-a (a rainha Ester), num primeiro momento, como touro enfurecido, havia pensado em matá-la [...]” (Est 5,2f).

O suspense aparece, também, como uma marca do estilo do enunciador (autor). Do capítulo 1 até o 5 há uma apresentação do poder do rei Assuero e de seu primeiro ministro Amã, sobre os judeus e sua sorte; entre o capítulo 5 e o 7 há o suspense sobre o que Ester pode fazer e o que Deus vai fazer para reverter a sorte dos judeus; e do capítulo 7 ao 10 há uma reviravolta e o poder dos maus volta-se contra eles e a sorte dos judeus é mudada por Deus.

2.3 A RELAÇÃO ENUNCIADOR E DESTINATÁRIO – A ENUNCIÇÃO

Neste momento de nosso trabalho, mostraremos as enunciações (mensagens) possíveis tanto para um destinatário (leitor) distante de nós (mas próximo do enunciador (autor)), quanto para um destinatário (leitor) atual. Demonstrando, assim, a riqueza e vitalidade do texto bíblico quando ambos estilos de destinatários (leitores) são levados em conta.

Um primeiro ponto (tema) que liga enunciador (autor) e o destinatário (leitor) mais próximo deste, refere-se à justificativa para a festa de *Purim* (Est 9,26-32; 10,3k). Tal justificativa, obviamente, só faz sentido de ser quando é feita para pessoas que, mesmo conhecendo a história, não presenciaram (viveram) o surgimento desta festa, e/ou para dar veracidade e historicidade àquilo que se celebrava – fazendo imprescindível a utilização de elementos históricos (datas, personagens, leis etc.).

Outro enunciação refere-se a transmissão da ideia de Deus como Senhor da história; algo essencial se o destinatário (leitor) foi ou está em uma condição de exploração e/ou escravidão. Concomitantemente a isso está a enunciação da esperança por dias melhores, pois no fim, o bem (Deus) sempre triunfa sobre o mal; e os planos dos maus sempre acabam se voltando contra eles (Sl 35,1-9) – como o que ocorreu com Amã (Est 5,13-14).

Os temas da fidelidade e da recompensa de Deus também podem ser destacados como presentes na intenção de comunicação (enunciação) do enunciador (autor) para o destinatário (leitor) mais próximo deste; onde se apresentaria o ideal tipológico do judeu da diáspora, um ponto que aproxima os livros de Ester e Daniel (ZINGER, 2003, p. 262).

Se para um leitor que se encontrava no contexto da cultura judaica dos primeiros séculos antes de Cristo, as temáticas (mensagens - enunciações) apresentadas até aqui, seriam as que mais se destacavam; outras enunciações surgem com mais contundência a destinatários (leitores) de hoje, de modo distinto ou mesmo mais contundentes – porém, nunca contraditórias às anteriores.

O tema da importância social da mulher, parece dizer muito a destinatários (leitores) atuais, especialmente devido ao contexto da revolução feminina que vivemos (STORNILO, 1995, p.22). Aqui, Ester aparece como modelo de mulher que não se deixa tratar como objeto; atua como líder, destacando-se frente aos homens por sua virtude, humildade e prudência (Est 2,13.15).

Não escaparia a análise de um destinatário (leitor) atual a temática do poder, ou melhor, do correto uso do poder, ou como o enunciador (autor) se expressa: os “governantes indignos” (Est 8,12f). Amã seria aquele que usa mal do poder (Est 8,12c-12f) e busca a própria glória (Est 8,12l). Ester seria a que usa bem e para o bem seu poder, mesmo que este possa lhe custar a vida - “se for preciso morrer, morrerei” (Est 4,16).

Para um destinatário (leitor) atual que fosse cristão, é quase impossível não identificar uma enunciação (mensagem) no Livro de Ester (enunciado), que faça referência à vitória que Jesus empreendeu sobre a morte e o mau (GRADL; STENDEBACH, 2001, p.102). Algo que fica evidente pela contraposição entre o dia da sorte contra os judeus (o primeiro dia – 13º do mês de Adar (Est 3,13)), e os dois dias de festa de *Purim*, para lembrar a vitória dos judeus contra seus inimigos (o segundo e terceiro dia – 14º e 15º do mês de Adar (Est 9,19-19a;)); e o dia no qual Jesus morreu (o primeiro dia), tendo ressuscitou (vencido a morte) no terceiro dia.

É, ainda, comum que um destinatário (leitor) atual cristão, compreenda como enunciação a rainha Ester como sinal prefigurativo de Maria (Mãe de Jesus) e da Igreja. Pois, fiéis ao Senhor, todas assumem como sua missão não abandonar seu povo à sorte, ao poder dos maus e soberbos (Est 10,3f-3i; Lc 1,51-55); e colocá-los em marcha, da direção do Senhor (Est 4,15-16).

CONCLUSÃO

Como demonstrou nosso trabalho, a Teoria da Enunciação, surge como uma possibilidade concreta para vencer esta limitação e fixação, abrindo espaço para que o presente, com toda a sua riqueza semiológica⁶, possa dialogar; proporcionando que haja efetiva comunicação entre o passado e o presente, entre enunciador (autor) e destinatário (leitor). Especificamente no Livro de Ester, evidenciamos que sua interpretação abarca não só os conflitos envolvendo as duas versos do livro (a grega e a hebraica) e seu significado para os judeus daquela época; mas também compreende, sob o ponto de vista do destinatário atual do livro, a possibilidade de identificar uma lição sobre como deve agir o bom governante; sobre o papel e a valorização da mulher na sociedade, questões emergentes no contexto atual.

⁶ Sua riqueza de signos e significados.

Assim, a maior contribuição da utilização desse método, se dá no fato de que a mensagem contida no texto não se restringe ao autor (enunciador) e ao contexto no qual o texto foi redigido, mas também se encontra no leitor (destinatário). Perspectiva que auxilia a superar a dogmatização da relação autor texto e seu contexto, bem como o fundamentalismo; promovendo interação entre passado e presente, e fazendo do antigo sem novo (Mt 13,52).

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2011

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação**. São Paulo: Editora WMF, 2009

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12.ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 2006

CNBB. **BÍBLIA SAGRADA**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teologia Hoje**, perspectivas, princípios e critérios. São Paulo: Paulinas, 2013

FLORES, Valdir do Nascimento; TEIXEIRA, Marele. **Introdução à linguística da enunciação**. Porto Alegre: Contexto, 2013

GRADL, Felix; STENDEBACH, Franz Josef. **Israel e seu Deus**, guia de leitura para o Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2001

KOCH, Ingedore G. Villaça. **A inter-ação pela linguagem**. São Paulo: Contexto, 2010

LIMA VAZ; Henrique Claudio de. **Escritos de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 1986, v.3

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **O que é linguística**. São Paulo: Brasiliense, 2005

SASSON, Jack M. **Ester**. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: UNESP, 1997, p. 359-368

STORNILO, Ivo. **Como ler o Livro de Ester**. São Paulo: Paulus, 1995

TORRALBA, Juan Guillén; et al. **Comentário ao Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2002

ZENGER, Erich; et al. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 256-265

PADRE VIEIRA E A EXEGESE DIALÓGICA: Santo Antônio e cultura popular na sermonística do catolicismo carnavalizado

Ana Clara Magalhães de Medeiros¹

RESUMO

É sabido que o filósofo da linguagem Mikhail Bakhtin cunhou, em seus estudos da Cultura Popular e de Estética da Criação Verbal, o conceito de catolicismo carnavalizado. O termo vincula as expressões da cultura popular às manifestações religiosas festivas ou litúrgicas da Igreja a partir da imagem de São Francisco. Munidos desta ferramenta conceitual, analisaremos a figura de um dos santos de maior devoção popular e imagética carnavalizada da cultura luso-brasileira: Santo Antônio para quem Vieira dedicou nove sermões. Nesta ponte dialógica entre a teoria do discurso religioso de um pensador proveniente da tradição ortodoxa russa e a alegria espiritual reverberada em ações performáticas sacro-profanas de um franciscano convertido, destacamos a palavra exegética e dialógica de um ícone do catolicismo luso-brasileiro: padre Antônio Vieira. No Sermão de Santo Antônio aos peixes em que se dirige ironicamente aos seres marinhos, o pregador adere às práticas do Santo homônimo. Jogo dialógico que aciona, ainda, outro Sermão dedicado ao frade menor: o Sermão de Santo Antônio pregado em Roma, que evidencia a iluminação do português santificado em contraste com o clérigo lusitano que, via Inquisição, limitava a atuação sacerdotal de Vieira em território português. Assim, o seu advérbio da cristandade evoca uma mística marcada pelo frescor popular, o amor humano e a fraternidade entre todas as criaturas divinas.

Palavras-chave: Vieira; Santo Antônio; Catolicismo Carnavalizado; Cultura Popular.

INTRODUÇÃO

Não é difícil para um indivíduo nascido no Brasil ou em Portugal reconhecer em Santo Antônio um dos ícones mais populares da devoção católica. Neste esforço, procuramos sistematizar o estudo dos atos franciscanos do Santo capucho, a partir do modo como o analisa Padre Antônio Vieira em dois de seus sermões a ele dedicado.

Percorrendo um dos escritos mais criativos e polêmicos do jesuíta, o Sermão de Santo Antônio aos peixes, além do tom quase *sebastianista* Sermão de Santo Antônio pregado em Roma, na Igreja de Santo Antônio dos Portugueses, delineamos como

¹ Mestre em Literatura Portuguesa pela Universidade de Brasília. Doutoranda em Literatura e Práticas Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura – PÓSLit/UnB. Pesquisadora Bolsista CAPES. Contato: a.claramagalhaes@gmail.com

imprescindível para a compreensão da poética sermonista a festividade provocada pelo Santo na religião e cultura luso-brasileira. Além disso, o conceito de catolicismo carnavalizado, cunhado por Mikhail Bakhtin em *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais (2008) oferece uma ponte de diálogo entre a teoria discursivo-teológica de um pensador formado na tradição ortodoxa russa e a alegria cristã reverberada em ações performáticas sacro-profanas de um pregador franciscano. Neste sentido, ansiamos construir pensamento inacabado, mas responsivo (e responsável) à cultura católica lusófona que o sacerdote escritor Antônio Vieira certamente ajudou a consolidar.

1. CATOLICISMO CARNAVALIZADO, LIBERDADE FRANCISCANA E AÇÃO JESUÍTICA

Vieira dedicou, explicitamente, pelo menos nove de seus sermões ao Santo português. Por inviabilidade de se discutir, neste espaço exíguo, todo o conjunto antonino do padre, exploraremos, em exercício crítico metonímico, os dois textos mencionados, por nos parecerem os mais significativos do ponto de vista da carnavalização e do diálogo com aspectos centrais da cultura luso-brasileira.

Primeiro artifício vieiriano é, aliás, garantir a Portugal a responsabilidade por legar ao mundo um Santo de tal envergadura. Afinal, ele é mais conhecido como pertencente à Itália. Temeroso que a patente da santidade recaia sobre outra nação (pela vasta atuação que o frade teve na cidade de Pádua), o sermonista adverte em território romano:

Foi luz do mundo? Não tem logo que se queixar Portugal. Se Antônio não nascera para Sol, tivera a sepultura onde teve o nascimento; mas como Deus o criou para luz do mundo, nascer em uma parte e sepultar-se na outra, é obrigação do Sol. (...) Se Lisboa foi a aurora do seu oriente, seja Pádua a sepultura do seu ocaso (VIEIRA, 1959, p. 60).

A agudeza política é certamente traço marcante da oratória vieiriana. Veremos, adiante, que não deixa de ser também propriedade importante da carnavalização do catolicismo desde o Brasil colonial. Antes disso: Vieira quer para os portugueses o santo que nasceu em seu território e fez fama na Itália. Ora: tal como o franciscano, o jesuíta estava exilado de sua pátria por um certo desconforto ideológico. O sermão transcrito foi pregado justamente em 1670, portanto, dois anos depois de perdoada sua pena de silêncio pelos inquisidores. Continuava, entretanto, afamado e perseguido como herege em função de suas ideias sebastianistas e de sua atuação política principalmente por seus conterrâneos.

Outro fator interessante de se notar, graças à distancia secular, é que, segundo

a tese vieiriana de ser luz no mundo aquele que nasce em um lugar e definha em outro, também o jesuíta o fora, já que nascera na Ibéria e morrera no Brasil. Contudo, isso é apenas uma elucubração biográfica advinda da intuição de que um autor peregrino faz-se sempre defensor da pregação à distância. No conhecido Sermão da Sexagésima [1655], por exemplo, ele destaca que o semeador que semeia longe de sua pátria receberá a recompensa eterna não só pela palavra que semeou, mas também pelos passos que deu. E tão andarilho foi este padre que considerava possível que sua morte se desse em território estrangeiro, o que o aliaria àqueles que tomou por grandes semeadores, como o Santo Antônio mencionado ou o próprio Cristo (proveniente da Galileia; morto na Judeia).

O padre continua o sermão de Roma insistindo que sem sair ninguém pode ser grande (VIEIRA, 1959, p. 68). Assim, ele mesmo parece exilar-se de Portugal para aderir a práticas muito mais dialógicas, pluridiscursivas e progressistas que aquelas possíveis no reino lusitano do século XVII. Ressalte-se que Vieira segue a forma pensamental de homens de dentro da Igreja educados numa tradição clássica greco-romana, tais como Erasmo, Rabelais (embora sua relação clerical fosse tumultuada pelos próprios romances) e até mesmo Pascal. Padre Vieira, na esteira do confronto com a ascensão protestante, louva a postura ética e moral de autores pagãos, a exemplo de Sêneca e Heráclito, em vários de seus escritos, para reforçar a relação do pensamento cristão com tradição secularmente consolidada.

Esta capacidade dialógica é ampliada pela presença do catolicismo carnavalizado atuante, provocador e até mesmo ironista. Esta prática revolucionária, detectada por Bakhtin na expressão europeia da fé medieval (vide Paulo Bezerra e Augusto Silva Junior) tem sua realização efetiva em território brasileiro, em função de confluências culturais, éticas e religiosas que aqui se instalaram desde o período colonial:

Não era por acaso que São Francisco de Assis designava suas obras, a si e aos seus companheiros pelo nome de “Jograis do Senhor” (*ioculatores Domini*). Sua concepção original do mundo, com sua “alegria espiritual” (*laetitia spiritualis*), sua benção do princípio material e corporal, e suas degradações e profanações características, pode ser qualificada (não sem certo exagero) de *catolicismo carnavalizado*. (...) Todos esses fenômenos que, segundo Burdach, preparavam o Renascimento, estão marcados pelo princípio cômico liberador e renovador (BAKHTIN, 2002, p. 50).

Disto, definimos por carnavalizada a experiência católica que concebe o mundo a partir de um olhar não melancólico, como algumas correntes teológicas e litúrgicas pregam até os nossos dias. Uma vertente repleta de profunda “alegria espiritual”, desdobrada em atos corpóreos, coletivos e renovadores que projetam a religião no âmbito da liberdade insistentemente buscada pelo humano. Para o

intelectual russo, São Francisco, fundador da Ordem que Santo Antônio escolheu para si, é o pilar da coletivização do corpo da multidão. Ele (e seus companheiros, posto que a carnavalização somente faz sentido em conjunto) não foi apenas doutrinador ou timoneiro de uma Ordem e de uma comunidade de fieis, mas um fazedor de jograis, um saltimbanco. Um brincante de Cristo na terra, por viver plena, verbal e corporeamente a experiência do Deus encarnado, em que o espírito da *communitas* pressiona sempre no sentido da universalidade e de uma unidade cada vez maior (TURNER, 2008, p. 167). Universalidade e unidade que despontam da prática franciscana, como do catolicismo plástico que se gestava em território lusitano e se maximiza do lado de cá do Atlântico.

Essa postura burlesca e performática (ZUMTHOR, 2001) visava à conversão imagética e experienciada. Foi adotada, indubitavelmente, por muitos de seus seguidores, tais como Santo Antônio e Antônio Vieira (por mais que este não estivesse diretamente vinculado à Ordem franciscana). O curioso sermão destinado aos peixes é exemplar:

Pregava Santo Antônio em Itália na cidade de Arimino, contra os hereges, que nela eram muitos; e como erros de entendimento são difíceis de arrancar, não só não fazia fruto o Santo, mas chegou o povo a se levantar contra ele, e faltou pouco para que lhe não tirassem a vida. Que faria neste caso o ânimo generoso do grande Antônio? (...) Mudou somente o púlpito e o auditório, mas não desistiu da doutrina. Deixa as praças, vai-se às praias; deixa a terra, vai-se ao mar, e começa a dizer a altas vozes: Já que me não querem ouvir os homens, ouçam-me os peixes. Oh maravilhas do Altíssimo! Oh poderes do O que criou o mar, e a terra! Começam a ferver as ondas, começam a concorrer os peixes, os grandes, os maiores, os pequenos, e postos todos por sua ordem com as cabeças de fora da água, Antônio pregava, e eles ouviam (VIEIRA, 1959, p. 246-247).

Vieira apresenta-nos um ato revolucionário e performático implementado por Antônio em pleno século XIII: degradar sua própria condição de pregador, diante da indiferença do público cristão, ao se dirigir catequeticamente aos peixes. Púlpito e auditório transformam-se, cabendo ao orador (*jogral do Senhor*) migrar para a praça pública, para a praia, para a multidão ou para a solidão, conforme demandem as instâncias sociais ou políticas que circundam o discurso. Mikhail Bakhtin denomina por fronteira (liminar, como vai considerar Victor Turner) essa relação dinâmica entre cultura, vida e arte:

O núcleo desta cultura, isto é, o carnaval, não é de maneira alguma a forma puramente *artística* do espetáculo teatral e, de forma geral, não entra no domínio da arte. Ele se situa nas fronteiras entre a arte e a vida. Na realidade, é a própria vida apresentada com os elementos característicos da representação (BAKHTIN, 2008, p. 6).

São Francisco, Santo Antônio e Antônio Vieira habitaram esse núcleo vital em que arte e vida estão imbricadas e a segunda clama pela primeira quando a existência parece cerrada por malhas (institucionais, políticas, inquisitoriais, econômicas) intransponíveis. Migrar da catedral para a rua, do púlpito para a praia, da metrópole para a colônia são ações performáticas que revelam um profundo descontentamento quanto ao modo monológico, hierárquico e autoritário de conduzir um rebanho, uma religião ou uma nação. A serviço da liberdade, o catolicismo carnavalizado convida seus fieis a *viverem* o cristianismo, não somente a assisti-lo.

O jesuíta, tendo aprendido a lição de que nas festas dos santos é melhor pregar com eles, que pregar deles (VIEIRA, 1959, p. 247), une-se à ação antonina e, em São Luís do Maranhão, no ano de 1654, pratica a mesma inversão do Antônio que o precedeu: Isto suposto, quero hoje, à imitação de Santo Antônio, voltar-me da terra ao mar, e já que os homens se não aproveitam, pregar aos peixes (IDEM, p. 247-248). De fato, ele utiliza vocativos como irmãos peixes ao longo de todo o sermão, além de discorrer, em termos de temática, sobre as qualidades e os defeitos dos habitantes do mar. Como no discurso popular jocoso pulsam vivacidade e polissemia, a fala destinada aos peixes catequiza os homens. Destacamos um momento mais evidente:

Só uma diferença havia entre Santo Antônio e aquele peixe: que o peixe abria a boca contra quem se lava, e Santo Antônio abria a sua contra os que não se queriam lavar. Ah moradores do Maranhão, quanto eu vos pudera agora dizer neste caso! Abri, abri estas entranhas; vede, vede este coração. Mas ah sim, que me não lembrava! Eu não vos prego a vós, prego aos peixes (VIEIRA, 1959, p. 255).

O tom é marcadamente chistoso. Refere-se ao peixe bíblico que atacara Tobias, no Antigo Testamento, quando este fora se lavar no rio. O animal saltou para atacar o homem, mas lhe rendeu fel para curar a cegueira de seu pai e um coração a ser queimado para expulsar os demônios que habitavam a casa de sua esposa. Vieira alude ao próprio Santo, que, em movimento inverso ao do peixinho, abre a boca para curar com fel e coração aqueles que não se queriam lavar do pecado e da incorreção. Ficou dito em passagem anterior que os habitantes da cidade onde pregava o franciscano queriam até mesmo sua morte o que não o intimidou, antes o levou a cambiar o público. O jesuíta, por sua vez, ressentia ironicamente o quanto pudera dizer aos habitantes do Maranhão que, subentende-se, também não se queriam lavar. Mas ironiza: não prega aos homens, mas aos peixes. Para um texto sacro do século XVII, impressiona o riso envolvido no sério; para a trajetória vieiriana, não espanta o realismo, a atualidade viva, a ambivalência discursiva enxertada num gênero literário usualmente rígido e homogêneo como a homilia.

Tratando-se do catolicismo instaurado no Brasil a partir da intervenção

colonial lusitana, emerge como basilar a palavra de alguns dos pensadores do processo de formação do país, como Sérgio Buarque de Holanda, que vincula nossa ética pragmática, moral e religiosa a uma tipicidade colonizadora muito peculiar 7 revestida de uma visível *plasticidade social* inerente ao português aqui aportado (HOLANDA, 2009). Algumas incursões suas podem ser coerentemente vinculadas à ideia bakhtiniana de catolicismo carnavalizado:

O desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo representa um aspecto da vida brasileira que raros estrangeiros chegam a penetrar com facilidade (...). Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa e que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas, provém ainda dos mesmos motivos (HOLANDA, 2009, p. 148-149).

Nosso país herdou dos portugueses e amplificou significativamente essa religiosidade quase familiar que, no caso da devoção à Santo Antônio, mostra-se coloridamente intimista e cotidiana. Gomes e Santos, ao analisarem o vasto conteúdo das invocações ao Santo casamenteiro, bem como os atos a ele direcionados praticados pelos devotos, concluem:

Padre Antônio Vieira alertava, já no seu tempo, para o recurso abusivo à figura de Santo Antônio, sobrecarregando-o com assuntos insignificantes e comezinhos, e sujeitando-o, frequentemente, a práticas de chantagem pouco simpáticas, como mergulhar a sua imagem num rio ou num poço, colocá-la com a cabeça para baixo, prendê-la, roubar-lhe o Menino Jesus ou uma mão (motivo pelo qual muitas das suas imagens já não possuem estes elementos), entre outras. O recurso a estes métodos persuasivos mantém-se até à actualidade, como parte integrante de um vasto conjunto de práticas associadas ao culto antoniano que inclui desde superstições a orações em corrente (geralmente de origem brasileira), como é o caso da Novena Milagrosa das Sandálias de Santo Antônio (GOMES; SANTOS, p. 8).

Fica evidente que a devoção a Santo Antônio implica carnavalização desde o período colonial até os nossos dias, tanto na antiga metrópole como no Brasil. Mais interessante, contudo, é notar que tal processo criativo e renovador parece ter início com Francisco, nos idos do século XIII, como atesta Bakhtin, e ganha fôlego, alguns anos mais tarde, com o arrojo de Antônio que se desdobrou em estratégias discursivas inovadoras, a ponto de discursar, ironicamente, aos peixes. Chegam ao nosso catolicismo, via tradição ibérica, marcas heterogêneas pelo contato mouro, pela convicção popular sebastianista e pela letra e voz (no sentido empregado por Zunthor; 2001) de um jesuíta imitador da liberalidade franciscana. Em território novo, esta vertente encontrou condições históricas, sociais e culturais favoráveis ao desenvolvimento de uma religião atualizada, inacabada e plena.

CONCLUSÃO

Finalmente, percebemos que, com São Francisco de Assis, a *práxis* católica renova-se e redimensiona-se, em uma espécie de pantomima histórica da ação dos jograis de Cristo no mundo. Santo Antônio torna-se o ícone desta posição franciscana no contexto luso-brasileiro, o que permitiu ao catolicismo praticado lá e aqui delinear-se como elemento de conformação sócio-cultural muito marcante da nossa gente, de nossas ações espirituais diárias e de nossas celebrações litúrgicas espalhadas por capelas ou espaços públicos. Com o Bakhtin mais filosófico e ensaísta, de *Estética da Criação Verbal*, realçamos: a mística de Francisco de Assis está marcada pelo frescor popular e pelo ânimo: a natureza é um mundo iluminado e misterioso, que incita ao amor humano (BAKHTIN, 2006, p. 433).

Padre Antonio Vieira imita de seu conterrâneo franciscano esse frescor popular que alça a atualidade viva e os dilemas cotidianos à condição de matéria de composição sermonista. O ânimo cristão de semear, pela palavra, o amor humano, mesmo quando os peixes parecem mais dispostos à escuta que os humanos, faculta a necessidade da plenitude na presença do outro. Enxergando na prática antonina o caminho para uma renovação da ética católica lusitana, o jesuíta mergulha na cultura popular de que faz parte para extrair dela uma responsabilidade: o ser luz do mundo nos outros homens, é só privilégio da Graça; nos Portugueses é também obrigação da natureza (VIEIRA, 1959, p. 62). Convicto da predestinação portuguesa, Vieira dá passos largos pelo mundo e dentro da Igreja inquisitorial de sua nação, a fim de colori-la com um anseio que é português, brasileiro e humano, enfim: o de chegar a ser homem (IDEM, p. 69).

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* o contexto de François Rabelais. 5. ed. Trad. Yara F. Vieira. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002.

_____. *Estética da criação verbal*. 4. ed. Trad. Paulo Bezerra. SP: Martins Fontes, 2006.

BEZERRA, Paulo. Arte e responsabilidade. *Estética da criação verbal*. 4. ed. Trad. Paulo Bezerra. SP: Martins Fontes, 2006.

GOMES, Mariana; SANTOS, Isabel D. Tradição devocional de Santo Antônio. Disponível em: http://www.clul.ul.pt/files/mariana_gomes/TRADICAO_DEVOCIONAL_DE_SANTO_ANTONIO.pdf. Acesso em: 4 jun 2015.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. SP: Companhia das Letras, 2009.

SILVA JUNIOR, A. Dialógica da colonização: cultura e performance nas letras e nas vozes de Anchieta e Vieira. Textos escolhidos de cultura e arte populares, v. 08, p. 07-20, 2011.

SILVA JUNIOR, Augusto R; MEDEIROS, Ana Clara. O Catolicismo carnavalizado de Santo Antônio na pena dialógica de Padre Antônio Vieira. *Anais do Congresso Internacional da SOTER 27º Congr. Intern. da Soter* Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memória Prospectivas. Belo Horizonte: SOTER, 2014. v. 1. p. 2238-2247.

VIEIRA, Antônio. Sermão de Santo Antônio; Sermão de Santo Antônio. *Sermões*. Vol. III. Tomo VII. Porto: Lello & Irmão, 1959, p. 59-79; p. 246-280.

TURNER, Victor Turner. *Dramas, Campos e metáforas*: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*: a literatura medieval. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO : « CRONOTOPO » E « LIMINARIDADE » RITUAL

Ângelo Cardita¹

RESUMO

A possibilidade de uma identidade completa entre uma religião e o espaço público apareceu com o cristianismo, enquanto religião que abandonou os critérios de identificação tribais, para se definir como universal. O uso político de uma tal possibilidade não tardou, dando origem ao projeto da « cristandade ». A questão que se deve colocar diante deste « deslize » da abertura inicial da fé cristã a toda a língua, povo e nação, num projeto social hegemônico, é a seguinte : como manter a universalidade da fé sem a transformar num fator social alienante? É preciso sublinhar que a mesma questão é colocada também pela secularização – externa e interna – nas sociedades ocidentais. Diante desta situação, a alternativa parece ser : ou se refugiar na privacidade das escolhas individuais e das pequenas comunidades afetivas ou embarcar em grandes projetos evangelizadores de restauração de uma presença perdida. Neste contexto, a nossa comunicação se concentrará sobre a resposta alternativa, articulada pela « liminaridade » ritual, ou seja, pela dialética entre o « dentro » e o « fora », o « antes » e o « depois » do rito. O tema será abordado construindo uma ponte de diálogo entre as perspectivas antropológicas sobre as passagens rituais (van Gennep, V. Turner, Gluckman) e a ideia bakhtiniana do « cronotopo », com o objetivo de projetar uma luz nova sobre a forma de pensar a religião no espaço público.

PREÂMBULO

Caros colegas e amigos : este ano, uma série de fatores me impedem de estar convosco e de partilhar de viva voz as minhas reflexões bakhtinianas. Agradeço ao Paulo pela leitura do meu texto e a todos vós pela paciência de escutá-la através da voz de um outro. Haverá coisa mais bakhtiniana?

A experiência bakhtiniana no congresso da Soter começou quando eu ainda estava no Brasil, trabalhando como pesquisador na Universidade Federal de S. Carlos, precisamente em torno de um projeto que pretendia escutar a realidade religiosa à maneira de Bakhtin ou, pelo menos, de acordo com a minha escuta da voz de Bakhtin, tal como ela ressoa, concretamente através do prof. Valdemir Miotello. Nesse contexto, com o Paulo e uma colega de Campinas, avançamos com o primeiro ensaio de grupo bakhtiniano no congresso da Soter.

A minha intuição é simples : da mesma forma que muitas outras expressões teológicas se desenvolveram e desenvolvem ainda hoje, em diálogo com os mais diversos quadros teóricos oriundos, por sua vez, de diferentes campos disciplinares,

¹ Doutorado em Teologia Sistemática pelo Pontifício Ateneo S. Anselmo

assim, estou convencido que se pode elaborar uma teologia dialógica, no sentido preciso do dialogismo bakhtiniano, tal como ele tem vindo a ser desenvolvido e aplicado. Esta perspectiva não exclui as ciências da religião, mas leva-as a entrar em diálogo com a teologia, como a única forma de não confundir os sinais com a realidade; da mesma forma, uma teologia dialógica não pode impor a sua representação da realidade à percepção comum dos sinais. Nesta interação dialógica, pouco importa que objetos de estudo escolhamos. O decisivo é a perspectiva e, portanto, a metodologia. Dou um exemplo : um crente entra no seu quarto e começa a rezar o « Pai-nosso ». Trata-se de um fenómeno « privado » ou de um evento « público »? Ele é, na verdade, dialógico : alguém fala e o seu discurso carrega aspetos sociais. Ele reza em português e não em aramaico, a língua materna de Jesus. Porquê? A resposta exige um desvio e impõe novas questões : como se adquire uma língua? Ele reza convencido de que o « Pai do céu » o escuta e lhe pode responder. Estará louco ou delirando? Mas se ele se reconhece como « filho » desse Pai divino, quais serão as consequências disso sobre a sua relação com os demais « irmãos »? Ele reza também como forma de estruturar a própria identidade : ele é cristão e não budista. Mas se é evangélico e não católico, então muda tudo. O dialógico não é nem privado, nem público : ele é o que supera a dicotomia entre o privado e o público. A minha comunicação parte deste princípio.

INTRODUÇÃO

*A forma como vivemos a religião é uma espécie de laboratório da forma como vivemos o espaço público*². Em termos bakhtinianos, a religião pode ser entendida como o « cronotopo » da vida social. Uma tal intuição, no entanto, precisa de ser elaborada e enriquecida metodologicamente. É o que farei de seguida, com o objectivo de propor um quadro que nos permita estudar os fenómenos religiosos, ao longo da história e na atualidade, a partir da consideração dos seus dispositivos espaço-temporais, em particular os ritos religiosos. Para além deste quadro, quero colher critérios que permitam compreender melhor esses dispositivos rituais na sua dimensão espaço-temporal, de forma a abrir caminho a uma perspectiva que supere a dicotomia que reduz os fenómenos religiosos a experiências « privadas » e, por isso, altamente problemáticas no âmbito de uma vida pública concebida como um vácuo de valores e ações.

1. IMPORTÂNCIA DA QUESTÃO

2 B. Duriez, « Introduction », in P. Bréchon – B. Duriez – J. Ion (ed.), *Religion et action dans l'espace publique*, L'Harmattan, Paris 2000, 11-26, aqui 17.

Antes de prosseguir, convém refletir sobre a importância da questão da relação entre a religião e o espaço público.

Intuitivamente e, portanto, de forma acrítica, somos levados a pensar que a religião é coisa do espaço privado, enquanto que o espaço público é uma espécie de vácuo que pode ser habitado por todos e cada um, desde que não se interfira com a liberdade dos outros. A percepção da religião como fenómeno privado está ligada ao respeito da regra suprema da liberdade de cada um e de todos ao mesmo tempo. Os católicos que saem em procissão com o Santíssimo Sacramento pelas ruas da cidade no dia do Corpo de Deus não respeitam a liberdade dos que não são católicos e que precisam ou simplesmente desejam passar pelas mesmas ruas com qualquer outro objetivo. Mas será apenas a procissão religiosa que ousa sair do espaço religioso privado para invadir o espaço social público? Que se passa quando, numa escola secundária, um jovem homossexual é assassinado pelos seus colegas, movidos, por sua vez, por certas interpretações de dois ou três versículos bíblicos obscuros? Aparentemente, a leitura e pregação bíblicas dão-se no espaço privado dos templos. Contudo, os seus efeitos públicos podem ser devastadores.

Outra questão : será que é apenas a religião que invade o espaço público? Não haverá igualmente invasões sociais, políticas, económicas ao recinto sagrado? Mais profundamente, o que poderá significar, a nível pessoal, viver a religião de forma privada e viver, por exemplo, a política de forma pública? No entanto, o voto que elege os presidentes e ministros do governo deve ser secreto. Então, a política também parece proceder do âmbito privado. Intuitivamente, pensamos que o fato de escolher e comprar umas calças é algo de privado, ligado ao gosto e à forma como desejamos que os outros nos vejam. No entanto, sempre escolhemos as calças que são lançadas no mercado, segundo critérios económicos e estéticos determinados por outros. Enfim, *a contraposição entre o privado e o público não serve para descrever nenhum fato humano e, portanto, não serve para compreender o lugar e a função da religião no contexto da experiência humana do mundo.*

2. HETEROTOPIA E HETEROCRONIA

Quero começar a construir o meu argumento, a partir da proposta de uma ciência dos lugares utópicos de Michel Foucault³. Em toda a sociedade há utopias que ocupam um lugar preciso e que, segundo Michel Foucault, constituem lugares absolutamente diferentes ou « contra-espacos ». Ora, uma « heterotopologia » deves

3 M. Foucault, « Les hétérotopies », in M. Foucault, *Le Corps utopique suivi de Les Hétérotopies*, Lignes, Paris 2009, 21-36.

considerar, ao menos, cinco grandes princípios :

- Toda a sociedade humana possui a(s) sua(s) heterotopia(s) : trata-se de uma constante que assume, no entanto, formas variadas. Seria mesmo possível proceder a uma classificação das sociedades de acordo com as suas heterotopias.
- Toda a sociedade pode criar, recriar e, até mesmo, acabar com as suas heterotopias.
- A heterotopia caracteriza-se pelo fato de justapor num lugar real vários espaços considerados incompatíveis.
- As heterotopias estão ligadas a recortes singulares do tempo.
- Finalmente, as heterotopias possuem um sistema de abertura e de fechamento que as isola do espaço ambiente.

No contexto deste estudo, é de grande interesse reconstituir a relação espaço-temporal esboçada por Foucault, assim como o mecanismo de abertura/fechamento. Em relação ao tempo, Foucault refere três modos de heterotopia : o modo da « eternidade », o modo da « festa » com a sua radicalização « crônica » e o modo de « passagem ».

O modo de *eternidade* caracteriza aqueles lugares em que tentamos constituir um espaço capaz de guardar todas as épocas, como um museu ou uma biblioteca, sob a forma de um arquivo cultural. O modo da *festa* pode verificar-se, por exemplo, nas feiras, locais vazios, destinados às tendas duas ou três vezes por ano. Há ainda os campos de férias e os teatros. As heterotopias *crônicas* são a radicalização – ou a repetição – do modo festivo e encontra-se nos espaços continuamente destinados à festa. Finalmente, o modo de *passagem* encontra-se nos colégios e outros espaços destinados à transformação das crianças em adultos ou dos paisanos em cidadãos ou ainda à reabilitação social dos marginais⁴.

A entrada numa heterotopia é sempre problemática : ou somos constrangidos (como no caso da prisão) ou devemos passar obrigatoriamente por ritos de purificação e de introdução no novo espaço. Neste caso, as heterotopias estão claramente fechadas ao exterior. Mas há também as heterotopias que se apresentam como pura

4 Os espaços sagrados ou religiosos podem ser compreendidos a partir desta tipologia. Assim, quando o acento se coloca na tradição, os templos e igrejas assumem o modo de temporalidade da eternidade e aparecem como « arquivos da fé » do passado. Por sua vez, há espaços religiosos claramente festivos, onde o acento recai sobre a efervescência da reunião. Certas manifestações religiosas exibem mesmo uma temporalidade festiva « crônica ». No entanto, a lógica da passagem, não está nunca totalmente ausente, pelo menos na medida em que as religiões sempre exigem a total disponibilidade dos seus crentes e fiéis, a qual deve começar por uma sincera e profunda conversação. Este aspeto, no entanto, está já ligado ao sistema de abertura/fechamento das heterotopias em relação aos demais espaços.

abertura : todos aí podem entrar, mas na verdade não se entra em nenhum lugar (como num hotel, o qual não é certamente uma casa). Finalmente, há as heterotopias aparentemente abertas, mas acessíveis apenas aos « iniciados »⁵.

Foucault não dá exemplos religiosos e, no entanto, ficamos com a impressão de que a religião tem sido criadora de heterotopias e de heterocronias, sobretudo com os seus ritos. Não é o espaço ritual a heterotopia por excelência, quando se apresenta como a justaposição do espaço humano da comunidade com o espaço da revelação divina? Não constituem os ciclos rituais uma grande heterocronia, quando interrompem o tempo dos negócios humanos com a memória do evento fundador? A própria relação que se estabelece entre religião e sociedade se pode decalcar na relação entre utopia e facticidade. As propostas de Foucault têm o mérito de chamar a nossa atenção para a diferença espacial e temporal ou, se preferirmos, para a qualidade crono-topica da experiência humana : o espaço e o tempo não são experiências simples nem imediatas, mas complexas e sempre mediadas, no sentido da sua justaposição utópica; não são apenas categorias que informam *a priori* o conhecimento do mundo, mas as condições da nossa relação com ele. A questão que a pós- ou a supra-modernidade coloca, neste sentido, é a da utopia : será ela ainda possível?

3. O PRESENTE PERPÉTUO DOS « NÃO-LUGARES »

« Vivemos num mundo que ainda não aprendemos a ver »⁶. No interior do mundo, a própria experiência do tempo e do espaço sofre transformações que afetam a nossa maneira de ver o mundo. Neste sentido, para Marc Augé, é preciso ainda aprender a ver o mundo supra-moderno, na sequência de três grandes mutações : do tempo, do espaço e do indivíduo.

Na supra-modernidade, a história acelera-se (p. 38) numa « superabundância de eventos » (p. 40) problemática. A questão não é tanto que o mundo não faça sentido, quanto a nossa necessidade de lhe dar um sentido (p. 41-42). A supermodernidade define-se por um excesso temporal (p. 42-43), mas também por um excesso espacial (p. 44), constituindo assim um novo universo simbólico (p. 46) e, portanto, uma nova forma de reconhecimento (cf. 46) entre os seres humanos. A terceira transformação

5 Como se dá a nossa relação com a religião, em termos de passagem, ou seja, de capacidade de introdução na diferença espaço-temporal? Somos obrigados (por convenção social, costume, superstição, etc.)? Ou, pelo contrário, a nossa entrada é dificultada e são-nos exigidos ritos de purificação? São as religiões heterotopias completamente abertas sem que no entanto constituam verdadeiros espaços (de relação e de crescimento humanos) ou são antes apenas aparentemente abertas e, portanto, acessíveis apenas a uma certa elite?

6 M. Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992, 49.

respeita ao indivíduo e coincide com a sua solidão, isto é, com o imperativo da produção individual do sentido (p. 51).

É assim que os « não-lugares » (p. 100) não se podem definir nem como identitários, nem como relacionais, nem como históricos. Segundo Augé, eles se opõem a toda a utopia, para constituir o novo objeto antropológico da individualidade (cf. 101) e da « contratualidade » solitárias (cf. 119)⁷ : « ... o passageiro dos não-lugares faz a experiência simultânea do presente perpétuo e do encontro de si » (p. 131).

Os não-lugares implicam, portanto, uma experiência peculiar do tempo, semelhante à temporalidade ritual. Na medida em que são negações ou contrafiguras dos lugares antropológicos clássicos, eles refletem também algo da espacialidade ritual. Tal como os ritos anti-estruturais em relação às oposições estruturais, os não-lugares da supra-modernidade e os lugares antropológicos estabelecem relações dialéticas. « O lugar e o não-lugar são antes polaridades fugidias : o primeiro não é nunca completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos onde se reinscreve sem cessar o jogo remexido da identidade e da relação. Os não-lugares são no entanto a medida da época ... » (p. 101; cf. 134)⁸.

Enquanto medida da supra-modernidade, os não-lugares são também a medida da identidade. Por isso, para aí entrar, os indivíduos têm que provar a sua « inocência ». Marc Augé explica que, desta forma, « o espaço do não-lugar liberta aquele que aí penetra das suas determinações habituais » (p. 129). A nova sociabilidade dos não-lugares assume, assim, o caráter de um « grande parêntesis »⁹.

Os não-lugares pós- ou supra-modernos derivam não só das transformações do tempo e do espaço nos seus efeitos sobre o indivíduo, mas eles mesmos são

7 « ... par « non-lieu » nous désignons deux réalités complémentaires mais distinctes : des espaces constitués en rapport à certaines fins (transport, transit, commerce, // loisir), et le rapport que des individus entretiennent avec ces espaces. Si les deux rapports se recouvrent assez largement, et, en tout cas, officiellement (les individus voyagent, achètent, se reposent), ils ne se confondent pas pour autant car les non-lieux médient tout un ensemble de rapports à soi et aux autres qui ne tiennent qu'indirectement à leurs fins : comme les lieux anthropologiques créent du social organique, les non-lieux créent de la contractualité solitaire. Comment imaginer l'analyse durkheimienne d'une salle d'attente de Roissy? » (p. 119).

8 « Le lieu et le non-lieu sont plutôt des polarités fuyantes : le premier n'est jamais complètement effacé et le second ne s'accomplit jamais totalement – palimpsestes où se réinscrit sans cesse le jeu brouillé de l'identité et de la relation. Les non-lieux pourtant sont la mesure de l'époque (...) » (p. 101; cf. 134).

9 « Si les non-lieux sont l'espace de la surmodernité, celle-ci ne peut donc prétendre aux mêmes ambitions que la modernité. Dès que les individus se rapprochent, ils font du social et aménagent des lieux. L'espace de la surmodernité, lui, est travaillé par cette contradiction : il n'a affaire qu'à des individus (des clients, des passagers, des usagers, des auditeurs) mais ils ne sont identifiés, socialisés et localisés (nom, profession, lieu de naissance, adresse) qu'à l'entrée ou à la sortie. Si les non-lieux sont l'espace de la surmodernité, il faut expliquer ce paradoxe : le jeu social semble se jouer ailleurs qu'aux avant-postes de la contemporanéité. C'est à la façon d'une grande parenthèse que les non-lieux accueillent des individus chaque jour plus nombreux » (p. 139).

uma experiência espaço-temporal invertida que antes se encontrava, talvez exclusivamente, nos ritos religiosos. Em que medida o cronotopo negativo da supra-modernidade surge porque a sociedade já não tem lugar para os cronotopos religiosos e rituais é uma questão que se pode colocar. No entanto, creio que mais importante será desenvolver uma visão dos não-lugares (e dos não-tempos) supra-modernos como *critérios experienciais de apreciação crítica da presença e ação religiosas na esfera pública da sociedade*. A questão é, então, colocada a propósito da qualidade da experiência religiosa em interação com as condições em que ela efetivamente se dá. Mais especificamente, será questão de averiguar o tipo de *experiência espacial e temporal* proporcionada por uma determinada religião a partir desses critérios.

4. DO « LIMINAL » AO « LIMINOIDE »

Victor Turner é muito conhecido pela sua teoria do processo ritual, a qual, por sua vez, reabilita a intuição de van Gennep em torno das passagens rituais. As três fases que se podem discernir em qualquer passagem ritual (separação – margem – agregação) não têm apenas uma incidência pessoal ou privada, mas um significado social ou público do qual depende a saúde social. Toda a sociedade tem necessidade de momentos de margem, isto é, de momentos liminais. Ao funcionamento normal de uma sociedade, com as suas hierarquias e relações de poder, Turner chama « estrutura ». Contudo, a estrutura tem necessidade da « contra-estrutura » ritual para se renovar e manter. O equilíbrio é muito delicado, pois tanto a estrutura pode apoderar-se da contra-estrutura, como o contrário. Por outro lado, a contra-estrutura acaba por aproximar-se da estrutura quando se institucionaliza, da mesma forma que a estrutura se deixa contaminar pela contra-estrutura, concretamente em momentos de convulsão.

Com os seus ritos, as religiões injetam no interior das sociedades momentos contra-estruturais e é fácil de perceber como as religiões têm a tendência a querer ritualizar a sociedade ao mesmo tempo em que elas se institucionalizam. Neste sentido, as religiões parecem ser as primeiras a afastar-se da dialética que elas mesmas introduzem nos grupos humanos e a sofrer uma contaminação estrutural, percebida em geral como aliança com os poderes políticos, económicos ou outros. No entanto, fenómenos semelhantes de contaminação contra-estrutural também se podem detetar nas sociedades, sobretudo quando elas se fecham em torno de líderes fortes que acentuam a própria identidade e valores, dando-lhes um aspeto quase divino. Tanto num caso como no outro, a tentação religiosa e política de « instaurar o reino de Deus » na terra é a mesma. Ora, precisamente o valor metafórico do

« reino de Deus » sobre qualquer poder político reside na sua diferença « liminal » e, portanto, ritual e religiosa, em relação à forma como a « estrutura » se organiza.

A visão processual de Turner inspira-se em sociedades tradicionais, mais ou menos estáveis e religiosas. Em relação às nossas sociedades secularizadas, Turner prefere falar de fenómenos « liminoides ». Numa sociedade tradicional, todos os membros sem excepção devem passar pelo rito para adquirir a sua identidade e estatuto; a própria vida da comunidade depende dessa dialética, instaurada pelas pausas liminais. Nas nossas sociedades modernas, pelo contrário, não há qualquer obrigação social ou religiosa de passar pelo rito. Este não desaparece, nem a necessidade de momentos de liminaridade. O que muda é a nossa relação com o processo ritual, o qual perdura sem o carácter de necessidade social noutros fatos sociais, em geral de ordem estética : a arte, o cinema, o teatro, a literatura, a mídia, a moda, etc. constituem experiências de uma certa distância liminal em relação às condições normais da estrutura. Contudo, não são experiências liminais no sentido estrito – não são normativas, nem necessárias. São experiências « liminoides », isto é, capazes de abrir um parêntesis na vida social, apesar do seu carácter socialmente facultativo e religiosamente vago.

Os fenómenos liminoides são o reverso da medalha da contaminação estrutural das religiões. Segundo o modelo da liminalidade, esta contaminação resulta na institucionalização da religião e dos seus ritos que perdem assim a sua força liminal. Segundo o modelo liminoide, a contaminação estrutural é, por assim dizer, fraca, mas não menos efetiva, na medida em que a religião perde o seu carácter normativo e necessário e passa a ser mais uma das várias possibilidades de pausa da estrutura. Na verdade, é a estrutura que impõe uma tal condição à religião. Portanto, se levarmos a sério o valor social da dialética liminal de Turner assim como a sua perspectiva sobre os fenómenos liminoides nas sociedades modernas, estaremos diante de um duplo desafio :

- Do ponto de vista religioso, como recuperar a liminalidade?
- Do ponto de vista social, como manter a diversidade liminoide?

5. DO « CRONOTOPO LITERÁRIO » AO « CRONOTOPO SOCIAL »

Para fazer jogar o cronotopo bakhtinano com as propostas de Turner basta considerar duas ideias :

- O cronotopo descreve à sua maneira a evolução do liminal ao liminoide;

- O cronotopo permite ler a sociedade a partir do texto literário.

Na verdade, as duas ideias estão interrelacionadas. A atenção às marcas espaço-temporais presentes no texto permite a Bakhtin descrever a evolução da novela no sentido da sua aproximação da « vida real ». Assim, a literatura torna-se um documento não só com valor estético, mas também com valor social. A espaço-temporalidade do texto perde progressivamente o seu carácter mítico, para ganhar um aspeto realístico. Nos termos de Turner, poderíamos dizer que o cronotopo literário é cada vez menos « liminal » e, portanto, cada vez mais « estrutural » – talvez seja preferível dizer « liminoide » na medida em que o cronotopo literário não coincide nunca totalmente com o cronotopo social, mas apenas o reflete na sua *diferença* estética. O texto, segundo Bakhtin, é sempre o testemunho de uma ou mais vozes, no entanto, ele sempre é fixado sobre uma matéria inerte. Assim, o próprio texto é um fenómeno « cronotopico » :

Obviamente, os autores, os ouvintes, os leitores podem estar localizados (e frequentemente estão) em diferentes tempos e espaços, às vezes separados por séculos ou distâncias enormes, mas não importa: eles estão todos reunidos num só mundo, real, inacabado, histórico, separado por uma fronteira brutal e rigorosa *do mundo representado no texto*. Assim, podemos falar deste mundo como *criador* do texto: a sua totalidade – tanto o reflexo da realidade, quanto os autores, os artistas (se houver, enfim, os leitores-ouvintes) que reconstituem e, assim, renovam o texto, todos participam igualmente na criação de um mundo representado. Dos cronotopos reais deste mundo *criador*, se desprendem os cronotopos refletidos e criados do mundo do qual a obra (o texto) dá a imagem¹⁰.

As relações entre o texto e o mundo dão-se no interior da história, de tal forma que Bakhtin fala mesmo num « cronotopo criador » no interior do qual a obra e a vida entram em relação (p. 394). O movimento dá-se portanto entre o « cronotopo literário » e o « cronotopo social », mas nesse movimento algo se esvai : a brutal e rigorosa fronteira que separa o mundo real do mundo representado. Quando voltamos a considerar esta fronteira, reaparece a realidade liminal ou, pelo menos, « liminoide » da literatura.

O cronotopo e a liminalidade são dois instrumentos que nos permitem observar,

10 De toute évidence, auteurs, auditeurs, lecteurs peuvent se situer (et se situent fréquemment) dans des temps et des espaces différents, séparés parfois par des siècles ou des distances énormes, mais peu importe : ils sont tous réunis dans un monde unique, réel, inachevé, historique, séparé par une frontière brutale et rigoureuse *du monde représenté dans le texte*. Nous pouvons donc parler de ce monde comme *créateur* du texte : tous ses éléments – tant le reflet de la réalité, que les // auteurs, les exécutants (s'ils existent, enfin les auditeurs-lecteurs) qui reconstituent et, ce faisant, renouvellent le texte, tous participent à part égale à la création d'un monde représenté. Des chronotopes réels de ce monde *créateur*, se dégagent les chronotopes reflétés et *créés* du monde dont l'œuvre (le texte) donne l'image ». M. Bakhtine, «Formes du temps et du chronotopie dans le roman (essais de poétique historique)», in M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris 1978, 235-398, aqui 393-394.

descrever e compreender as transformações dos mitos e dos ritos, respetivamente, no sentido da sua disseminação pós-moderna, quer dizer da sua transformação de « contra-espacos utópicos » em « não-lugares solitários ». O cronotopo literário exprime o cronotopo social na medida em que constitui uma espaço-temporalidade liminal; a liminalidade fecunda a vida social na medida em que a sua espaço-temporalidade se diferencia da espaço-temporalidade estrutural. Assim, a liminalidade completa a ideia do cronotopo enquanto o cronotopo exprime o aspecto essencial da liminalidade que sobrevive nos fenômenos liminoides.

6. RELIGIAO E ESPAÇO : A « SACRALIDADE » COMO CATEGORIA ESPACIAL

A tese de Jonathan Smith é simples : a sacralidade depende do espaço e, portanto, da construção de fronteiras que estabelecem a diferença entre o dentro e o fora, a pertença e a desafiliação. Neste sentido, o espaço religioso nunca coincide com o espaço público ou profano, mas aparece como uma operação liminal sobre o espaço, ou seja, a construção do recinto sagrado. Ele é sagrado não por possuir qualidades extraordinárias, mas simplesmente por criar uma diferença, no interior da qual qualquer objeto é sagrado, não como qualidade substantiva, mas porque em tal situação passa a ser alvo de uma atenção especial. O rito e o espaço confluem na asserção da diferença :

O rito é um meio de encenar a forma como as coisas deveriam ser em tensão consciente com a forma como as coisas são. O rito depende, no que respeita ao seu poder, do fato de que ele se concentra em atividades bem comuns colocadas num ambiente extraordinário, de que o que ele descreve e apresenta é, em princípio, possível para cada ocorrência desses atos. Mas também depende, no que respeita ao seu poder, do fato evidente de que, na realidade, tais possibilidades não podem ser realizadas¹¹.

7. RELIGIÃO E TEMPO : A HISTÓRIA COMO « JOGO » DA SINCRONIA E DA DIACRONIA

Se, para Jonathan Smith, o rito é uma transposição espacial da temporalidade mítica¹², para Giorgio Agamben, o rito deve ser considerado no interior do mecanismo que dá origem à história, como um dispositivo criador de sincronia, funcionando em interação com o dispositivo criador de diacronia : o jogo¹³. Agamben considera,

11 « Ritual is a means of performing the way things ought to be in conscious tension to the way things are. Ritual relies for its power on the fact that it is concerned with quite ordinary activities placed within an extraordinary setting, that what it describes and displays is, in principle, possible for every occurrence of these acts. But it also relies for its power on the perceived fact that in actuality, such possibilities cannot be realized ». J.Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1987, 109.

12 Smith, *To Take Place*, 113.

13 G. Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Payot, Paris 1989.

portanto, o rito e o jogo no interior de um mesmo e só mecanismo, o mecanismo da história, produzindo – alternada e inversamente – sincronia e diacronia (p. 137; cf. 140). Por si só, o jogo produziria apenas diacronia; de forma semelhante, o rito, sem mais, produziria apenas sincronia. Uma sociedade ritualmente centrada é uma sociedade « fria » ou de « história estacionária ». Ao contrário, uma sociedade tendencialmente lúdica é « quente » e, portanto, de « história cumulativa ». Nos dois casos, o problema é a ausência do intervalo diferencial entre a diacronia e a sincronia, ou seja, a ausência da história que se vê anular pelo eterno presente do rito ou pelo constante e absoluto devir do tempo infernal. Neste sentido, ainda, sociedades quentes e sociedades frias parecem perseguir o mesmo objetivo, a saber : a abolição da história. Apesar de tudo, no entanto, nas sociedades de história cumulativa, o tempo linear é sempre bloqueado pelo tempo festivo e repetitivo, enquanto nas sociedades de história estacionária, o tempo cíclico é continuamente rompido pelo regresso do tempo profano (p. 142-143). Assim, a lei fundamental da história parece ser o jogo da sincronia ritual com a diacronia lúdica. Por outras palavras, retomando as propostas de Turner e Bakhtin, a própria dialética entre a estrutura (caracterizada pelo devir temporal) e a contra-estrutura (caracterizada pela repetição ritual) se deve compreender como um grande cronotopo ou um grande mecanismo que regula e equilibra a experiência do eterno retorno (sincronia) com a do movimento absoluto (diacronia).

O rito e o jogo se apresentam pois – não podia ser doutra forma – como operações que intervêm sobre os significantes da diacronia e da sincronia, transformando os significantes diacrônicos em significantes sincrônicos e vice-versa. Tudo se passa, no entanto, como se o sistema social contivesse um dispositivo de segurança, encarregado de garantir a sua estrutura binária : uma vez que todos os significantes diacrônicos se transformam em significantes sincrônicos, estes, por sua vez, passam a significantes da diacronia, assegurando assim a continuidade do sistema. O mesmo fenômeno se produz no sentido contrário¹⁴.

O sistema social pode assim ser representado como um mecanismo complexo de oposição de significantes instáveis a significantes estáveis e de significantes diacrônicos a significantes sincrônicos. Para se tornarem sincrônicos, os significantes devem passar pelo rito ou mesmo tornar-se rito; para passarem a ser diacrônicos, os significantes devem poder ser jogados, isto é, representados de forma lúdica. O

14 « Rite et jeu se présentent donc – il ne pouvait en aller autrement – comme des opérations qui interviennent sur les signifiants de la diachronie et de la synchronie, transformant les signifiants diachroniques et signifiants synchroniques, et vice versa. Tout se passe, cependant, comme si le système social contenait un dispositif de sécurité, chargé de garantir sa structure binaire : lorsque tous les signifiants diachroniques sont devenus des signifiants synchroniques, ceux-ci à leur tour se changent en signifiants de la diachronie, assurant ainsi la continuité du système. Le même phénomène se produit en sens inverse ». Agamben, *Enfance et histoire*, 146.

fundamental é que o rito conserva algo de lúdico, da mesma forma que o jogo guarda algo de ritual. Assim, pouco importa se lidamos com uma sociedade temporalmente « fria », uma sociedade em que a estrutura tende a confundir-se com a contra-estrutura de forma permanente, ou uma sociedade historicamente « quente » em que a contra-estrutura assume um carácter mais liminoide que liminal : o decisivo é que o mecanismo possa continuar a funcionar e encontre forma de se reequilibrar. Tal não parece ser o caso da cultura ocidental, na sua obsessão pelos significantes do passado e no seu terror diante dos significantes instáveis do presente¹⁵. Precisamente, a tentativa de manter as manifestações religiosas na esfera do « privado » e, portanto, de afastar tudo o que introduz uma *diferença solidária* na esfera « pública » e neutra das identidades solitárias supra-modernas, traduz esse mal-estar do mecanismo histórico, patente em todo o tipo de distorção ritual e lúdica.

CONCLUSÃO

O principal objectivo desta exploração consiste em colher critérios de interpretação em ordem à avaliação crítica da forma como as religiões – remetidas para o âmbito do privado – se instituem, apesar de tudo, em público. Por vezes, elas se erigem em « contra-espacos utópicos », mas que, ainda assim, devem incarnar algum espaço real. Assim, em que medida o público suporta espaços inúteis que não servem senão para encenar utopias rituais? Por outro lado, em que medida estes espaços têm a tendência a se « funcionalizar » como forma de reabilitação do seu lugar na esfera pública? Com a aparição dos « não-lugares », as religiões correm certamente o risco de acentuar a sua vocação tópica, como se elas fossem os únicos e verdadeiros lugares, ou, pelo contrário, de embarcarem na lógica da diluição espacial. Como reconhecer então o carácter cronotópico próprio das religiões, senão no reconhecimento cuidadoso da dialéctica entre a estrutura e a contra-estrutura, assim como do jogo entre sincronia e diacronia? A intuição bakhtiniana do cronotopo pode revelar-se, assim, um critério fundamental básico no estudo dos fenómenos religiosos, mas ele deve ser completado com os aspetos próprios da dialéctica da liminalidade.

15 « On peut douter que soit saine une culture assez obsédée par les signifiants de son propre passé pour les exorciser sans cesse, pour les maintenir indéfiniment en vie sous forme de « fantômes », plutôt que de les ensevelir; et assez terrorisée par les signifiants instables du présent pour ne voir en eux que des fauteurs de désordre et de subversion. Cette exaspération et ce raidissement, dans notre culture, de la fonction signifiante des larves et des enfants indiquent, sans équivoque, que le système binaire s'est grippé; il ne parvient plus à assurer l'échange de signifiants sur quoi repose son fonctionnement ». Agamben, *Enfance et histoire*, 157.

Religiosidade e o espaço geográfico

Tarcísio Justino Loro¹

RESUMO

Tem sido grande o esforço dos geógrafos que buscam o diálogo interdisciplinar. Existem dificuldades como em qualquer campo científico. Neste caso, oriundas da tradição positivista e da visão marxista do espaço e da forte tendência ecológica, apesar disso, a busca de diálogo continua. Esses obstáculos têm dificultado a desejada afirmação da geografia como ciência social. As tendências de uma geografia humanista nesses últimos anos estão reafirmando esse diálogo. É neste contexto de abertura e de “crise” diante das questões da sociedade, que a geografia começa a se interessar cada vez mais, pela manifestação da religiosidade ou da religião na produção do espaço geográfico. Desta forma, paulatinamente, a linguagem teológica ou as expressões religiosas passam a fazer parte do estudo geográfico, como ideologia ou como instituição, ou como um fenômeno que produz, cria e renova o espaço social. De um lado a reflexão teológica e de outro a geografia humanista. Aparentemente são dois campos que não apresentam congruências, ou pontos de intersecção. Por outro lado, desejamos refletir e mostrar o quanto estes dois conhecimentos geografia e teologia podem se associar na organização do espaço social. Partimos do pressuposto suficientemente explorado de que o espaço social é produzido a partir de diversos interesses, dentre eles, econômico, político, esportivo, educacional e cultural. E também religioso? Neste encontramos também, sem dúvida, além dos mesmos interesses, o específico da religiosidade. Um dos aspectos mais relevantes do período atual vivido pela Geografia Humanista é o progressivo envolvimento e interesse de uma parcela significativa de geógrafos no esforço de aprofundar o processo de sua renovação teórica e de afirmá-la como ciência social moderna, incluindo o estudo das mais diversas manifestações da religiosidade. Em outros termos, a Geografia passa por um momento histórico de grande busca de identificação no conjunto das ciências sociais. Esta busca tem sido marcada, em boa parte, por uma grande abertura dos geógrafos à investigação teórico-metodológica, influenciada pelo positivismo, entre a geografia e as demais ciências. A geografia e a religião são duas práticas sociais. O ser humano sempre refletiu a geografia como vivência do lugar, ainda que de forma descritiva, como também, a religião sempre fez parte integrante da vida do ser humano por meio da busca de sentido do seu fazer, manifestada pelas inúmeras questões que se colocam em toda a história da humanidade sobre a sua própria existência. De outro lado, a experiência religiosa dos indivíduos ou grupos representa ponto central em várias ciências humanísticas.

Palavras-chave: Religiosidade, espaço, geografia, sagrado, teologia.

¹ Doutorado em Ciências (Geografia Humana) pela USP e em Teologia pelo Centro Universitário Assunção (PUC-SP), professor associado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), e-mail: tjloro@pucsp.br

1. DIÁLOGO ENTRE GEOGRAFIA E TEOLOGIA

O espaço não é neutro, ele traz sempre uma carga cultural, política, econômica, dentre outras, que aparece na construção de um lugar. As motivações religiosas na construção de um espaço trazem a marca da fé impregnada da religiosidade popular. Neste sentido, a vida de uma pessoa, seu processo de conversão ou de busca de Deus vai criando um “mito” capaz de atrair milhares de pessoas. Neste “mito” estão presente as graças que poderão ser recebidas pela intercessão de um santo, como também milagres ou contato direto com Deus. Aqui não podemos esquecer todas as formas de promessas, doações e dízimos.

Outro aspecto relevante é reafirmar que o espaço geográfico “aparece” através da linguagem, ou por meio de “signos”. Para Charles Sanders Peirce, estudioso e fundador da ciência da linguagem, signo “é algo que, sob certo aspecto ou de algum modo, representa alguma coisa para alguém”.²

A ideologia religiosa se manifesta no espaço por meio de construções próprias como templos, grutas, campanários, pregações, sacramentalização, via sacra, lugares por onde passou a santa. Todas estas linguagens passam a ter significado para as pessoas de fé. A Igreja Católica, certamente aprecia a divulgação destes “mitos” com apelos à realidade, uma vez que são fontes econômicas e pedagogia de atração de muitos fieis.

Mais modernamente, podemos dizer que os santuários são de alguma forma a conquista de um lugar, a afirmação de uma ideologia, a concretização da esperança e o lugar onde Deus parece estar mais pronto e próximo para escutar seu povo.

Os santuários são um tema de estudo com interesse geográfico e podem ser analisados em termos monográficos ou em uma escala que transcende o local... Os lugares são essa materialização de que o sagrado necessita para se tornar visível aos olhos dos crentes e é daqui que resulta a sua atratividade especificamente religiosa, independentemente e para além de quaisquer outras funções que possam também exercer.³

Também no Novo testamento, determinados lugares são marcados pela presença do sagrado e, por isso, atraem peregrinações. Jesus com seus pais e pa-

2 PIERCE, Charles S. – *Semiótica e Filosofia*, São Paulo: EDUSP, 1978, p. 94.

3 ROSENTHAL Z. e CORREA, Roberto L. (org), *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999, p. 82.

rentes partia todos os anos em peregrinação ao templo de Jerusalém, por ocasião da festa da Páscoa. (Cf. Lc 2,41). Jerusalém acolhe, simboliza e se torna ícone da história da salvação. Tudo fala da experiência de fé do povo hebreu, inclusive a destruição do templo e a conservação dos grandes marcos de fé.

A geografia já não é a mesma. No campo religioso, a ideologia tem um papel cada vez mais amplo na interpretação do espaço, como afirma Milton Santos:

Em nossos dias, a ideologia vê aumentada o seu papel na interpretação do espaço, pelo fato de os objetos serem planejados e construídos com o objetivo de aparentar uma significação que realmente não têm. Tal significação é, muitas vezes, um resultado da preocupação com interesses de ordem internacional. Daí a importância do estudo das relações internacionais. E é para separar o significado assim outorgado ao objeto do seu valor real que a contribuição da semiologia surge como importante.⁴

2. GEOGRAFIA E TEOLOGIA: A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO LUGAR

É notório que a geografia cultural já traçou um itinerário significativo a partir da Escola de Berkeley que teve como característica, em meados dos anos 1920, reagir ao determinismo ambiental. No outro polo da reflexão, há um esforço de se mostrar certo determinismo cultural (religioso) sobre o espaço. Determinadas cidades, regiões, rios, montanhas e ambientes uma vez marcados pelo significado religioso tornam-se símbolos de fé e passam a ter uma semântica diferenciada do habitual. Fica neles acoplada a marca do sagrado com um forte poder de atração dos fieis. Apenas para ilustrar, mencionamos alguns exemplos onde encontramos a atividade do imaginário religioso.

A paisagem geográfica é o resultado de mudanças realizadas na natureza. Essas mudanças possuem uma linguagem simbólica, pois toda transformação é consequência de um conjunto de traços culturais que se expressa a partir da linguagem. Neste sentido, o espaço geográfico é o depositário de um conjunto de “signos” culturais, também chamados de símbolos que provocam a decodificação. Este trabalho de fruição do espaço realizado pelo decodificador leva o leitor a perceber os mais diferentes estilos, épocas, símbolos, materiais que aparentemente estão “mortos”. O espaço não é neutro, ele traz sempre uma carga cultural, política, econômica, dentre outras, que aparece na construção de um lugar. As motivações religiosas na construção de um espaço trazem a marca da fé impregnada da religiosidade popular. Neste sentido, a vida de uma pessoa, seu processo de conversão ou de busca de Deus vai criando um “mito” capaz de atrair milhares de pessoas. Neste “mito” estão presente as graças que poderão ser recebidas pela intercessão de um santo, como

4 SANTOS, Milton – *Por uma geografia nova*. Hucitec, 3ª Edição. São Paulo, 1986, p. 108.

também milagres ou contato direto com Deus. Aqui não podemos esquecer todas as formas de promessas, doações e dízimos.

A complexidade da produção do espaço tem exigido uma crescente socialização do trabalho intelectual, o que não significa apenas uma prática interdisciplinar no âmbito do trabalho acadêmico, mas um vasto campo de estudos sobre a sociedade. Nenhuma ciência em particular pode reivindicar exclusividade de estudo sobre este ou aquele processo social específico, tal o grau de interação entre os complexos problemas da sociedade contemporânea e mesmo das teorias que têm sido desenvolvidas para interpretá-los. A realidade ultrapassa as teorias para tratar de compreender ou explicar essa realidade.

Outro aspecto relevante é reafirmar que o espaço geográfico “aparece” através da linguagem, ou por meio de “signos”. Para Charles Sanders Peirce, estudioso e fundador da ciência da linguagem, signo “é algo que, sob certo aspecto ou de algum modo, representa alguma coisa para alguém”.⁵

A ideologia religiosa se manifesta no espaço por meio de construções próprias como templos, grutas, campanários, pregações, sacramentalização, via sacra, lugares por onde passou a santa. Todas estas linguagens passam a ter significado para as pessoas de fé. A Igreja Católica, certamente aprecia a divulgação destes “mitos” com apelos à realidade, uma vez que são fontes econômicas e pedagogia de atração de muitos fieis.

Vigolo é um bom exemplo da diversidade histórica. De um lado se encontram os museus refletindo a história da colonização italiana em Nova Trento. De outro as contínuas construções de hotéis, mosteiros, novo templo, para atender a demanda dos peregrinos.

Tendo-se em conta esta conceituação, afirma Z. Rosendahl

As temáticas da religião, da percepção ambiental, da identidade espacial e interpretação de textos (literatura, música, pintura e cinema) estão entre outras temáticas que emergiram ou foram retomadas. O espaço urbano passa a ser objeto de interesse para os geógrafos culturais.

6

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, A. F.; PIMENTA, J.R. e SARMENTO, j. (org.). *Ensaio de Geografia Cultural*. Porto: Figueirinhas, 2006.

5 PIERCE, Charles S. – *Semiótica e Filosofia*, São Paulo: EDUSP, 1978, p. 94.

6 ROSENTHAL Z. e CORREA, Roberto L. (org), *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999, p. 53.

BAUMAN, Z. *Confiança e medo na cidade*. (trad. Eliana Aguiar). Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BARBOSA, Fidelis Dalcin. *Madre Paulina, a coloninha*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

CADORIN, Célia B. *Ser para os outros*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

CASTRO, I. E. , GOMES, Paulo Cesar e CORREA, R.C. (org). *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CHIQUEIM, Carlos Alberto. *Pastoral do Turismo*. Curitiba: Kyrios Editora, 2013.

DARDEL, Eric. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. (trad. Werther Holzer). São Paulo: Perspectiva, 2001.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HOLZER, W.; JUNIOR, E. M.; OLIVEIRA, L. (org.). *Qual o espaço do lugar?* São Paulo: Perspectiva, 2012.

LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Editores Documentos LTDA. 1968.

LORENZI, Guido. *Madre Paulina, entre carisma e obediência*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ROSENDAHL, Z. "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise". In CORREA, R. L. E ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, PP. 187-224.

------. "Espaço, política e religião". In CORREA R. L. e ROSENDAHL, Z. (org.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001, PP. 9-39

------. *Espaço e Cultura: pluralidade temática*. (org). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2008.

------. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1996.

------. *Espaço e cultura: uma abordagem cultural*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1995.

------. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

------. ROSENDAHL, Z e CORREA, R. L. (org.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2005.

SANTOS, Milton. *Por uma geografia nova*. 3ª edição. São Paulo: Hucitec, 1986, PP. 97-122.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Londrina: Eduel, 2013.

----- *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: Eduel, 2012.

SANTUÁRIO VIRTUAL DE APARECIDA: Fé em tempos de rede

Flávio Campos Ferreira¹

RESUMO

Nota-se atualmente que igrejas e comunidades religiosas descobrem a internet como um meio de comunicação indispensável. Criam páginas e redes virtuais, oferecem assistência e oração online, aconselhamento religioso. Em seus sites, os fiéis podem se informar e entrar em contato com outros fiéis, escrever comentários, acender velas e participar da missa sem precisar sair de casa. Neste sentido, interessa-nos apresentar o quão relevante tem sido a experiência do Santuário Nacional de Aparecida, importante centro de evangelização para a Igreja no Brasil, de comunicar a fé também através da internet. Há sinais e linguagens novas, mudanças que sugerem outros caminhos para o anúncio e a vivência da fé cristã. Propõe-se estudar a relação histórica e a importância compreendida pela Igreja Católica e os meios de Comunicação Social; caracterizar a relação entre a perspectiva tradicional de vivência da fé católica e a perspectiva cibernética da experiência religiosa católica e; uma análise da linguagem e dos serviços oferecidos pelo Santuário Virtual de Aparecida (SP) - enquanto lugar de experiência e estilo que representam uma nova forma de ser religioso. Discorre-se, a partir daí, a hipótese do surgimento de um sujeito e de uma comunidade que também deseja rezar na rede.

Palavras-chave: Fé. Catolicismo. Comunicação. Internet. Linguagem.

INTRODUÇÃO

O presente texto faz parte da proposta de estudo apresentada ao curso de mestrado em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), que orienta a linha de pesquisa e dará origem à dissertação final deste autor. O trabalho almeja refletir sobre o fenômeno religioso cristão-católico e o novo estilo de experimentar a fé em tempos de rede. Portanto, o que se acompanha nas próximas páginas são apontamentos iniciais sobre a relação existente entre Igreja e meios de comunicação de massa.

Neste sentido, o trabalho que há de se desenvolver objetiva apresentar à comunidade acadêmica o quão relevante tem sido a experiência do Santuário

¹ Mestrando em Ciências da Religião. Puc Minas (2015/2017). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do estado de Minas Gerais (Fapemig). Campos.flavio@hotmail.com

Nacional de Aparecida, importante centro de evangelização para a Igreja no Brasil, de comunicar a fé também através da internet. Por meio dessa experiência, propor-se-á uma reflexão sobre a construção de um novo estilo de se pensar a prática da religiosidade católica em tempos de rede. Vale ressaltar que a ideia desta abordagem surge em função da atuação do pesquisador, graduado em Jornalismo, e sua experiência na área de produção midiática e comunicação religiosa há seis anos. Após perceber e levantar questionamentos sobre o assunto propõe-se fomentar o debate já existente no meio religioso e sua possível ampliação entre pesquisadores e/ou pessoas interessadas por tal leitura.

Logo, a pesquisa também revela a intenção de oferecer à sociedade um trabalho que intensifique os modos de se pensar à religiosidade nos dias de hoje. No caso do Brasil, país onde a maioria da população se declara praticante de determinada religião, faz-se oportuno ampliar esse discurso e revelar os impactos provenientes da aliança entre fé e as novas mídias digitais.

1. PROPOSTA METODOLÓGICA

A pesquisa a ser realizada pode ser classificada como exploratória e visa adotar o procedimento bibliográfico como referência técnica. Quanto à metodologia, o trabalho fará a opção pelo método hipotético-dedutivo, já que pressupõe uma ideia preestabelecida e que pode ser confirmada ou não através das leituras e análises propostas. Levantado pelo filósofo austríaco Karl Popper, esse método tem uma abordagem que busca a eliminação dos erros de uma hipótese. Faz isso a partir da ideia de testar a falsidade de uma proposição, ou seja, a partir de uma hipótese, estabelece-se que situação ou resultado experimental nega essa hipótese e tenta-se realizar experimentos para negá-la. Assim, a abordagem do método hipotético-dedutivo é a de buscar a verdade eliminando tudo o que é falso.

Nesse sentido, a pesquisa desejada por este autor contará com o estudo de caso do *Santuário Virtual*, do Santuário Nacional de Aparecida (SP), e seus dispositivos de interação - com o quais os fieis católicos têm se envolvido cada vez mais e evidenciado um novo estilo de experimentar a fé. O material documentado, bem como as respectivas análises, será organizado em relatório de pesquisa componente da dissertação que se pretende construir. Para auxiliar tal análise, propõe-se uma pesquisa quantitativa, capaz de evidenciar informações como o número de acessos ao referido site, perfil dos usuários (homens, mulheres, faixa etária, horário com picos de acesso, páginas mais visitadas, serviços mais demandados, etc.), que pode ou não compor o trabalho - em função do acesso aos dados. Há ainda a proposta de entrevista com os bispos referenciais de Aparecida, e o ponto de vista deles a

cerca da evangelização na internet, bem como com os profissionais que pensam e trabalham diretamente com os serviços oferecidos pelo Santuário Virtual. A partir desta abordagem, acredita-se ser possível iniciar os estudos e evidenciar um novo estilo de experiência da fé cristã-católica presente nos dias atuais.

2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Como a pesquisa se encontra em fase de leituras e registros bibliográficos, o que se propõe a seguir é uma breve introdução ao tema. São apontamentos que revelam a relação compreendida entre a Igreja Católica e os meios de comunicação de massa. Há, no entanto, que se considerar a recente e limitada produção de conhecimento em prol desta abordagem, por se tratar de um tema relativamente novo - principalmente no Brasil.

2.1 MÍDIA E EVANGELIZAÇÃO

Percebe-se que nos últimos anos a sociedade tem acompanhado o avanço da Internet, não apenas em número de usuários, mas também como uma das mais importantes ferramentas de utilização e de expansão das religiões. Essas tecnologias se tornaram mais rápidas, mais populares e mais instrumentalizadas no cotidiano de milhares de pessoas em todo o mundo e passaram a fazer parte de um conjunto de práticas sociais que permeiam o século XXI - construindo sentidos e modificando comportamentos.

No entanto, segundo o sociólogo francês Dominique Wolton (2007), esse novo processo comunicativo está sendo encarado pela sociedade de uma maneira reducionista, limitado às técnicas. De acordo com o autor, as novas mídias são apresentadas com a ideia de “solidões interativas”, um espaço onde há dificuldade de interação, devido à falta de regras e de obrigações. Um fator relevante para esse pensamento, conforme exemplifica o autor, seria a identificação e o isolamento dos jovens com as novas mídias e a redução de deslocamento que estas permitem.

Por sua vez, Jésus Martin Barbero (*apud* ROCHA, 2002, p. 2), afirma que na sociedade contemporânea os novos movimentos urbanos (sociais, étnicos, regionais, das mulheres, ecológicos, etc.) surgem com poder e força, dando forma a tudo que uma racionalidade política não é capaz de representar nos dias atuais. Para a autora, dois elementos marcantes influenciaram tal mudança estrutural, sendo o primeiro deles o foco na participação, que, principalmente, através da Internet, tornou-se o carro chefe da popularização de novas tecnologias de troca de informações e; o segundo, que essa participação ocorre em uma escala global, nunca antes proporcionada por

nenhum meio de comunicação a indivíduos.

Partindo deste princípio, as novas tecnologias, onde se confere destaque à Internet, também impõem à Igreja Católica um grande desafio: evangelizar com novas linguagens e atitudes, tendo em vista a presença de fieis também no espaço da rede. Segundo Dom Claudio Maria Celli, presidente do Conselho Pontifício para as Comunicações Sociais, as novas tecnologias criaram uma cultura digital onde se é necessário chegar ao ser humano através de uma linguagem adequada, para levar a mensagem evangélica. “Trata-se do maior desafio que estamos enfrentando”, pontuou o Bispo¹.

A partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) e do decreto *Inter Mirifica*², a Igreja assume uma mudança frente aos meios de comunicação. Ela começa a enxergar a possibilidade dos diversos veículos existentes serem usados para a pregação de sua mensagem evangélica e de promoção da paz. Mas se por um lado a Igreja progrediu ao se conscientizar e acolher os meios de comunicação, por outro, ela demonstrou uma regressão ao não se adaptar à linguagem proposta pelos novos meios. Prova disso é que, originalmente, a Igreja apresentava em suas celebrações um discurso mais erudito e preocupado em manter a mensagem do Evangelho intacta, mas de difícil compreensão aos fiéis, principalmente aos mais humildes, pobres e sem escolaridade.

Com o passar do tempo, cada vez mais ciente dessa importância, a Santa Sé coordenou ações de comunicação na Igreja, por meio de alguns veículos próprios, reunidos no Pontifício Conselho das Comunicações Sociais. São exemplos: a Rádio Vaticana, o jornal *L'Osservatore*

Romano, a Filмотeca Vaticana, a Livraria Editora Vaticana, a Sala de Imprensa a Rede Informática da Igreja na América Latina - RIIAL; e o Centro Televisivo Vaticano – CTV. Outro destaque internacional é a Signis – Associação Católica Mundial para a Comunicação, que também agrupa profissionais de Internet e novas tecnologias.

Tecnologias que foram muito bem aproveitadas, sobretudo, pelo Papa João Paulo II. Em novembro de 2001 ele usou a internet pela primeira vez como meio de transmissão de uma mensagem ao mundo, quando pediu perdão em nome da Igreja Católica às vítimas de abusos sexuais cometidos por sacerdotes e outros religiosos e aos aborígenes australianos pelo tratamento abusivo. Apesar da fragilidade física, em função dos problemas de saúde, ele continuou usando a internet, principalmente nas reuniões de emergência com cardeais (ROCHA, 2002, p. 10).

Em fevereiro de 2002 o Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais publicou os documentos *Igreja e a internet* e *Ética na internet*, onde reforça que os

2 *Inter Mirifica* (1963): decreto do concílio vaticano II, publicado em 4 de dezembro de 1963.

meios de comunicação oferecem importantes benefícios e vantagens à Igreja, ao mesmo tempo em que convida os católicos a “não ter medo de abrir as portas dos meios de comunicação a Cristo”:

O interesse da Igreja pela Internet constitui uma particular expressão do seu antigo interesse pelos meios de comunicação social. Considerando os meios de comunicação como o resultado do processo histórico-científico, mediante o qual a humanidade foi « progredindo cada vez mais na descoberta dos recursos e dos valores contidos em tudo aquilo que foi criado », a Igreja tem declarado com frequência a sua convicção de que eles são, em conformidade com as palavras do Concílio Vaticano II, « maravilhosas invenções técnicas » que já contribuem em grande medida para ir ao encontro das necessidades humanas e podem fazê-lo ainda mais. (FOLEY, 2002).

Na mensagem comemorativa do 45º Dia Mundial das Comunicações, o Papa Bento XVI (2011) pediu aos sacerdotes que propagassem o Evangelho também através da nova geração de meios audiovisuais (fotos, vídeos, animações, blogs, sites). Segundo observou o pontífice, a sociedade de hoje apresenta muitas situações que colocam “os valores fundamentais em jogo para o bem da humanidade”, e a opinião pública “se encontra muitas vezes desorientada e dividida”:

(...) Vai-se tornando cada vez mais comum a convicção de que, tal como a revolução industrial produziu uma mudança profunda na sociedade através das novidades inseridas no ciclo de produção e na vida dos trabalhadores, também hoje a profunda transformação operada no campo das comunicações guia o fluxo de grandes mudanças culturais e sociais. As novas tecnologias estão a mudar não só o modo de comunicar, mas a própria comunicação em si mesma, podendo-se afirmar que estamos perante uma ampla transformação cultural. Com este modo de difundir informações e conhecimentos, está a nascer uma nova maneira de aprender e pensar, com oportunidades inéditas de estabelecer relações e de construir comunhão. (BENTO XVI, 2011).

Para Spadaro (2012), trata-se de um campo no qual é possível verificar como as tecnologias começam a influir também no modo de pensar a experiência da fé cristã, principalmente por meio de sua linguagem:

Quando se trata de lidar com o computador e os arquivos de vários tipos, atualmente usamos continuamente palavras como ‘salvar’, ‘converter’, mas também ‘justificar’: salvar um documento de texto, converter entre diversos tipos de formato eletrônico, justificar a página à direita ou esquerda. Essas três palavras são muito conhecidas dos teólogos e por detrás delas há uma percepção importante que não está simplesmente ligada a um modo de ‘dizer’ a fé, mas, talvez, de ‘pensá-la’. (SPADARO, Antônio. 2012, p. 32).

O autor Moisés Sbardelotto (2013) também chegou a publicar o resultado de uma pesquisa por ele realizada, sobre a midiatização do sistema religioso católico. O objetivo da pesquisa era analisar alguns serviços religiosos disponíveis em sites católicos. Mais do que fazer uma análise crítica dos conteúdos desses sites, o autor pretendeu, com sua pesquisa, apenas registrar o fato de que, no contexto atual, as mídias são o ambiente onde tudo se move. Dentro dessa lógica, conforme descreve, o religioso já não pode ser explicado nem entendido sem se levar em conta o papel das mídias.

Em um processo de midiatização do fenômeno religioso, sugere o autor, começam a surgir novas modalidades de experiência da fé, a partir do deslocamento das práticas religiosas para a ambiência sociocomunicacional da internet. Se um indivíduo busca essas novas modalidades, é uma resposta a uma busca anterior por algo diferente ou porque o que descobriu na internet difere em algo de sua experiência “off-line” e o atrai – e a partir daí se desencadeia uma nova interação (SBARDELOTTO, 2014).

Assim, a partir do levantamento e desta compreensão inicial do assunto, propõe-se ao longo do curso uma análise dos serviços do *Santuário Virtual de Aparecida*, capaz de evidenciar um novo estilo de expressão da fé, que se configura em tempos de rede. Valendo-se da ideia dos próprios textos pontifícios, é hora de deixar as “margens” para ir “mar adentro” também na reflexão sobre a comunicação, a fim de desenvolver um diálogo de fundo entre a nova evangelização e a cultura da comunicação.

REFERÊNCIAS

BENTO XVI, **Novas tecnologias, novas relações**. Promover uma cultura de respeito, de diálogo, de amizade. Mensagem para o 43º Dia Mundial das Comunicações Sociais, Vaticano, 2009.

BENTO XVI, **Verdade, anúncio e autenticidade de vida na era digital**. Mensagem para o 45º Dia das Comunicações Sociais, Vaticano, 2011.

CAMPBELL, H., A., **When Religion Meets New Media**. London and New York: Routledge, 2010.

FOLEY, John P. **Igreja e Internet**. Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais. Vaticano, 2002. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_po.html. Acesso em: 22/abr 2015.

HOOVER, S., M., /CLARK, L.S., (orgs), **Practicing Religion in the Age of the Media**, explorations in media, religion, and culture. New York: Columbia University Press, 2002.

HOOVER, S.M./LUNDBY, K. (orgs), **Rethinking Media**, Religion and culture. London and New Delhi: Sage Publications, 1997.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

ROCHA, Penha. **Mídia e Religião**. Canal Século 21 e Rede Família. Trabalho apresentado no Núcleo de Pesquisa Comunicação e Cultura das Minorias, XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Salvador/BA, 2002. Disponível em: <<<http://migre.me/mLLgA>>>. Acesso em: 07/nov de 2014.

SPADARO, Antonio. **Ciberteologia**: pensar o cristianismo nos tempos da rede. São Paulo, Paulinas, 2012.

SBARDELOTTO, Moisés. **E O Verbo Se Fez Bit**: A comunicação e a experiência religiosas na Internet. São Paulo: Ed. Santuário, 2013.

SBARDELOTTO, Moisés. A experiência religiosa na internet: uma análise das interações entre fiel-sagrado em rituais on-line. In: AVELLAR, Valter Luís de.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. (Org.). **Espiritualidade e sagrado no mundo cibernético**: questões de métodos e vivências em Ciências da Religião. São Paulo: Edições Loyola. 2014.

WOLTON, Dominique. **Internet, e depois?** Uma teoria crítica das novas mídias. Trad. Isabel Crossetti. Porto Alegre: Sulina. 2007.

WEB NEWS. **La Chiesa pensa al Web 2.0**. Disponível em: <<<http://migre.me/mLLjK>>>. Acesso em: 07/nov de 2014.

ZENIT. **Como evangelizar com as novas tecnologias**. Entrevista com Dom Claudio Maria Celli, presidente do Conselho Pontifício para as Comunicações Sociais. Disponível em: <<<http://migre.me/mLLqd>>>. Acesso em: 07/nov de 2014.

TANATOGRAFIA EM PADRE VIEIRA: morte, prosaística e parenética no hífen luso-brasileiro.

Augusto Rodrigues da Silva Junior ¹

RESUMO

Este trabalho analisa a parenética tanatográfica de Padre António Vieira visando o enfoque do elemento performático no campo da “oratória fúnebre”. Conjugamos as memórias estética, histórica e uma memória do futuro para demonstrar como sua condição autoral alia-se à enunciação num mundo de fronteiras e o diálogo atento com ideias de sua época. Nas exéquias populares de condenados à forca (“Sermão ao enterro dos ossos dos enforcados”; 1637) e nos sermões para nobres moribundos (Exéquias do Infante de Portugal [1649], do Príncipe D. Teodósio [1653], da Rainha D. Maria F. Isabel de Sabóia [1684]), D. João IV, a tônica ainda é a ação. Sua escritaria avulta no hífen luso-brasileiro perante um Ocidente (imperialista) formado por dois Mundos (Velho e Novo). A a linguagem, a filosofia pagã, o dogmático dialógico e o Verbo divino tornado advérbio, ressaltam questões importantes para a tanatografia: a ascensão do individualismo, os apocalipses individuais e a morte coletiva no corpo da multidão. O ideólogo Padre Vieira articula em sua prosaística – parenética, epistolografia, profética e vária –, relações de vocalidade que permitem entender o espaço público luso-brasileiro do Século XVII e evocando a ação inacabada e autoconsciente.

Palavras-chave: Padre Vieira; Tanatografia; Parenética, Prosaística, Hífen Luso-Brasileiro

Três temas predominam nas inquietações humanas desde a fundação das cidades. De certa forma, eles humanizaram e organizaram as relações em sociedade: Deus, a morte e o fazer (cotidiano). Estes são os mesmos temas que figuram em *todos* os sermões de Padre António Vieira: o Deus cristão, na visada *Iesuíta*, da Cristandade; a morte, reflexão para o juízo; e o fazer – que prepara para o fim, mas sempre pleno de *exercícios* diários. Nossa discussão central é o morrer. Mais especificamente a tanatografia, a escrita da morte. Na parenética vieiriana, isso implica a vivência neste mundo e a angústia da continuidade no outro. Neste sentido, há uma questão *júdica* em que o mérito de ir para o mundo de lá e as ações para o de cá são balizadas num

¹ *Professor Dr. em Literatura Comparada no Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília – UnB. Brasília, Distrito Federal, Brasil. Pesquisador Bolsista CAPES em Estágio Pós-Doutoral na Universidade do Minho – UM. Braga, Portugal. Coordenador de GT do Congresso Internacional da SOTER – *Linguagem e Religião: construindo pontes de diálogo*. augustorodriguesdr@gmail.com

juízo individualizado. Na oratória fúnebre avultam questões emblemáticas perante um corpo nobre ou ossos coletivamente sepultados.

Pregar a palavra de Deus é estar sempre na fronteira entre dois tempos. No caso de Vieira, houve sempre a percepção de situações fronteiriças que expandiam o pensamento e sentimento dos homens em um território incógnito a ser explorado, habitado e miscigenado. Sua *escritaria* erigiu-se, no âmbito do hífen luso-brasileiro, perante um Ocidente (imperialista) formado entre dois espaços: o Velho e o Novo Mundo. O imenso trabalho realizado com a linguagem, no *ato* de tornar o dogmático dialógico e a renovação do Verbo divino, tão monológico, por meio do advérbio sermonístico povoa seus sermões fúnebres. Nestes, analisaremos importantes questões da tanatografia: a ascensão do individualismo, os apocalipses individuais da nobreza e a morte coletiva no corpo da multidão:

(...) a resposta do padre à situação político-econômica que ronda o público, dialoga com a tradição e a cultura do local de pregação, além de representar a voz divina via dogmas católicos entremeados pela posição político-pessoal do sermonista. Nesta tensão, resta uma cena exclusiva que, na vocalidade, aciona performances sociais e, na escrita, convoca à escrita autoral responsável (SILVA JR; MEDEIROS, 2014, p. 2246-2247).

A vocalidade migrante e performática de seu advérbio sermonístico constitui um idioma oral, de nuances vocais nutridas por uma pulsão de linguagem e de espetacularidade prática e poética (ZUMTHOR, 2010, p. 12-16). Sua “teologia da ação”, promulgada na sermonística do *hífen*, cingiu a percepção de um Verbo bíblico que permitiu a ascensão do advérbio inventivo: “não em que as nossas obras sejam honestas e boas, senão em que sejam bem feitas” (VIEIRA, 1965, p. 111). O pregar tornado peregrinatório, verdadeira religião individual: “o que fazeis, isso sois, nada mais”. A *verdade* dos homens, mesmo falha, amalgama o Verbo e dissemina a Verdade. Se Walter Benjamin, filósofo de tradição judaica, anuncia apocalipticamente que a verdade é a morte da intenção, na ação reside a única verdade possível – uma confissão, pela palavra, da “gênese” – *Entstshung* (2011, p. 34).

O Barroco no Brasil passou por um processo de transfiguração cultural e foi instrumento de doutrinação e de recomposição figural – de figuração prática: o paraíso revisitado, o Evangelho reconfigurado, um mundo a ser explorado. O diálogo histórico-universal é ampliado pelo imaginário da América nas consciências. A Encarnação e a Paixão de Cristo “realizam e combinam a *sublimitas* e a *humilitas* (AUERBACH, 2001, p. 132). Em Vieira, o sublime e o humilde aliam-se ao “sair para pregar”. Mas o discurso, embora seja o mesmo, foi renovado pelo choque cultural entre civilizações. Para verter e converter o outro, o Barroco reinventou-se nas artes e metamorfoseou-se no corpo da multidão. Da fusão das manifestações literárias neo-

latinas com as plagas latino-americanas, classicismo, neoclassicismo, maneirismo e arcadismo habitaram uma arquitetura e uma arquitetônica barroco-brasileira.

Em tese, o padre foi, ao lado de Gil Vicente, Camões e Anchieta, um grande ideólogo moderno da Língua Portuguesa. Se a Língua não ofereceu romancistas neste período, ela apresentou variantes literárias de uma nova cruzada, assombrada pelo protestantismo no velho mundo e *prenovadora* no novo. Os apocalipses individuais (o termo é de Ariès; 2000) na tanatografia vieiriana apresentavam não só juízos, mas contas particulares. Por extensão, entre o XVI e o XVII, a visão séria da Igreja, a morte analítica e a liberdade do prosaístico, calcados na história da morte no Ocidente (Ariès), oferecem um panorama de costumes, devoções e práticas cemiteriais. O ir e vir, como o devir avultam em suas palavras para o passamento:

O fundamento sólido, e claro desta Filosofia, é, porque os motivos, que podem viciar a pureza, e falsificar a verdade das obras da misericórdia, são outros respeitos humanos, e na dos mortos não há respeitos [...]. Como os mortos não sentem, nem conhecem o benefício, que se lhes faz, e ainda que o conheceram, não o podem agradecer, nem pagar. Tudo o que se faz aos mortos, é como se se perdera, e por isso se chama perdição (VIEIRA, 2009, p. 176-193).

O discurso oratório constitui-se de componentes júdicos e amplia-se pelo *enforme* tanatográfico. A *inventio* retórica e autoconsciência prosaica dialogam no texto. A ordenação (*dispositio*) alia-se à liberdade vocal e surgem formas estilizadas e fingidas. A *praelectio* retórica alia-se ao jogo plagiário da citação: as vozes de outros reverberadas no sermão imiscuem de recursos os enunciados gerando efeitos figurais e mânticos (BARTHES, 1971). Ao citar os pagãos em plena homilia, a visada filosófica acusa o vício e a inverdade. O moralista realiza uma tripla avaliação palavral: divina, sermonística (na ordem do dia) e a cotidiana, que permanece naquele que sai incomodado do auditório (*Sermão da Sexagésima*).

De forma sucinta, faremos um panorama da parenética tanatográfica de Vieira e, em metonímia pensamental, analisaremos o *Sermão dos ossos dos enforcados* (1637).

Que coisa mais própria de sermonista o que Vieira realiza na “Oração nas Exéquias de D. Maria de Ataíde” (1649). Utiliza-se do nome da defunta e do dia do seu passamento: conjuga o batismo da “filha do Conde de Ataíde” com a data católica da oitava assunção da Virgem: “Maria artem elegit” (2009, p. 199; Maria elegeu com arte; trad. nossa). Nesta oração (e não sermão), rende homenagem à jovem, cuja biografia pouco apresenta. Entre improvisações e citações, o Convento de São Francisco de Enxobregas torna-se uma *tópica*: Maria optimam partem elegit (2009, p. 224; Maria escolheu a melhor parte; trad. nossa).

Que coisa mais própria de um arguto pensador o trabalho no Sermão das

Exéquias do Infante de Portugal, D. Duarte (1649). Se comparado com a Oração anterior, temos um verdadeiro tratado épico-político do século, renunciando sua ascensão na outra década. Este sermão é um dos pilares da maturidade vieiriana. Há base épica na composição da imagem do nobre em diálogo com alguma figura bíblica. Embora o Príncipe não tivesse exemplar “em toda a História Sagrada”, escolhe José, pai de Jesus, para cumprir a prédica: “sentir a morte, louvar o defunto, consolar os vivos” (VIEIRA, 2009, p. 233).

No Sermão das Exéquias do Conde de Unhão (1651), há a peculiaridade de ter sido pregado somente depois de 70 dias da morte do então Padrinho de António Vieira. O texto é muito simples, se comparado com os outros e ressalta a performance social de D. Fernão Telles de Menezes, devotada às práticas do catolicismo. Ressalte-se, em beleza, o diálogo com Sêneca ao dizer que o Conde “não viveu, mas deteve-se na vida” (VIEIRA, 2009, p. 312). A vida devotada teria lhe dado a capacidade de estar com Deus, ainda em vida, por suas ações piedosas e discretas.

Que coisa mais própria de um sermonista usar o Sermão das Exéquias do Príncipe D. Teodósio (1653) para discutir a perda de apoio político no Maranhão. O padre destaca a devoção do nobre aos livros e à Igreja e realiza uma variante da parataxe. Uma retomada estilística da forma bíblica, para enformar uma enumeração prosaística na construção da imagem do Príncipe: “Que cousa mais própria de moço (...); Que cousa mais de príncipes moços (...); Que cousa mais própria de um moço (...); Que cousa mais própria de Príncipes moços (...); Que cousa mais própria de um Príncipe (...)” (VIEIRA, 2009, p. 349-351).

Que coisa mais própria de sermonistas ideólogos O Sermão das Exéquias do Rei D. João IV (1658). Vieira apresenta contornos autobiográficos e agradece a parceria. A comparação com Davi, o herói em sua parenética, traz as qualidades do Rei: devoção, apego à música sacra e a “ação de restaurar Reinos”. Coroa e jesuítas caminham juntos neste panegírico contra Castela. O consolo da ambiência lutuosa é inusitado, uma espécie de *Joanismo* ao pregar sob a imagem de um Rei vivo e não a de um defunto monarca: “Suposto pois, que o meu Rei, e Senhor D. João se me não quer representar morto, senão vivo, preguem-lhe outros as Exéquias de defunto, que eu não quero nem posso. O que só farei hoje será uma narração panegírica das Reais ações de sua vida” (VIEIRA, 2009, p. 373).

Que coisa mais própria de sermonistas maduros o Sermão nas Exéquias da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia (1684). Destaque-se o tempo entre as exéquias de D. João IV e estas. O desprestígio da ordem e do padre depois do falecimento do Rei acentua-se na sua ausência de rituais fúnebres (de) nobres. A imagem de Maria retorna no advérbio sepulcral. Ressaltar a genealogia francesa e o seu encontro com a casta portuguesa. Falta matéria, avultam filósofos pagãos

– aparente adereço moralista que denuncia, politicamente, a acentuada queda da ordem nas ações da coroa lusitana.

Por fim, analisaremos o primeiro sermão fúnebre de Vieira. Um caso muito específico de corpo coletivo morto. O cenário não é individual, tampouco há um nome a ser lembrado: Vieira fala aos ossos (*vanitas*) para afetar os vivos. Utiliza uma situação para tecer lição basilar da tanatografia: pensar na morte para ampliar potencialidades do viver.

Este Sermão foi pregado em 1637 na Igreja da Misericórdia da Bahia. O padre ainda novo, sem a fama oratória posterior, participa de um ritual com certa dose de teatralidade. O Império em conflito duradouro com os holandeses desejava manter o seu espaço colonial. A dimensão simbólica de fé e de resistência durante a guerra alia-se à performance social da trasladação. Além disso, o orador, por oportunismo retórico, relaciona a misericórdia (em ato, sentimento e nome) à Casa de saúde que cuidava dos doentes e dos feridos no embate. Se Hospital e Púlpito foram criados para salvar, em âmbitos diferentes se equivalem. Vieira aproxima-se da ideia (incomum para a visão lusíada da época) de uma justiça pluralista. No primeiro espaço, recupera os corpos vivos e propõe a boa vida enquanto há tempo. O segundo lócus existe para as almas, mas a criatividade do pregador evoca a boa morte. Um *modus vivendi* de mão dupla para alcançar a graça em vida, até chegar à glória na morte:

Lá disse com alta filosofia Sêneca, que a verdade do bem fazer, não consiste em dar o benefício, e perdê-lo, senão em o perder e dá-lo (...). Como os mortos não sentem, nem conhecem o benefício, que se lhes faz, e ainda que o conheceram, não o podem agradecer, nem pagar. Tudo o que se faz aos mortos, é como se perdera, e por isso a sepultura se chama perdição: *In sepulchro, in perditione*. E com tudo, que sendo a sepultura perdição, haja com tudo misericórdia tão alheia, e tão limpa de todo o interesse, que não só dê sepultura aos mortos; mas sepultura tão nobre, e tão honrada, como a que temos presente, com tão longo, e tão ilustre acompanhamento (...) (VIEIRA, 2009, p. 180-181).

Neste sermão de audácia macabra, num ambiente de guerra e terror, a maior misericórdia é o agir. Ação sem reconhecimento, pois quem realiza este ato de caridade não deve esperar agradecimento em retorno. O nome de Sêneca, presente em quase todos os sermões fúnebres, amplia o advérbio tanatográfico. O estoicismo romano e seu elemento basilar, que é o de ser filosoficamente prático, ganha força na palavra vieiriana.

O sermão *para enforcados* descreve o julgamento individual de cada condenado num plano coletivo. O ato de desenterrá-los reforça a salvação plena e reparadora – *communitas* (TURNER, 2008). O madeiro que enforca assemelha-se ao que crucificara Jesus: “O homem que morre em pau, não só é maldito, senão

maldito de Deus. Sentença verdadeiramente horrenda, e que só se pode entender por encarecimento da infâmia, e abominação de tal gênero de morte” (VIEIRA, 2009, p. 186).

Nesta “comunidade e comunhão” (TURNER, 2008) ligada à Misericórdia, a despedida oficial de condenados ao “pau”, que cometeram erros em vida, como o bom ladrão crucificado ao lado de Jesus (MT 27, 38; BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, p. 1893), é dado o perdão. Se os corpos não tiveram o perdão dos homens e sofreram morte infame, agora semelha-se à infâmia aplicada ao corpo de Cristo na crucifixão. Aos pecados: a misericórdia, não na hora da morte e do primeiro enterro, mas na hora da trasladação. Para os condenados da Bahia, a salvação é tardia, mas chega. Numa visada que entende o cristianismo de modo complexo e heterogêneo, Mikhail Bakhtin apresenta tal argumento na relação eu-outro e salvação: “Para Cristo, todos os homens se dissolvem nele como o único e em todos os outros homens; nele, que perdoa, e nos outros, libertos de fardo e purificados” (BAKHTIN, 2003, p. 52). Assim, o comunitário reforça detalhes do sermão: fazer sentir a morte presente, evocar a vida do defunto – a passada e a eterna convergindo – e a consolação futura dos vivos (que lutam pela Bahia). Este ato contém uma teatralização macabra do mundo (Barroco): o desenterrar e re-enterrar aciona dois momentos diferentes de um mesmo cadáver. O momento de acusação e a paga pelos erros; e o momento de perdão, com ascensão da alma perdoada. É a performance social de Padre Vieira realizando uma performance tanatográfica com ossos (e almas de) perdoados: “Vedes aqueles ossos desenterrados? Pois aquela é a semente, de que nasce a paz. A justiça semeia-os no ar, a paz colhe-se na terra” (VIEIRA, 2009, p. 166).

O ato de desenterrar os ossos de enforcados permite ao orador abordar índices narrativos visíveis para descortinar sua época. Trasladar restos mortais de condenados preconiza o princípio católico da piedade e conjuga vários elementos de retórica lutuosa: a lamentação, o elogio, o ensinamento religioso e o perdão que, mesmo tardio, chega para todos. Neste caso, os defuntos são lembrados ao receberem os acompanhamentos fúnebres. Mergulhados num verdadeiro banho eclesiástico, encontramos, nestas páginas, tanto a morte pregada como elemento salvífico individual, quanto o conforto comunitário frente a ela.

Com a imagem de Salomão, “Vaidade das vaidades, tudo é vaidade” (Ec 1, 2; BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, p.1167), o apego às coisas terrenas nesta escrita dos ossos apresenta dramas, campos e metáforas: a separação do corpo e da alma, o consolo diante do último suspiro, a necessidade da extrema-unção, a importância da confissão sacramental e a aceitação do fim. A tradição da Vaidade (*Vanitas*; em latim) está representada pelas imagens de caveiras e objetos ligados ao mundano. O ouvinte daquela Bahia, ao deixar a *cena* caminha seguro pelos terrenos da guerra e

alcança a misericórdia com a reflexão sobre o morrer (que sempre está próximo!). A justiça e a paz conduzem à reparação e à sabedoria – para os vivos e para os mortos. A contemplação do macabro, cuja força sacro-narrativa desce (*catábase*) aos mais profundos recônditos moralizantes, enforma esta tanatografia. Em suma, este desenterrar coletivo, em ato e palavra, recorda aos fieis uma imagem (cósmica) do corpo da multidão formada pelos cristãos que de tão longe e de todas as partes vem vindo, e que para o paraíso vão seguindo, até o dia do Juízo Final.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, P. *O homem perante a morte*. 2. ed.; Mira-Sintra: Europa-América, 2000, 2 vol.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

AZEVEDO, João Lúcio. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 87-88.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Trad. P. Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARTHES, Roland. Loyola. *Sade, Fourier, Loyola*. Lonrai: Du seil, 1971, p. 41-78.

BENJAMIN, Walter. O significado da linguagem no drama trágico e na tragédia. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

A Bíblia de Jerusalém. 2. ed. Vários tradutores. São Paulo: Paulus, 1995.

SILVA JUNIOR, A. Dialógica da colonização: cultura e performance nas letras e nas vozes de Anchieta e Vieira. Textos escolhidos de cultura e arte populares, v. 08, p. 07-20, 2011.

SILVA JUNIOR, Augusto R; MEDEIROS, Ana Clara. O Catolicismo carnavalizado de Santo Antônio na pena dialógica de Padre Antônio Vieira. *Anais do Congresso Internacional da SOTER – 27º Congr. Intern. da Soter – Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memória – Prospectivas*. Belo Horizonte: SOTER, 2014. v. 1. p. 2238-2247.

TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008.

VIEIRA, Antônio. Sermões. In: *Obra Completa*. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959.

_____. MARQUES, J. F. (Org.). *Sermões do Padre Antônio Vieira. Morte e sepultura: oratória fúnebre*. Portugal: Figueirinhas, 2009.

_____. FRANCO, J. Eduardo; CALAFATE, Pedro (Orgs.). *Obra completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 111-148; 397-420.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

Fóruns Temáticos (FTS) 27º Congresso da SOTER

FT 1 Religião, ecologia e cidadania planetária

FT 1. Religião, ecologia e cidadania planetária

Coordenadores: Prof. Dr. Afonso Murad – FAJE, MG; Prof. Dr. Luis Carlos Susin – PUC-RS; Prof. Dr. Pedro A. Ribeiro de Oliveira – PUC Minas, MG, Prof. José Carlos Aguiar de Souza - ISTA, PUC Minas, MG

Ementa: O FT visa dar continuidade ao trabalho realizado desde 2011, priorizando questões teóricas e experiências relevantes na relação entre Religião, ecologia e cidadania planetária. Serão aceitas comunicações que (1) abordem problemas teóricos envolvidos no debate atual, (2) analisem experiências de formação da consciência ecológica/planetária, (3) apresentem dados de pesquisa empírica sobre o assunto, (4) reflitam sobre as imagens de Deus e a espiritualidade que afloram de práticas em favor da sustentabilidade. Os temas deverão favorecer a discussão sobre a contribuição da religião para a cidadania planetária e o “bem viver”.

A revolução epistêmica da modernidade e a crise ecológica contemporânea

José Carlos Aguiar de Souza¹

RESUMO

*A nossa comunicação busca uma reflexão eminentemente filosófica sobre as raízes modernas da crise ecológica contemporânea. A revolução epistêmica cartesiana definiu o ser humano como *res cogitans* em oposição à natureza, que foi definida como mera *res extensa*. A relação entre a realidade do cogitare e o mundo foi vista em termos de domínio e senhorio. Em outras palavras o ser humano é no entender de Descartes: *maître et possesseur de la nature*. A nossa comunicação busca discutir os alcances e conseqüências de tal concepção da natureza totalmente submetida aos ideais da razão instrumental. A revolução epistêmica cartesiana juntamente com as revoluções científica e tecnológica empreenderam um projeto de matematização e quantificação da natureza, podendo ser entendidas como o ponto inicial ou raiz da crise ecológica que experimentamos na contemporaneidade. Como contrapartida à racionalidade cartesiana instrumental utilizaremos a crítica feita pelo pensamento metaxológico de William Desmond que concebe um tipo de soberania da razão entendida como serviço agápico à alteridade da natureza.*

Palavras-chave: Cogito, crise ecológica, tecnologia, ciência, metaxologia.

INTRODUÇÃO

O presente artigo busca uma abordagem eminentemente filosófica que visa refletir sobre a contribuição da filosofia no atual debate ecológico e ambiental. A revolução epistêmica cartesiana definiu o ser humano como *res cogitans* em oposição à natureza, que foi definida como mera *res extensa*. A relação entre a realidade do *cogitare* e o mundo foi vista em termos de domínio e senhorio. (SOUZA, 2013, p. 115) Em outras palavras o ser humano é no entender de Descartes: *maître et possesseur de la nature*. Buscaremos discutir os alcances e conseqüências de tal concepção da natureza totalmente submetida aos ideais da razão instrumental.

A revolução epistêmica cartesiana juntamente com as revoluções científica e tecnológica empreenderam um projeto de matematização e quantificação da natureza, podendo ser entendidas como o ponto inicial ou raiz da crise ecológica que experimentamos na contemporaneidade. A racionalidade instrumental científico-tecnológica e a “vontade de potência” modernas têm como objetivo o conhecimento determinado da Natureza e conseqüentemente, o controle sobre os demais seres, outros ao cogito. Para William Desmond, o ethos moderno levou à constrição unívoca

1 Doutor pela instituição PUC - Minas/ISTA

do ethos primeiro e cuja expressão pode ser encontrada na oposição dualista entre fato e valor. Esse desenraizamento ontológico conduz ao status problemático da Natureza na modernidade. (SOUZA, 2012, p. 96-98) O Ser e a valoração intrínseca dos seres encontram-se divorciados na idade moderna. Isto se traduz num processo simultâneo de objetivação do Ser e de subjetivação dos valores, que Desmond descreve como representando a dupla face da modernidade. De um lado, o ser objetivado leva a um Mundo desenraizado que não possui nenhum valor intrínseco. O Mundo é concebido como um estar-aí (*Thereness*) meramente empírico, se constituindo como um mecanismo universal. Do outro lado, a modernidade procedeu à subjetivação dos valores, que são reavaliados em termos da autodeterminação humana. A projeção do valor humano no mundo obedece ao critério de utilidade, enquanto instrumento para o sujeito: senhor e dominador da natureza.

Como contrapartida à racionalidade cartesiana instrumental utilizaremos a crítica feita pelo pensamento metaxológico de William Desmond que concebe um tipo de soberania da razão entendida como serviço agápico à alteridade da natureza. (SOUZA, 2012, p. 104-108)

1. A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA DO SÉCULO XVII

A ciência moderna do século XVII praticamente reconfigurou, segundo Whitehead, a mentalidade do homem europeu e essa nova mentalidade é mais importante do que a nova ciência e a nova tecnologia que emergiam. (WHITEHEAD, 1985, p. 3) De fato, o homem transformou as estruturas do seu pensamento e, o mundo passa a ser concebido sem encantos, apenas como estruturas numéricas. Segundo Koyré, o que os fundadores da ciência moderna ... tinham que fazer não era criticar e combater certas teorias erradas mas destruir o mundo e substituí-lo por outro." (KOYRÉ, 1982, p. 155.)

O advento da modernidade traz consigo o ideal da razão autônoma, cuja fundamentação da verdade passa a ser buscada nas próprias estruturas noéticas da razão e não mais numa matriz teológica ou heteronômica de fundamentação. (SOUZA, 2005, p. 111-112) A consciência autônoma busca um controle do objeto reduzindo "as equivocidades desconcertantes" em nome de univocidades que não conseguem abarcar as ambigüidades presentes no ser das coisas. (DESMOND, 2005, p.13)

O século XVII inaugura um novo modelo de ciência caracterizada pela recusa em aceitar o mundo como nós normalmente o percebemos. A pressuposição básica da nova ciência é que o mundo possui uma estrutura matemática por detrás de sua aparência perceptiva. O conhecimento objetivo e científico da natureza só é possível

através do uso do método matemático. Para Galileu, um dos precursores da ciência moderna, a natureza esta escrita no grande livro do universo, que se encontra aberto ao nosso olhar. Contudo, o livro só pode ser lido se aprendermos a compreender, em primeiro lugar, a linguagem em que foi escrito e sermos capazes de ler o alfabeto que o compõe. O universo foi escrito na linguagem matemática e os seus caracteres são os triângulos, os círculos e todas as outras figuras geométricas, sem as quais se torna humanamente impossível entender uma única palavra. Sem a matemática e a geometria estaremos vagando por um labirinto escuro. (SOUZA, 2012, p. 96). Descobrir esta estrutura matemática se torna a tarefa principal da ciência de Galileu e de todo o desenvolvimento subsequente da ciência moderna.

Na história do desenvolvimento do pensamento ocidental, Platão concebe o conhecimento em termos de *episteme* em contraste com a *doxa*. Esta última é o reino das opiniões e das crenças que podem ser mudadas, pois pertencem ao mundo das aparências. Trata-se de um conhecimento adquirido através da percepção sensível. Ele rejeita a idéia de que a mera percepção seja de fato conhecimento, já que ela é meramente aquilo que aparece e o que parece está num continuo estado de mudança e de devir. O conhecimento, entretanto, diz respeito apenas ao que é real e permanente. O conhecimento é verdadeiro, infalível, universal e válido para todos os tempos (SOUZA, 2012, p. 98). Nesse sentido a filosofia busca obter o conhecimento epistêmico da realidade, ou seja, o conhecimento determinado, certo e justificado através da razão. Para tal conhecimento apenas argumentos racionais possuem validade, já que se encontram livres da influência de todo e qualquer elemento subjetivo. E a matemática se torna a linguagem privilegiada para descrever a realidade.

A ciência moderna foi herdeira não apenas da interpretação platônica da geometria como o ideal do verdadeiro conhecimento, mas também da geometria como um conjunto de conhecimentos técnicos (SOUZA, 2012, p. 98). Trata-se da ciência das puras idealidades, que podem ser aplicadas ao mundo da nossa imediata percepção. A geometria tem a sua origem na Grécia como solução para problemas práticos: a necessidade de medirmos as coisas em geral. Entretanto ela se torna na modernidade um instrumento que permitiu aos cientistas criarem um modelo de mundo.

2. A MATEMATIZAÇÃO DA NATUREZA

A ciência moderna empenhou todos os seus esforços para obter o conhecimento científico e objetivo do mundo. O mundo que aparece para nós é o mundo da experiência comum, ou seja, o mundo para nós. A ciência moderna

concebe que para além das aparências mutáveis tem que existir um mundo constante e real como substrato para todas as diferentes aparências que cada um de nós possui. Este conteúdo constante é a verdadeira natureza. (SOUZA, 2012, p. 97) Segundo Whitehead, “a ciência moderna herdou da Grécia antiga duas importantes características: o modelo de conhecimento científico e a técnica de medição do espaço, ou seja, a geometria.” (WHITEHEAD, 1985, p. 1-4) Galileu foi o primeiro cientista no limiar da idade moderna a se empenhar na busca de desvendar esse mundo real e verdadeiro. Para ele se permanecermos na esfera do saber pré-científico conseguiremos apenas apreender um conhecimento aproximado da realidade. Nenhum conhecimento científico do mundo é possível se nos detivermos na consciência vaga de nossa experiência cotidiana. (WHITEHEAD, 1985, p. 16) E para obtermos tal conhecimento universal é necessário um novo método de abordagem para reconstruir sistematicamente o mundo e avançar no conhecimento da natureza.

Na busca pelo método adequado, a matemática se tornou o instrumento utilizado. A matemática oferece a possibilidade adquirimos, a partir da nossa experiência imediata do caráter espaço-temporal dos objetos, a constituição de um mundo objetivo constituído de entidades ideais de tal modo que se torne válido para todos. O método possibilitou a superação da relatividade das interpretações subjetivas do mundo abrindo o caminho para se chegar metodicamente à verdade idêntica e não-relativa. Todos aqueles que souberem aplicar o método matemático-geométrico podem adquirir o verdadeiro conhecimento na extensão em que o método foi aplicado.

Galileu inicia sua investigação utilizando a técnica matemática para obter o conhecimento do mundo. A genialidade de Galileu foi ter combinado as exigências da abstração científica com a idealização oferecida através da geometria (SOUZA, 2012, p. 96). Antes de Galileu, Platão concebeu um conhecimento universalmente válido na realidade imutável e permanente das formas. O mundo das aparências participa de algum modo do mundo ideal. O modelo platônico serviu de inspiração e justificou os esforços de Galileu de tentar aplicar as idealidades matemáticas e geométricas ao mundo real. A geometria se torna de certo modo o método de se conhecer a realidade.

A ciência moderna buscou arduamente compreender a causalidade universal da nossa experiência do mundo de modo determinado. Existia a convicção de uma possível aplicabilidade universal da matemática, que pudesse ser transcrito em um método em que cada quantificação se aproximasse do ideal: a idealidade matemática definitiva. A idéia básica que norteou o caminho da ciência moderna é que muito embora a quantificação atual contenha limitações, ainda assim é

possível conceber uma melhoria progressiva até atingirmos a idealidade que se encontra no infinito. Em outras palavras, as inter-relações causais dos dados da nossa experiência comum podem ser expressas matematicamente e, uma vez que as entidades matemáticas ideais possam ser descobertas, para cada experiência é possível projetar regularidades empíricas esperadas para o mundo experienciado por cada um de nós em todos os seus aspectos. (WHITEHEAD, 1985, p. 40)

O método da matemática possui uma aplicabilidade universal. (WHITEHEAD, 1985, p. 70) Em todo processo de quantificação nós trabalhamos com aspectos individuais e particulares. Cada aspecto individual é uma instância ou tipo. Existe uma variedade imensa de instâncias e o mundo é a totalidade dos diferentes tipos de instâncias. O conhecimento obtido acerca de uma instância pode ser aplicado a todas as instâncias do mesmo tipo (SOUZA, 2013, p. 97). Assim, a ciência moderna descobriu a possibilidades de conhecer o universo completa e objetivamente através do método matemático.

A hipótese de entidades idealizadas efetuadas através da formalização e idealização da quantificação da natureza produziu um efeito tal que passou a ser vista como algo independente e auto-suficiente. Os objetivos práticos desta hipótese de compreender o mundo pouco a pouco passaram a ser vistos como o modo como o mundo de fato é constituído: a verdadeira realidade do mundo (SOUZA, 2012, p. 96). O mundo que aparece através da nossa percepção imediata é relegada pela ciência moderna ao reino da mera subjetividade. A ciência é a única capaz de revelar a realidade verdadeira.

3. CRÍTICA DA CONSCIÊNCIA MODERNA

A razão científica possui uma especificidade própria enquanto saber explicativo, que estabelece relações causais e necessárias entre os fenômenos, através de um método rigoroso de operacionalidade. O objetivo último é atingir o grau máximo de universalização em forma de teoria. Segundo Vaz, “esse novo ethos científico, todavia, estabeleceu uma oposição entre o sujeito e o mundo, que tem que ser vista dentro de uma problemática mais ampla, que impõe à razão filosófica a constituição de uma filosofia da natureza.” (VAZ, 2011, p. 107)

Descartes e Bacon forjaram o espírito que domina a ciência moderna, caracterizada pelo critério prático e não mais especulativo. Nesse sentido Bacon estabelece a equação entre conhecimento e poder. (DESMOND, 1990, p. 31) Segundo Whitehead, a revolução histórica da ciência moderna foi o abandono definitivo do método especulativo para se fixar no “estudo do fato empírico e de seus antecedentes e conseqüências.” (WHITEHEAD, 1985, p. 49)

A ciência moderna se utiliza da matemática, da pura geometria para estudar o mundo. A matematização da natureza foi um passo decisivo para a ciência, que se dedicou ao aperfeiçoamento do método de compreensão do mundo, que passa a ser visto como um mundo de idealidades matemáticas. O grande problema com esta visão da natureza é a concepção mecânica do mundo que dela advém. A ciência se torna muito eficaz ao aplicar os procedimentos metódicos no domínio da natureza. Ciência e conhecimento da natureza se tornam uma questão meramente técnica: o universo consiste de entidades que são meramente definidas e definíveis em termos matemáticos. Todas as atividades do sujeito humano são descartadas neste processo. Em outras palavras, o mundo em que vivemos é relegado a um segundo plano e a natureza é projetada em termos meramente fisicistas, em contraste com a natureza da vida perceptiva de nossa experiência comum.

A ciência passa a ser entendida como uma atividade meramente técnica e o objetivismo teórico da ciência se torna o único conhecimento verdadeiro da realidade. O conhecimento é o resultado da quantificação. (SOUZA, 2012, p. 99). Neste contexto, o que se pede à filosofia enquanto saber compreensivo é, segundo Vaz, tentar estabelecer “uma ontologia do mundo.” (VAZ, 2011, p. 107) Tal ontologia se diferencia da reflexão científica que toma o mundo como mero objeto sem se debruçar sobre a região do próprio ser do objeto científico. Em outras palavras, “o mundo como limite circundante das estruturas intencionais da consciência, levanta-se como problema filosófico, no momento em que a consciência mesma pronuncia qualquer juízo sobre o ser de seus objetos.” (VAZ, 2011, p. 108) Em outras palavras, A univocidade da teoria científica não é capaz de penetrar a matriz ambígua do ser. O ethos da racionalidade instrumental, privilegiado pela revolução científica moderna, implementou um dualismo entre a objetivação do ser das coisas e a subjetivação dos valores.

Esse dualismo entre fato e valor tornou problemática a condição do mundo e da natureza. Para Desmond o que se perde com um mundo objetivado é a riqueza ambígua do ser. (DESMOND, 2005, p. 19.) A razão instrumental implementa um projeto ligado à um modo de soberania que Desmond denomina de soberania erótica. O self exerce uma soberania, que busca dominar tanto o outro quanto a si mesmo como totalidade automediadora no círculo fechado sem uma abertura genuína ao outro em sua alteridade. O resultado é o mundo desencantado e automediado da ciência.

A ciência busca erradicar toda a obscuridade do ser e nos seduz com a promessa de solução universal para as ambigüidades presente nas coisas, “livrando-nos do labirinto de nossas perplexidades.” (DESMOND, 1990, p. 26) O saber se torna altamente especializado com uma infinidade de técnicas para a solução de

problemas práticos do nosso cotidiano. No que tange as questões ecológicas e ambientais, existe a crença de que a tecnologia resolverá os problemas que a própria tecnologia criou. Nesse contexto, o técnico se torna, segundo Desmond, uma espécie de “deus cibernético.” (DESMOND, 1990, p. 27) O sucesso da técnica tornou o método científico um modelo referencial de todo conhecimento, influenciando a própria filosofia. Leibniz, por exemplo, buscou uma *mathesis universalis* capaz de oferecer explicação para tudo.

Entretanto, Desmond afirma, que a origem da técnica não é a própria técnica existindo algo que excede a racionalidade instrumental tecnicista. Existe um ponto cego na tecnologia e na ciência na medida em que ambas encontram-se sedimentadas em algo que as ultrapassa. Esse salto inevitável que as constitui não pode ser explicado por elas mesmas. Trata-se de um excesso de alteridade que inicia todo o processo do pensar: *thaumazein*. (DESMOND, 1990, p. 29) Além disso, toda ciência e técnica partem da crença na ordem invariável do mundo. (WHITEHEAD, 1985, p. 4-5) Em outras palavras, os próprios fundamentos da ciência se encontram em parâmetros não científicos. O cientista acredita na ordem das coisas, mas nunca se preocupou em fundamentar essa expectativa de inteligibilidade do mundo. (DESMOND, 1990, p. 32) Para Whitehead, a ciência é um movimento anti-intelectualista, pois nunca se preocupou em fundamentar as suas próprias crenças. (WHITEHEAD, 1985, p. 22)

A metaxologia desmondiana é uma visão do ser que implica alteridade genuína, transcendência e diferença: o ser é um excesso supradeterminado constituído por uma genuína diferença. O ser do mundo tem é perplexidade frente ao mistério último do ser, que hiperbolicamente se refere à origem agápica, para além da origem erótica associada ao movimento automediador do pensamento. (DESMOND, 1995, p. 41.) Antes de nos abirmos ativamente ao outro em busca das determinações do pensar estamos abertos a algo mais amplo supradeterminado, outro à nossa própria autotranscendência.

A alteridade excessiva do ser não pode ser plenamente capturada por uma razão meramente instrumental e a oposição dualista entre a objetivação do ser e a subjetivação dos valores, implementada na modernidade. O que se perde com o esse dualismo entre fato e valor é a riqueza do espaço metaxológico do ser. O mundo totalmente objetivado **é destituído do valor intrínseco**. O que resta é algo pensado como mera projeção de nossos próprios poderes. Esse novo ethos de indiferença ao valor intrínseco das coisas transforma o sujeito autônomo, entendido como *res cogitans*, em árbitro epistêmico do mundo (Kant).

Desmond introduz um novo modo de se refletir sobre as perplexidades últimas da existência. Ele concebe o pensamento de modo intermediário numa pluri-

vocidade de vozes. Ao reconhecer genuinamente as vozes dos que lhe são outros, o pensamento é levado a se aventurar aos limites do próprio pensar mais sistematizado. A filosofia tem que pensar os seus outros. Mas nos limites do próprio pensamento ela é desafiada a pensar entre a geometria e a sutileza, para o reconhecimento da bondade do ser para além do bem meramente instrumental da razão moderna. Segundo Vaz, é necessário uma passagem a um plano superior e anterior ao “eu neutro da razão matemática como condição para a interpretação ontológica do próprio mundo da objetividade científica.” (VAZ, 2011, p. 116)

A ciência moderna se torna o domínio técnico da natureza com todas as conseqüências que experienciamos na crise ecológica dos nossos dias. Segundo Whitehead, a natureza se tornou algo inerte, sem som, sem cheiro, sem cor, na mais do que um simples material vagando indefinidamente sem nenhum direcionamento. (WHITEHEAD, 1985, p. 69) Sem um modo de valoração da bondade inerente das coisas dificilmente conseguiremos suplantarmos a mentalidade criada nos incícios da ciência moderna. Se as coisas não possuem um valor então nós mesmos somos sem valor algum. Precisamos criar uma nova mentalidade que forje um tipo de soberania humana atenta plenamente à alteridade recalcitrante da natureza. Para Desmond, a ciência pode descrever o mundo, mas não pode prescrever como devemos agir ou ser. Um homem sábio pode ser um cientista, mas um cientista pode não ser um sábio. (DESMOND, 1990, p. 34)

REFERÊNCIAS

DESMOND, W. **Philosophy and its other: ways of being and mind**. New York: University Press, 1990.

DESMOND, W. **Is there a sabbath for thought? between religion and philosophy**. New York: Fordham University Press, 2005.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

SOUZA, J. C. A. de. **O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas**. Brasília: Liber Livros, 2005.

SOUZA, J. C. A. de. A atenção-plena planetária e o serviço agápico: uma crítica filosófica ao conceito de consciência. **Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI**/ Pedro Ribeiro de Oliveira, José Carlos Aguiar de Souza (organizadores). São Paulo: Paulinas, 2012, p. 95-108.

SOUZA, J. C. A. de. Entre a sutileza e a geometria: William Desmond e a porosidade do ser religioso. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 40, n. 126, 2013, p.109-124.

VAZ, H. C. L. **Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2011.

WHITEHEAD, A. N. **Science and the modern world**. London: Free Association books, 1985.

ECOPEDAGOGIA: O cuidado com o ambiente, com o humano e com o Planeta em Leonardo Boff¹

Getúlio Antônio Bertelli²

RESUMO

A presente proposta de comunicação ao FT 1 tem como tema: “Ecopedagogia: O cuidado pelo humano, pelo ambiente e pelo planeta em Leonardo Boff”. O tema está na agenda da igreja e do mundo de hoje, como mostra a futura Conferência de Paris sobre o Clima em dezembro de 2015, e a esperada Encíclica do Papa Francisco sobre Ecologia. Nesta se evidencia que cuidar do planeta, dos pobres e do ambiente forma uma unidade indissolúvel. Entendemos com Boff que o cuidado passa pela ecopedagogia. Ele se pergunta: Como organizar o processo educativo a partir do cuidado para construir outro mundo possível? A crise ecológica é também uma crise de educação, e foi provocada pelo neoliberalismo. A ecopedagogia, sendo libertadora, pode nos reensinar a gramática da natureza e da sociedade (BOFF, L., 2012, p. 238ss).

Palavras-chave: Leonardo Boff, cuidado, ecopedagogia.

INTRODUÇÃO

O assunto que vamos abordar no FT1 da SOTER 2015 é a Ecopedagogia. A educação ecológica está contemplada na Política Nacional de Educação Ambiental, pela lei 9.795 de 1999. Já em 1998 foi criado o IBAMA, com vistas a proteger a flora e a fauna brasileira e promover a educação ambiental. A Rede Brasileira de Educação Ambiental – Rebea é a expressão do empenho em unir educação com ecologia. Assim, o nosso *objeto material* é Leonardo Boff, que tratou este **tema** como ninguém. Como profeta da ecologia, ele emite os sinais de alerta de um mundo em perigo, se continuarmos no ritmo atual de “progresso”, seguindo o paradigma neoliberal, que é a ideologia dominante no século XXI, sem pensar na sustentabilidade da vida.

O nosso *objeto formal* é a Ecopedagogia. Conforme Boff, esta envolve o cuidado com o meio ambiente e com o humano (mudanças de atitude), para desenvolver uma consciência de nossa cidadania planetária e cósmica. Estamos sob o magistério do universo, que nos ensina a solidariedade, a sabedoria e a humildade. Daí que

¹ A presente comunicação na SOTER 2015 é vinculante com o meu TIDE na Universidade onde trabalho.

² Getúlio Antonio Bertelli é professor na UNESPAR (Universidade do Estado do Paraná), campus Paranaguá – Paraná. Doutor em teologia pela PUC-RJ e pós doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP, é membro da SOTER desde 2005.

o objetivo maior a alcançar neste projeto é desenvolver a consciência de nossa cidadania planetária, isto é: de nossa pertença à Terra.

Isto supõe exigências de uma educação para o cuidado ecológico, como resume muito bem Boff quando diz se tratar de uma educação diferente das anteriores. Ela implica envolver-se mais diretamente na criação de Deus, para conhecer por participação celebrativa suas crises e desafios.

- **Palavras-chave:** Ecopedagogia; cuidado responsável; Leonardo Boff

- **O Problema** que queremos resolver se expressa nas seguintes perguntas: Qual a contribuição de Leonardo Boff à Ecopedagogia? Como ele entende o cuidado pelo meio ambiente, pelo ser humano na diversidade de gêneros, e pelo planeta Terra, a casa na qual habitamos? Que lições nos ensina o universo? Será que a religião de corte judaico cristã é responsável pela atual crise ecológica, como foi às vezes acusada? Que paradigma levou à atual crise ecológica, e qual é o paradigma que deve substituí-lo?

- **As Hipóteses:** Intuímos que o universo tem muitas lições a ensinar, tanto aos letrados como aos iletrados. Ele é um livro aberto, cujo alfabeto todos conhecemos. O que ele nos ensina é sabedoria, humildade e espiritualidade. Também que a tradição judaico-cristã foi pervertida a serviço da exploração predatória da natureza, vista como meros recursos naturais, com a consequente exploração social do ser humano, enquanto trabalhador.

O processo predatório chegou ao auge com a Revolução industrial, com a invenção da máquina a vapor. A ideologia neoliberal dominante está montada sobre o binômio produção e consumo. Não respeita os ciclos naturais da vida, a tal ponto que precisaríamos de 4 ou 5 planetas para saciar a ganância de todos.

A atual crise civilizatória foi provocada pelo paradigma dominante hoje, que é o do capital expansionista, crescimento econômico baseado na industrialização e nas novas tecnologias. Este paradigma se opõe ao ecossocialista, que propõe um equilíbrio entre a propriedade privada, comunitária e estatal. As bases deste novo paradigma estão no marxismo, nas culturas dos povos originários das Américas, nas culturas hindus, chinesa e islâmica.

- **Os objetivos:** Geral: Pesquisar na obra de Leonardo Boff a ecopedagogia enquanto educação para o cuidado, na tríplice dimensão: do ambiente, do humano e do Planeta Terra. Específicos:

- Apresentar paradigmas concretos de educação para o cuidado, como: Francisco de Assis e Hildegarda de Bingen (na Idade Média); Irmã Dorothy Stang (mártir na e da Floresta amazônica); Luis Carlos Susin, Afonso Murad, Albert Schweitzer, Wangari Maathai, Moacir Gadotti, Boaventura Santos Dias.

- Apresentar a educação para o cuidado na dimensão humana: para com a nossa

corporeidade (o corpo com prazo de validade); a experiência da morte e do morrer (tema banido ou escamoteado na Universidade); o amor humano (idem): as imagens ideais que nos habitam, *animus e anima*. A dimensão de sombras em nós, as tempestades interiores, feito tsunamis. O trabalho humano, em sua antiga indignidade, e na sua atual dignidade. Ele é a um tempo fardo (“*tri-palium*”: um instrumento de tortura) e privilégio, diante de uma multidão de desempregados, subempregados, vivendo do trabalho informal;

- As fontes: Consideramos fontes todas as obras de Leonardo Boff. Concentramo-nos, porem na obra: *O Cuidado Necessário*: Na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade³ (abreviado CN).

Metodologia: Seguindo o subtítulo que dá a direção do nosso trabalho, dividimos em três partes. Antes, porem, definimos o conceito de cuidado. Depois o dividimos em: cuidado com o meio ambiente (parte I); cuidado com o humano (parte II); e cuidado com o Planeta (parte III). Apresentamos algumas pessoas paradigmáticas na arte de cuidar, bem como alguns princípios norteadores e alguns projetos concretos, que servem de inspiração.

Na **Parte I**. A Ecopedagogia, enquanto educação para o cuidado com o *meio ambiente*, ensina-nos a reconhecer primeiro o Sol como generoso, quer dizer, gerador de vida. Ensina também a reconhecer a Terra como fecunda (não estéril), mas grávida de vida. Sua flora e fauna, montes e rios, formam biomas com características específicas, que inspiram em nós a arte de cuidar.

O nosso bioma, (aquele no qual vivemos e praticamos a ecopedagogia no Estado do Paraná), é chamado: o bioma da Floresta Atlântica e das zonas costeiras. Contem áreas de preservação (são intocadas), de conservação (podem ser utilizadas em certas condições) e sustentáveis (todo e qualquer espaço, onde se reservam lugares para as florestas nativas, bem como para o cultivo de hortas e jardins).

Na **Parte II**: A Ecopedagogia, enquanto educação para o cuidado com o *humano*, busca responder a perguntas fundamentais da nossa condição, a saber: O que é o ser humano? Qual a nossa responsabilidade para com o Planeta Terra, ferido de morte? Como integrar as forças poderosas do amor, presentes em nosso psiquismo (*anima e animus*), e canalizá-las para a criatividade da vida?

A Ecopedagogia está intimamente vinculada aos movimentos de libertação e não em confronto com eles. Ela trata de qualquer realidade humana em sua interação com os demais seres vivos. Aqui podemos inserir temas como o amor, a morte e o trabalho humanos, como realidades constitutivas da nossa vida e que nos inspiram a arte de cuidar.

3 BOFF, Leonardo. *O Cuidado Necessário*: Na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2012.

Para Boff, o ser humano é uma rede de relações para todos os lados. Ele também usa a metáfora do rizoma, ou bulbo, cujos brotos se ramificam em todas as direções.

Na **Parte III**: A Ecopedagogia enquanto educação para a consciência e cuidado para com o *Planeta*, as perguntas que se levantam são: De onde vem e para onde se encaminha o universo? Qual é o nosso lugar nele? Por que estamos neste planeta, no tempo tão breve da vida humana, diante do tempo imensamente longo do universo? É daí que surge a consciência planetária.

O ponto de partida e a senha para a educação à ecologia planetária, é a mesma atitude original dos primeiros pensadores gregos até os cientistas atuais, (De Tales a Einstein) a saber: o enlevo, a admiração, o espanto diante da beleza do universo. Eles o chamaram de *cosmos*, incluindo a via láctea como a nossa cidade cósmica, o sistema solar como o nosso bairro cósmico, e o planeta Terra como a nossa casa. Ela e A nossa casa comum, *oikos*, generosa e fecunda, que abriga a vida, por estar em condições extremamente favoráveis com relação à distância do sol. A Ecopedagogia enquanto cuidado pelo Planeta inspira em nós a arte de cuidar.

DESENVOLVIMENTO

A. CUIDADO. Definindo o conceito: A arte de cuidar

Boff propõe o cuidado como o *novo paradigma* civilizatório, exigido pelo ambiente, pelo humano e pelo planeta no século XXI. É a tarefa principal da Ecopedagogia. É também um *imperativo categórico*, como aquele formulado por Kant, agora com uma amplitude universal. Cuidado é definido por ele como “uma relação amorosa, respeitosa, suave, amigável, harmoniosa e protetora para com a realidade, não agressiva para com o ambiente, o humano e o planeta” (CN 20; 35). Assim entendido, só o cuidado vence o desamparo existencial e metafísico do ser humano. Em nossa fragilidade criatural, do nascer ao morrer, necessitamos de mãos que nos acolham em seus braços, nos entrelacem em seus dedos. A mãe quer cuidar e o filho necessita.

Conforme Boff, foi nas fontes greco-cristãs que Heidegger bebeu sua ontologia do cuidado, distinguindo entre cuidado autêntico, respeitador da liberdade do outro; e, cuidado inautêntico, quando manipula e escraviza o outro colocando-o a serviço dos próprios caprichos. O filósofo alemão inspirou-se primeiro na *Imitação de Cristo*, atribuída a Thomas de Kempis, um dos livros mais lidos depois da Bíblia. Dele tirou esta frase: “O homem interior antepõe o cuidado de si (*epimeleia heautou*) a todos os outros cuidados” (CN 48). Heidegger também se inspirou em Agostinho de Hipona, que nas *Confissões*, fala do *Cor Inquietum*.

O cuidado sempre supõe um elemento de angústia e preocupação, por causa da humana finitude e da fragilidade da criação, “sempre submetidas à temporalidade fugaz, que as torna vulneráveis e passíveis de quedas e defeitos” (CN 50). Boff também cita Bultman, para quem o ser humano por suas próprias forças, é incapaz de se livrar desta insegurança radical da existência: “Ele se liberta na medida em que fizer do reino de Deus sua primeira preocupação (cuidado), e então a ansiedade e o cuidado angustiante desaparecerão... O cristão se encontra na palma da mão de Deus. Mesmo cheio de cuidados, por que se angustiar?” (CN 51).

1. O CUIDADO COM O AMBIENTE

Começamos lembrando que foram as plantas que colonizaram todo o planeta terra, graças à luz do Sol (viajando a 150 milhões de km). A luz do Sol possibilita a maravilha da vida. As plantas transformaram um planeta sem vida num jardim com vida. Mas a ação antrópica, destruindo florestas e queimando, reverte o processo de aprisionamento do carbono, ameaçando a vida no planeta com o efeito estufa e suas consequências nefastas.

Tanto os ricos quanto os pobres destroem o meio ambiente. Os primeiros por buscarem o supérfluo, o lucro a qualquer custo, como os empresários, mineradoras, etc. Os segundos, por consumirem já, premidos pela fome e necessidades, os recursos (sementes) que seriam investidas no amanhã. A educação ecológica propõe discernimento e sobriedade, vencer as desigualdades que são a causa principal do desequilíbrio ecológico. Discernir não entre o que é bom e mau, mas entre o bom e o melhor.

Assim, a primeira forma de ecologia que surgiu foi a *ambiental*: ela se dá conta do esgotamento dos recursos naturais. Restará pouco para as gerações vindouras, que vão nos amaldiçoar por deixarmos a elas migalhas do que foi a festa da vida. Aqui a Ecopedagogia como educação ecológica busca desenvolver técnicas de reciclagem do lixo, resíduos sólidos que podem ser reaproveitados como matéria prima. E mediante decisões políticas dos governantes, numa ética mundial e planetária, buscar reduzir a zero os efeitos incontrolláveis das explosões nucleares (Chernobyl, Fukushima, Three Miles Islands). E até o fim deste século, reduzir a zero a dependência do carvão, do petróleo e do gás.

2. O CUIDADO DO HUMANO:

Quem é o ser humano? Qual sua missão no mundo? Tais perguntas atravessam os séculos e são sempre atuais. Boff vai buscar respostas na filosofia. Ele recorre aos

filósofos estoicos do século II e III (Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio), que buscavam viver segundo o *logos* (entendido como razão, sentido, palavra, princípio ordenador da realidade). O *logos*, presente no mundo e nos humanos, confere uma dignidade única e inviolável.

Boff define o ser humano como um estar-no-mundo, com-os-outros, aberto-ao-infinito. É também um ser para a morte. Está sujeito à lei da entropia, que rege tanto o universo como a vida humana. Por isso, devemos cuidar “do tempo que nos é dado viver, aceitando sua fugacidade e superando a excessiva preocupação com o relativo e o possível... e o desgaste natural de todas as coisas” (CN 62).

Daí que se nos impõe como tarefa a de ser “pastor do ser e o cuidado do ser: encontrá-lo em todos os entes... mas perceber que se retrai em todos eles” (CN 64). Caso identificarmos o Ser com algum ente, cairemos no cuidado inautêntico. A angústia é incurável porque o desejo humano é insaciável e não se identifica com nenhum objeto. O eros vulcânico tende ao orgiástico.

Cuidar do humano é então cuidar do desejo sempre insatisfeito, porque só o infinito poderá saciá-lo. Sem a arte da ascese, que implica em auto-contenção do desejo, fatalmente nos extraviamos e caímos no niilismo, na frustração e no vazio existencial. A arte da ascese e do cuidado também se estende à comida, à bebida, às pulsões e moções da ira, acedia, tristeza e orgulho, que os Santos Padres do Oriente e do Ocidente já trataram com fineza psicanalítica⁴.

3. O CUIDADO DO PLANETA

É nas culturas milenares dos povos originários da América que Boff vai buscar o paradigma do cuidado para com o planeta Terra. Ele conviveu com os índios mapuches da patagônia argentina e chilena, com os maias da península do Yucatan e com os indígenas da Bolívia. O presidente boliviano Evo Morales, é um paradigma do cuidado com a Pacha Mama, a Mãe Terra, estabelecendo com ela uma relação de pertença e reciprocidade.

A ecopedagogia deve nos educar para essa pertença e reciprocidade para com a terra. Se a temperatura do planeta se elevar de 4 a 6 graus, por ação antrópica, haverá dizimação em massa de espécies, inclusive a humana. O modelo capitalista de “progresso” econômico só promove o materialismo consumista e o individualismo narcisista, gerando um desencanto com a vida e o mundo.

3.1. A CARTA DA TERRA: O MAPA DE VIAGEM

Não só os seres humanos têm direito ao cuidado. Também o Planeta Terra,

4 BOBRINSKOY, Boris (Org.). *La Philocalie: Les écrits fondamentaux des pères du désert aux pères de l'Église*, v. I. Bellefontaine, 1995.

como superorganismo vivo, é objeto de direitos, prescritos na Carta da Terra assumida pela ONU, e da qual Boff é um dos redatores. Se a filosofia grega nos ensina a construir um mundo com sentido, na política, na arte, na convivência social e na construção da personalidade, então a ecopedagogia nos vai dar pistas para concretizá-lo.

O mesmo vale para o planeta Terra como o grande outro. Devemos cuidá-lo, respeitando a biodiversidade da flora e da fauna, possibilitando que continuem fecundas para as futuras gerações. Esta é uma democracia sociocósmica, que respeita e reverencia a *"dignitas Terrae"* (CN 86). Atentam contra a dignidade da terra: a acumulação capitalista, que concentra em 500 famílias as riquezas do planeta; uma economia de guerra que provoca mortos e migrantes (Lampedusa e Vera Cruz no México). Os jovens, sem esperança de futuro, se entregam ao comércio e ao consumo de drogas.

Isso posto, fica definido o papel da educação, a saber: fortalecer o cidadão, torná-lo crítico e disponível ao cuidado. O objetivo maior é formar para a cidadania planetária, num mundo justo, produtivo e sustentável, buscando espaços preserváveis, espaços conserváveis e espaços disponíveis, buscando manter o equilíbrio ambiental.

À terra devolvemos nossa corporeidade, com os elementos que nos compõem: fósforo, nitrogênio, potássio, carbono e outros. Ela saberá reciclá-los, como o fez durante milhares de anos e continuará fazendo por outros tantos, se não a impedirmos com nossas práticas ecocidas.

3.2. ALGUNS PARADIGMAS DA ECOPEDAGOGIA

- *Francisco de Assis*, patrono da ecologia. Considera todas as criaturas, humanas e não humanas, como irmãs e irmãos. Ele chama de irmão inclusive ao Lobo de Gubio, que devastava lavouras e matava pessoas. Nós também nos transformamos em lobos uns aos outros. (*"Homo homini lúpus"*). Se as feras podem se domesticar, os humanos às vezes viram feras! Francisco nos ensina a conquistar a fera em nós e no outro, através da bondade, da ternura e do cuidado diante de quem nos calunia, amaldiçoa e odeia; sem mostrar qualquer atitude de hostilidade ou enfrentamento ousado como resposta.

- Irmã Dorothy Stang. Mártir da Floresta Amazônica, pertencia à congregação das Irmãs de Notre Dame de Namur. Foi trabalhar em Anapu, na Prelazia de Santarém. Lá o conflito pela posse da terra provocou muitas mortes, roubo de terras, destruição de moradias. Ela enfrentou corajosamente os latifundiários. Sua única arma era a Bíblia. Deixa um testemunho de coragem martirial.

- *Leonardo Boff*. Ele ajudou a elaborar a *Carta da Terra*. Para ele, nós somos a própria Terra que ama, venera, conhece e se autorreflete como num espelho. Sem nós o universo não teria como se conhecer a si mesmo. Nem chegaria a existir, sem o humano para o celebrar!

Boff escreveu como ninguém sobre a ecologia como ciência, como paradigma e como ética. Foi convidado recentemente pelo papa Francisco I – para quem a ecologia é uma das prioridades de seu pontificado - a elaborar uma Encíclica sobre a preservação da natureza. Acolheu o convite com deferência e prontidão para colaborar, vendo neste convite novos ares soprando sobre a Igreja que ele ama e quer ver renovada. Não é à toa que o próprio papa se chame “Francisco”, incluindo neste nome todo um programa de vida e ação, e um paradigma de cuidado para o Planeta.

- *Afonso Murad*. Irmão Marista e professor universitário em Belo Horizonte. Doutor em teologia e em Administração. Escreve com doce e suave melodia, comunicando a vibrante e gozosa exaltação da ecologia. Vê nela o Deus Feliz que passeia na sua criação.

- *Wangari Maathai*, do Quênia. Ganhou o Prêmio Nobel da Paz em 2004, em reconhecimento por seu trabalho de ecoalfabetização. Ela envolveu comunidades, governantes, professores e alunos nas escolas, mesquitas e Igrejas, na preservação das florestas. Ela criou o Movimento Cinturão Verde, que plantou 30 milhões de árvores, empregando e valorizando as mulheres e o meio ambiente. Ela percebeu que as florestas derrubadas para combustível causavam desertificação, erosão, destruição das nascentes dos rios.

Wangari ensinou que as florestas são parte da solução para resolver o problema das mudanças climáticas. Elas absorvem o gás carbônico causador do efeito estufa, e o aprisionam em forma de lenho: Ela ensina a conservar as florestas da Amazônia, do Congo e outras, pois enquanto elas estiverem de pé, o carbono estará aprisionado e a água garantida.

3.3. ALGUNS PARADIGMAS DE PROJETOS ECOPEDAGÓGICOS

- O projeto *Uma Fruta no Quintal*, por iniciativa da prefeitura de Diadema em São Paulo. Consiste em distribuir sementes e mudas de árvores frutíferas nas escolas de ensino fundamental (aí é que começa a ecoalfabetização!), pois as crianças são extremamente sensíveis à relação com a natureza. A cidade de Diadema com este projeto então ficou muito mais verde e humanizada. A ecopedagogia envolveu teatro, dança, música, visando formar a consciência ecológica. Também as mães dos alunos são orientadas a reaproveitar os alimentos, reutilizando as sobras, como cascas de

frutas.

- A Escola da Terra em Peirópolis (Uberlândia- MG): promove a agricultura e pecuária do futuro, visando a um ecodesenvolvimento. O projeto *USP RECICLA* ensina os filhos de funcionários, professores e alunos, na faixa etária até 7 anos, a fazer compostagem com os restos de comida, que seriam jogadas “fora”. Eles aprendem a separar, e depois a ensacar o produto já pronto, cheirando a terra outra vez. Isto dá oportunidade para debater sobre desperdício, reciclar, reaproveitar, reutilizar, renovar, reduzir o consumo. O Projeto *Tom da Mata*, do Canal Futura de Televisão. Visa à proteção da Floresta Atlântica. Entre as estratégias usa temas musicais inspirados em Tom Jobim. Cerca de 400 escolas fazem parte desta rede de ecoeducação.

3.3.1. ALGUNS PRINCÍPIOS NORTEADORES DA ECOPEDAGOGIA:

- O movimento pela ecopedagogia surgiu em agosto de 1999, promovido pelo instituto Paulo Freire, durante o *I Encontro Internacional da Carta da Terra na Perspectiva da Educação*. Busca reorientar os currículos para incorporarem seus princípios, que sejam significativos para o aluno e para a saúde do planeta.

- A ecopedagogia incorpora princípios ecológicos com princípios educacionais. Começa pela alfabetização ecológica proposta por Fritjof Capra, cujos princípios são: interdependência, sustentabilidade, ciclos ecológicos, fluxo de energia, associação, flexibilidade, diversidade, coevolução.

- Ainda não se vê mudanças de rumo e prioridades governamentais dadas à sustentabilidade da vida. Vislumbramos, porém, acenos de experiências inovadoras, como em Fortaleza, que reurbanizou as favelas com a ajuda dos seus moradores. Também o orçamento municipal participativo em Porto Alegre para que os cidadãos sejam corresponsáveis da gestão urbana. Não por último, Recife cujo programa de coleta e reciclagem de lixo gerou renda, reduziu doenças e recebeu premiação da ONU.

- A modo de conclusão, é urgente revisarmos nossos currículos, para reorientar o sentido de educação: não deve ser mais transmitir conhecimento, mas uma educação para o cuidado integral, ensinando também a celebrar a vida e o ser.

B. “Laudato Si” (LS): Ver, julgar, agir e celebrar

A recente encíclica do papa Francisco sobre a nossa casa comum convida-nos a uma conversão ecológica integral: mudar nossos hábitos de produção e consumo, nosso estilo de vida, a aprender a ler o livro da natureza, a praticar a arte da ascese, que passa pelo “caminho educativo” (LS 6).

O Papa resgata o método iniciano do ver, julgar e agir. No ver, menciona a cultura do descarte, incluindo humanos e coisas. Aponta os problemas que todos

conhecemos (poluição, mudanças climáticas, crise hídrica, subida do nível do mar, etc), com origem antrópica.

No *julgar*, apresenta uma teologia da criação: Destaca a origem mais que boa e mais que bela do universo; o ser humano, plasmado da mesma matéria do mundo, feito imagem e semelhança do criador bom e belo (LS 21); o descanso da terra previsto em Levíticos 25, 1-4 (LS 23); a tradição sapiencial, convidando a celebrar a beleza e bondade do universo e do humano (LS 22), mas vencendo o “antropocentrismo despótico”. Os bens da terra (água) pertencem a todos. Resgata o olhar de Jesus, para quem Deus cuida até das aves do céu (LS 31).

No *agir*, o Papa propõe uma ecologia integral (ambiental, econômica, social, cultural, da vida cotidiana (LS 41-43); o princípio do bem comum e a justiça intergeracional, a substituição da energia suja por limpa. No cap. VI, dedicado à educação e espiritualidade ecológicas, aponta para outro estilo de vida, substituindo o paradigma tecnoeconômico. Citando a Carta da Terra, convida a mudarmos nossos hábitos de produção e consumo (LS 64). Ressalta a conversão ecológica, feita de “cuidado generoso e cheio de ternura” (LS 67).

Destaca a incorporação da matéria do mundo nos sacramentos, sobretudo na Eucaristia, a vida em seu mais alto grau de intensidade. “A criação encontra a sua maior elevação na Eucaristia... o centro vital do universo... sobre o altar do mundo... leva-nos a ser guardiães da criação inteira” (LS 72).

CONCLUSÃO

Chegamos ao final do presente percurso, que é uma comunicação ao FT 1 da SOTER 2015. Guiou-nos Leonardo Boff, como modelo de cuidado. Tratamos da ecopedagogia como uma forma de cuidar do ambiente, dos humanos e do Planeta. Talvez a ecoalfabetização, a ecoeducação e o codesenvolvimento sejam as melhores formas de minimizar o impacto ecocida e onicida, sobre a vida na Terra, causados pela derrubada das florestas com vistas à agricultura e pecuária, desde o período neolítico, até a presente devastação da Amazônia para plantar cana de açúcar e criar gado.

Nosso planeta está ferido de morte. A causa maior é o paradigma do capital expansionista que se gestou nos inícios da modernidade, se agravou na Revolução Industrial, e chegou à crise sem volta do século XXI. Teremos que conviver com estes problemas, minimizar seus efeitos, contar com milhares de vítimas climáticas. Haveria alguma forma de contribuir para isso? Apostando na ecopedagogia, na sua tríplice vertente: como o cuidado com o ambiente, com o humano e com o planeta

Terra.

Sem perder jamais a esperança diante das crises e desafios, Boff, comentando a Encíclica *Laudato Si*, de Francisco, afirma: “Apraz-me terminar com as palavras finais da Carta da Terra que o próprio Papa cita (n.207): “Que o nosso tempo seja lembrado pelo despertar de uma nova reverência face à vida, pelo compromisso firme de alcançar a sustentabilidade e pela intensificação no compromisso pela justiça e pela paz e pela alegre celebração da vida” (<http://www.franciscanos.org.br/?p=89150>).

REFERÊNCIAS

A SANTA SE. Carta Enciclica *Laudato Si* do Santo Padre Francisco sobre o Cuidado da Casa Comum. Disponível em www.vatican.va. Acesso em 18 jun 2015.

BOFF, Leonardo. **O Cuidado Necessário**: Na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Cuidar da Terra, Proteger a Vida**: Como evitar o fim do mundo. RJ e SP: Record, 2010.

_____. **Saber cuidar**: Ética do humano – compaixão pela terra, 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Voz do arco-íris**, A. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

_____. Carta magna da ecologia integral: Grito da Terra – Grito dos pobres. Disponível em <http://www.franciscanos.org.br/?p=89150> Acesso em 21 jun 2015.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da Terra**, 7ª ed. São Paulo: Peirópolis, 2013.

Obras complementares

BERNA, Vilmar Sidnei, D. **Amigos do Planeta**: Meio Ambiente e Educação Ambiental. São Paulo: Paulus, 2008.

BOBRINSKOY, Boris (Org.). **La Philocalie**: Les écrits fondamentaux des pères du désert aux pères de l'Église

BOFF, Clodovis. **O Livro do Sentido**: Crise e busca de sentido hoje. v. I. São Paulo: Paulus, 2014.

CARDENAL, Ernesto. **Cântico Cósmico**. São Paulo: HUCITEC, 2000.

____, **Este mundo y outro**. Madrid: Trotta, 2011.

FREI BETTO. **Sinfonia Universal**: A cosmovisão de Teilhard de Chardin, 3ª ed. São Paulo: Ática, 2003.

LELOUP, Jean Yves. **Cuidar do Ser**: Fílon e os terapeutas de Alexandria, 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

MURAD, Afonso. **Aquele que passeia em nós**: Deus no coração de todas as coisas, 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

STONE, M. K. et alius. **Alfabetização ecológica**: A educação das crianças para um mundo sustentável. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 46-57.

SUSIN, Luis Carlos (Org.) **Mysterium Creationis**: Um olhar interdisciplinar sobre o Universo. Belo Horizonte: SOTER e São Paulo: Paulinas, 1999.

____, et alius. **Nosso Planeta Nossa Vida**: Ecologia e Teologia. São Paulo: Paulinas, 2011.

TAGORE, Rabindranath. **O Jardineiro**, 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1948.

Ecoteologia messiânica e crítica à dinâmica consumista do mundo moderno

Andréa Gomes Santiago Tomita¹ (autora)
Naohito Miura ²(co-autor)

RESUMO

Esta comunicação pretende refletir sobre o conceito de fé = vida cotidiana (信仰即生活 shinko soku seikatsu, em japonês) e seus desdobramentos para a constituição de pressupostos de uma ecoteologia messiânica, sobretudo, como possibilidade de crítica à dinâmica consumista da sociedade moderna. Conforme Meishu-Sama, fundador da religião messiânica, o ser humano é um poço de saúde com capacidade de recuperação natural mas que adocece porque contraria as Leis da Grande Natureza e se torna refém dos medicamentos. Sua proposta de saúde fundamentada na alimentação natural, na apreciação e prática de atividades artísticas e na purificação do espírito e corpo por meio da Luz Divina (浄霊Johrei, em japonês) apontam para uma visão diferenciada de tempo, espaço e relações de harmonia entre ser humano-sociedade- natureza.

Palavras-chave: religião messiânica, ecoteologia, saúde, alimentação natural, consumismo.

INTRODUÇÃO

Em geral, o ser humano contemporâneo busca a cura dos males do corpo fora de si. Recorrer a medicina é o meio mais “natural” para a cura das doenças do corpo e da alma. Contudo, há perspectivas divergentes desta lógica comum no mundo moderno. Uma delas é a visão de Meishu-Sama, fundador da religião messiânica no Japão em meados do século XX.

No Japão, há um provérbio que considera o ser humano é um poço de doenças. Contrariando esta visão, Meishu-Sama afirma que o ser humano é um poço de saúde. Em vários de seus escritos, ele enfatiza a capacidade de recuperação natural do organismo humano. Por meio de uma metáfora, compara o organismo humano a uma indústria farmacêutica em que o farmacêutico prepara tudo que for necessário para que o organismo produza todas as substâncias necessárias para

1 Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Coordenadora do curso de Teologia da Faculdade Messiânica. [andreatomita@hotmail.com]

2 Mestrando em Teologia na Harvard Divinity School. Bolsista da Sekai Kyusei Kyo, Japan. [naohito_miura@mail.harvard.edu]

que o corpo reaja aos elementos que prejudicam seu equilíbrio original e provocam doenças. Resumindo, a doença é um processo de eliminação das impurezas que não devem existir no organismo³, ou seja, uma “purificação”.

Aguardar o tempo necessário para que o corpo reaja e possa retomar seu equilíbrio original para recuperar sua saúde é uma das propostas de Meishu-Sama no tocante à verdadeira saúde. Reflitamos se isso é possível na sociedade capitalista dos tempos atuais. O funcionário de uma empresa que necessita cumprir metas e apresentar resultados eficientes, em tese, não tem condições de aguardar o tempo de seu corpo se recuperar naturalmente, por exemplo, no caso de um dos mais simples processos de purificação – a gripe, segundo Meishu-Sama. Por meio de medicamentos, interrompe-se o processo de retomada da saúde e ingere-se toxinas medicamentosas que se tornarão a fonte de outras enfermidades.

Em que medida a condição de saúde do ser humano da contemporaneidade se relaciona com o consumismo do mundo moderno? Segundo ABUMANSSUR (2012: 101), “o consumo é filho direto de uma ordem social que transforma qualquer coisa em mercadoria: objetos, afetos, pessoas (...)”. A mercadoria possui necessariamente duas propriedades básicas: um valor-de-uso e um valor-de-troca. Nesta perspectiva, não seria absurdo considerar que até mesmo nossa saúde – maior e mais necessário bem que temos – teria sido transformado em objeto de troca, ou seja, numa mercadoria.

Nestes termos, veremos como se articula a narrativa messiânica para apresentar alternativas – talvez consideradas pré-modernas – para lidar com a saúde priorizando a força de recuperação natural que habita o sagrado corpo humano e a vitalidade do solo que produz os alimentos necessários a nossa subsistência.

A Lei da Grande Natureza é uma temática central na teologia messiânica, tanto no que se refere aos princípios da religião como suas práticas. O Johrei, a Agricultura Natural e o Belo, em última instância, relacionam-se com a Lei da Grande Natureza. No texto “A respeito do Ateísmo”, Meishu-Sama propõe-se a desenvolver um raciocínio sobre Deus, a partir de uma perspectiva não religiosa. Ele toma como exemplo o ser humano que nasce e se desenvolve graças à alimentação e a instrução até atingir a fase madura em que passa a experimentar os sofrimentos e alegrias que nascem da razão e do sentimento. Em seguida, discorre sobre a Natureza afirmando que tanto os fenômenos visíveis quanto os invisíveis que ocorrem no mundo estão sob a ação e controle do poder da natureza. Com seu profundo e insondável mistério, a Natureza é dinâmica e obedece a uma ordem determinada. Afirma ainda que a compreensão humana sobre a natureza é limitada, e que o homem sábio é aquele

3 そもそも病気とは何かというと、一言にしていえば体内にあってはならない汚物の排泄作用である。In: 病気とは何ぞや 未発表『文明の創造』昭和27(1952)年執筆

que “antes de mais nada, procura conhecer a si mesmo, submete-se a ela e participa de suas graças” ⁴(2007:87).

1. AUTO-CONHECIMENTO E NATUREZA COMO MODELO

Na religião messiânica, o auto-conhecimento (ou um processo similar que chamarei de ‘polimento do espírito’) é uma das premissas básicas para atingir aquilo que o Fundador ensina no texto “A eliminação da tragédia”. Após afirmar que a causa das tragédias é a doença, Meishu-Sama discorre sobre o método que ele descobriu para a sua eliminação: o Johrei (purificação do espírito, em japonês 浄霊). Ele afirma que “a verdadeira solução das doenças e outras desgraças depende de uma força invisível, e só aos que experimentaram é dado reconhecer o incomensurável Poder Divino”. (2007:29)

Na verdade, a expressão “auto-conhecimento” não aparece no texto. No último parágrafo, está mencionado o gradativo aumento da percepção graças à luz espiritual do Johrei que atua diretamente na alma, despertando-a instantaneamente, sem intervenção humana ou sermões. Uma exegese detalhada deste trecho, originariamente escrito em japonês, apontaria para expressões típicas do Budismo que foram suprimidas da tradução oficial em língua portuguesa. Neste sentido, ao invés de “auto-conhecimento”, seria possível compreender o processo como uma busca individual por iluminação de forma que os praticantes de Johrei “além de superarem as suas próprias tragédias, tornam-se aptos, também, a eliminar as tragédias alheias”. (2007:30)

Seguir os movimentos da Natureza (isto é, à Verdade), ou melhor, caminhar tendo a natureza como padrão ou modelo é fundamental para que o ser humano cumpra sua missão neste mundo. Porém, em geral, ele não consegue se basear no modelo da Natureza por que se desvia do Caminho. Meishu-Sama afirma que o ser humano adoece porque se afasta da Verdade e por motivo idêntico não consegue se curar. Segundo ele, o tempo é uma das muitas referências que a Natureza apresenta ao ser humano. Conforme afirma no texto “Aguardar o tempo certo”,

a Grande Natureza ensina ao homem a importância do tempo. Em seu estado original, ela é a própria Verdade, e por isso serve de modelo a todos os projetos do homem. Eis a condição vital para o sucesso. O Johrei, a Agricultura Natural e outros princípios preconizados por mim, praticamente não fracassam; eles alcançam os objetivos almejados porque se baseiam na Lei da Natureza. (2010:100)

4 故に人間は何よりも人間自体を知り、大自然に追随し、その恩恵に浴する事こそ最も賢明な考え方である。

Longe da visão de domínio ou exploração da natureza, a ecoteologia messiânica fundamenta-se na Natureza como eixo referencial para a vida humana. Isso não significa que o ser humano deva optar por uma postura anticientífica. Tudo foi criado para o bem da espécie humana, inclusive a ciência. Contudo, é necessário ampliar a visão sobre vida em suas múltiplas facetas, incluindo a vida que habita o mundo invisível. Para ampliar esta visão de vida, o Fundador Meishu-Sama elege a fé como condição fundamenta em seu texto “O extraordinário⁵ sabor da fé”.

Lembro-me de um trecho do teólogo e escritor Rubens Alves em que ele confessa nunca ter lido em um teólogo ou filósofo referência a qualquer coisa que se aproximasse de degustação. Afinal, o sentido principal destes saberes é a visão e não o paladar. Qualquer referência a sabores soaria como um escorregão poético – acrescenta o autor (ALVES, 2014: 62). Aqui, me ocorre o poético texto de Meishu-Sama que relaciona fé, cotidiano, seres da natureza e prazer.

Cada coisa tem seu sabor. A matéria, o homem, a vida cotidiana com suas múltiplas facetas, tudo, enfim, tem um sabor peculiar. Se excluirmos da vida o sabor, ela perderá sua atração e o homem não terá mais vontade de viver. (...) O objetivo da Fé é alegrar a vida, dar-lhe tranqüilidade e permitir que se desfrute do sabor de viver. Então as coisas da natureza se transfiguram: as flores, o vento, a lua, o cântico dos pássaros, a beleza das águas e das montanhas passam a ser vistos como dádivas de Deus para alegria das criaturas. E passamos a agradecer os alimentos, o vestuário e a casa em que vivemos, considerando-os como bênçãos, e a simpatizar com todos os seres, mesmo os irracionais e os inanimados. Sentimos que até o pequenino verme da terra se acha próximo de nós...⁶ É o estado de êxtase. (2010: 49-50)

Cabe ainda mencionar duas caligrafias escritas pelo Fundador que caracterizam sua proposta de identificação com os seres com a natureza. Ambas⁷ datam de 1951: 1) 山川草木悉声有 (montanhas, rios, plantas e árvores – todos falam) e 2) 山川草木在吾有 (faço parte da natureza).

Na sequência, Meishu-Sama afirma que a fé, originariamente, é o caminho para o ser humano exercitar a entrega de suas dificuldades aos cuidados do Absoluto. Ele narra sua própria experiência no seu relacionamento com Deus e de desapego das preocupações que, na verdade, é oposto da fé:

A fé⁸ deve levar o homem à despreocupação, que é o estado ideal. Se ele

5 Em japonês o título é 信仰の醍醐味, traduzido na Igreja Messiânica por “Sabor da fé”. Em inglês, o título é “The exquisite flavor of faith”. Optamos pela tradução “O extraordinário sabor da fé” com a finalidade de transmitir a imagem de Meishu-Sama sobre o “degustar” o mundo da fé.

6 Em japonês, a expressão é 鳥獣虫魚草木 que corresponde a “plantas, peixes, insetos, animais e pássaros”, apontando para uma visão bem ampla de proximidade com seres da natureza em suas várias espécies.

7 Em japonês, lê-se: 1) sansen-somoku-kotogotoku-koe-ari 2) sansen-somoku-wareto-tomoni ari

8 Traduzimos 信仰 por “fé”, diferentemente da tradução da IMMB que opta pelo termo

enfrenta um problema, que aprenda a deixá-lo nas mãos de Deus, tão logo sejam aplicados os recursos humanos para a sua solução. Eu procedo assim: aquilo que me parece difícil e incompreensível, remeto aos cuidados do Absoluto – e dou tempo ao tempo. (...) Por isso, quando surge algo desagradável, confiando em Deus, eu logo admito que é prenúncio de bons acontecimentos. Acho interessante quando compreendo, depois, que o mal aparente determinou a vinda do bem. Então as preocupações se tornam ridículas, sinto-me grato e percebo que minha vida é um contínuo milagre... Eis o que chamo de maravilhoso Sabor da Fé. (Idem)

2. TESTEMUNHO DE FÉ: NARRATIVAS SOBRE EXPERIÊNCIAS DO COTIDIANO

Segundo CAZAROTTO (2013:213), “o ato de narrar ou de redigir uma narrativa, além de projetar para fora o mundo da intimidade, pode desvelar um sentido na história de cada um”. A narrativa está em toda em toda parte e toma forma por meio da linguagem, de imagens, de gestos e de situações.

Devido à experiência diversificada de vida, fé e cotidiano de seu Fundador, a religião messiânica é marcada por diferentes formas de narrativas, a partir de suas origens. Esta realidade é observada desde o recurso de uso da própria palavra escrita como mediadora da força espiritual (no ato do Johrei) até a prática da redação e leitura de experiências de fé dos adeptos.

Naturalmente, como o meu objetivo é a salvação da humanidade, não há razão para desviar meu esforço desse caminho. E no momento, dentre os meus trabalhos, estou me empenhando com bastante afinco em escrever letras no papel. (...) Os membros pendurando as letras que escrevo no pescoço e levando-as no peito como proteção, levantam a palma da mão para os doentes e, mantendo uma distância de algumas dezenas de centímetros, procedem à irradiação da energia espiritual. Através disto, o sofrimento pela doença é aliviado⁹.

Originariamente, os testemunhos de fé surgiram como cartas de gratidão por parte dos fiéis que recebiam milagres em meio ao cotidiano, conforme descrito pelo próprio Fundador. Posteriormente foram publicados nos periódicos da instituição:

A gratidão e a profunda emoção daqueles que foram salvos quase incalculável; relatos e cartas de agradecimento amontoam-se diariamente em cima da minha mesa. Cada vez que leio essas cartas, não consigo conter as lágrimas, emocionado. (...) têm surgido inúmeros milagres, tais como: fuga precipitada de ladrões que estavam prestes a abrir a porta; pessoas que caíram de penhascos, ou que foram atropeladas por trens, bondes ou automóveis, salvaram-se sem nenhum arranhão; outras conseguiram sobreviver a incêndio, etc. Estes fatos são tão freqüentes que é muito difícil enumerá-los. Além disso, com o recebimento e a ministração do Johrei, os pobres libertam-se da pobreza, os lares sombrios tornam-se alegres. (...) Estes inúmeros milagres foram publicados no Jornal “Hikari” e na revista

“religião”

9 IN: “Eu, visto por mim mesmo” (16/135 – APR-V1) Coletânea —Série Jikan vol. 12 30 de janeiro de 1950. Texto não publicado em língua portuguesa

“Tijo Tengoku”¹⁰.

A narrativa é no fundo uma história com começo, meio e fim que segue o fio do tempo como pano de fundo. Há autores que reconhecem que a narrativa tem a voz do dono que faz conexões com eventos, direciona para uma conclusão ou resolução, elaborando uma estrutura de relações em que os eventos do relato se revestem de um sentido e também passam a constituir-lo (2013: 220).

Um testemunho proferido pelo senhor J.R.G.B – membro messiânico – ilustra um exemplo de narrativa em que o fiel elabora o que lhe aconteceu buscando descobrir o sentido de sua própria vida a partir da experiência com o Johrei e mudando sua forma de ver a vida e significá-la.

Em junho de 2013, em pleno inverno, o senhor J.R.G.B. foi dormir, enxergando normalmente. Ao acordar, ainda com o corpo quente, ao tomar um banho frio, sentiu uma forte dor de cabeça e saiu do banheiro sem enxergar absolutamente nada. Foi diagnosticado choque térmico, o qual acarretou o deslocamento de retinas. Ele é empresário, e para custear o tratamento bastante caro, vendeu suas duas empresas. Sem sucesso, foi atendido pelos melhores especialistas do Brasil em clínicas com tratamentos de ponta, gastando uma quantia considerável em busca de cura. Conheceu a Igreja Messiânica Mundial em junho de 2014, num momento em que já estava sem esperanças, no fundo do poço. Sua vida transformou-se completamente e além da visão física, passou a enxergar com os olhos do espírito – tanto o cuidado recebido como as coisas simples da vida. Passou ainda a ter uma nova relação com o dinheiro, reconhecendo suas próprias limitações espirituais a despeito de toda prosperidade material que tivera antes da experiência dolorosa de perda da visão.

Eu era ateu e só pensava em trabalho e dinheiro. Tive todos os confortos que o dinheiro pode proporcionar a um homem. Mas não era feliz. Além disso, não tinha tempo nem para apreciar a beleza. Nunca havia reparado a linda vista que tenho de meu apartamento. Não valorizava as coisas simples. Era extremamente ansioso e insatisfeito. Através da minha purificação, conheci Deus, por intermédio de Meishu Sama, entendi que tudo é regido por leis divinas. Mudei totalmente o modo de pensar e de enxergar a vida. Hoje, entendo o valor do doativo, aprendi que o dinheiro tem espírito e valorizo muito as coisas simples. Sou muito grato a Deus e a Meishu-Sama por receber uma nova vida e uma nova forma de enxergar as coisas. Graças ao Johrei, recuperei 65% de minha visão. Meu compromisso é fazer muitas pessoas felizes e cuidar de outras pessoas como cuidaram de mim. (2015: 49)

Em 2015, em comemoração ao 80º ano de instituição da religião messiânica em 1935, os membros japoneses e as unidades religiosas da IMMB no exterior foram presenteados com uma caligrafia do Fundador Meishu-Sama intitulada “FUKUTOKU ENMAN” cujo o significado é “Felicidade e prosperidade plenas”.

Como se sabe, a caligrafia é um elemento constitutivo da narrativa religiosa

10 Idem

messiânica visto que a religião nasceu do Japão, local em que a expressão estética da caligrafia constitui parte importante das formas de representação e universo simbólico. Desde a época do Fundador em vida, ele costumava oferecer caligrafias e desenhos por ocasião de momentos especiais. Sendo assim, o conteúdo da mensagem é bastante condensado e sintetiza a cosmovisão da comunidade com relação a um certo aspecto da vida. Neste caso, felicidade e prosperidade.

Qual a visão messiânica sobre estas duas aspirações humanas? Como a questão da prosperidade se relaciona ou não com a ética do consumo dos tempos atuais? Em conformidade com a noção messiânica de que não há desperdício na Natureza, ser próspero é reunir condições e recursos na medida necessária. Nem a mais; nem a menos do que o necessário. Não significa simplesmente possuir ou acumular bens. Uma pessoa verdadeiramente próspera consome aquilo que necessita, com qualidade, e na justa medida.

Entretanto, sejamos realistas. Na prática, a noção de prosperidade na religião messiânica, parece não ser compreendida em profundidade, sobretudo quando dissociada da proposta de salvação integral (espiritual e material) de Meishu-Sama. Por vezes, é identificada como a simples aquisição de benefícios materiais. Aqui não posso deixar de mencionar a necessidade de se aprofundar a compreensão da noção de 現当利益 (*gento riyaku*, que opto por traduzir como “bençãos divinas na vida presente”). Carece, portanto, de maiores reflexões teológicas e referenciais teóricos sobretudo contextualizados na época em que o Fundador necessitava se defender de ataques da imprensa japonesa e da intelectualidade que via a religião messiânica como mais uma nova religião japonesa supersticiosa e enganadora do povo desesperado em meio ao pós-guerra. A ênfase no discurso que enfatiza o poder do Johrei para a abertura dos caminhos que desembocam na felicidade e prosperidade é um dos mais importantes argumentos do Fundador mas que, levado ao extremo, pode ser confundido com as controversas “teologias da prosperidade” oriundas dos meios evangélicos.

Neste sentido, percebo a necessidade de uma visão ampliada do consumo, na esteira do que a teóloga Maria Angela Vilhena chamou de ética do consumo, ou seja, uma ética

estabelecida na relação com uma forma singular de organização da sociedade contemporânea, que em contexto globalizado é erigida sob a lógica do capitalismo avançado, pautados por princípios do liberalismo econômico (...), espraiado por diversas formações culturais, (...) múltiplas tradições, visões de mundo, concepções acerca do humano, disposições morais e estéticas, conteúdos e significados em íntima articulação com a qualidade e estilos de vida que compõem em dinamicidade o ethos cultural de cada povo. (2012:79)

A visão messiânica da relação ser humano-natureza-sociedade fornece-

nos elementos para a constituição de uma práxis em que a consciência alerta pode auxiliá-lo a perceber a ilusão de que a exposição exclusiva e excessiva aos apelos dos benefícios materiais como geradores de felicidade e prosperidade é, na verdade, fruto da visão parcial. Não significa felicidade e prosperidade plenas. Longe de gerar sustentabilidade para a saúde do corpo e da alma, é ainda fonte de desequilíbrio para a saúde do planeta, do solo, dos ecossistemas e da vida em todas as suas formas.

REFERÊNCIAS

ABUMANSSUR, E.S. “O desejo, a religião e a felicidade”. In: Religião e consumo: relações e discernimentos. São Paulo: Paulinas, 2012. p.99-108.

ALVES, R. Variações sobre o prazer. São Paulo: Planeta, 2014.

CAZAROTTO, J.L. “A dimensão terapêutica narrativa: introdução às histórias de vida”. In: Revista Espaços - Teologia da missão: novidades e desafios. Vol. 21/2. São Paulo: ITESP, 2013. p.209-229.

Caderno de Leitura Diária: Ensinaamentos e Experiências de Fé. São Paulo: Divisão de Expansão / Secretaria de Experiência de Fé, abril-maio 2015.p.48-49

MEISHU-SAMA. Coletânea Alicerce do Paraíso volume 1. 5ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2007.

_____. Coletânea Alicerce do Paraíso volume 4. 5ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2010.

VILHENA, M.A & PASSOS, J.D. Religião e consumo: relações e discernimentos. São Paulo: Paulinas, 2012.

Os fundamentos e missão da pastoral do meio ambiente

Ulysses Gusman Júnior ¹

RESUMO

O Documento Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe apresenta-nos a necessidade do cuidado com a criação, lembrando que a criação é manifestação do amor providente de Deus. Diante dos graves problemas ambientais existentes no planeta Terra e atendendo a recomendação da CELAM vem a pergunta: como evangelizar para que os povos descubram o dom da criação? O Documento nº 94 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil apresenta uma metodologia para a realização do planejamento pastoral, onde se observa a importância de conhecer a realidade na qual estamos inseridos. Uma fonte importante a ser conhecida é o relatório final da pesquisa intitulada “O que pensa o brasileiro sobre o meio ambiente e do consumo sustentável” realizada pelo Ministério do Meio Ambiente. Assim, a formação de grupos da Pastoral do Meio Ambiente deve basear-se na Bíblia Sagrada, na Doutrina Social da Igreja Católica Apostólica Romana, além do conhecimento da população, evitando pensar que resolverão todos os problemas ambientais, mas que se faz necessário “pensar globalmente e agir localmente”. Por fim, poderemos dizer que como discípulos de Jesus Cristo devemos transmitir as suas palavras: “Eu vim para que tenham vida, e a tenham com abundância” (Jo 10,10).

Palavras-chave: Pastoral. Meio ambiente. Fé. CNBB. CELAM.

INTRODUÇÃO

A atividade pastoral faz-nos lembrar da atividade do pastor, de pastoreio. Jesus se apresenta como o Bom Pastor: Eu sou o bom pastor. O bom pastor dá a sua vida pelas suas ovelhas (Jo 10,11). Jesus evita ser aquele pastor que vem para repreender, castigar, e sim, aquele que veio para evangelizar os pobres; para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista; para restituir a liberdade aos oprimidos (Lc 4, 18-19).

Único foi o seu ensinamento: o Amor. Na parábola do juízo final mostra a sua misericórdia para com os pobres, nos cobra de forma incisiva e apresenta um modelo de plano pastoral para os seus seguidores: dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, acolher o forasteiro, vestir o nu, visitar o doente e o

¹ Bacharelado em Teologia, Engenheiro Civil, Mestre em Ciências em Engenharia Ambiental e Engenheiro de Segurança do Trabalho. Centro Universitário Claretiano – Vitória / ES. Correio eletrônico: ulysses.gusmanjr@gmail.com

preso (Mt 25,31-46). Essas ações se concretizam através das pastorais: Carcerária, da Saúde, dos Migrantes, entre várias outras, pois, com efeito, como o corpo sem o sopro da vida é morto, assim também é morta a fé sem as obras (Tg 2,26).

Entretanto, a missão da Igreja é bem mais ampla neste mundo com graves problemas ambientais, gerados pela ganância, individualismo e consumo excessivo, e onde se destaca o abismo existente entre a fé professada nas orações e a prática religiosa cotidiana.

Neste contexto surge um amplo campo de ação para a Pastoral do Meio Ambiente ou Ecológica, quando também se faz necessário o discernimento para saber que a atividade pastoral nunca será capaz de resolver os problemas do mundo, mas plantará uma semente, além do cuidado de evitar transformar a atividade pastoral em ativismo político. Em certos momentos, é claro, o desânimo baterá a porta, e a força para superá-lo nascerá com a irrigação da fé: através da leitura e reflexão da Palavra de Deus e a participação na Eucaristia.

A Eucaristia, por natureza, é (a liturgia) ecológica, porque tem profunda relação com a terra e o céu, com o tempo e o espaço, com a morte e a vida. Ela se realiza sempre para afirmar que a vida vence a morte. E, fazendo isso, ela nos chama a sermos colaboradores na criação em processo de recriação (Arquidiocese de Vitória – ES, 1996, p. 24).

1. A REALIDADE QUE NOS ENVOLVE

A atividade pastoral requer planejamento, e por isso a Igreja necessita conhecer a realidade que a envolve. Neste processo de conhecimento torna-se necessário responder questões que nos direcionam ao objetivo e as ações correspondentes: Onde estamos? Onde precisamos estar? Quais as nossas urgências pastorais? O que queremos alcançar? Como vamos agir? O que vamos fazer? (CNBB, 2011).

A resposta a essas questões também é iluminada pelo conhecimento de notícias, estudos e documentos, tal como o resultado da pesquisa **O que o brasileiro pensa sobre meio ambiente e consumo sustentável** (MMA, 2012), elaborada com o objetivo de obter informações a fim de subsidiar a formulação de políticas públicas.

Nesta pesquisa, realizada nos anos 1992, 1997, 2001, 2006 e 2012, observam-se alterações na percepção da população brasileira sobre o tema meio ambiente, como pode ser observado a seguir:

- Em relação aos motivos para o cuidado com o meio ambiente, as respostas foram: *Sobrevivência*, 65%; *Futuro melhor*, 15%; *Preservação*, 8%; *Prevenção de catástrofe*, 4%; *Responsabilidade ambiental*, 1%; e *Não souberam ou não responderam*, 6%;

- Dentre os principais problemas do Brasil, o tema Meio Ambiente ocupa a 6ª posição com 13% das respostas, sabendo-se que em 1992, este tema não estava na lista dos 10 problemas mais citados. Antecedem na lista: *Saúde / hospitais*, 81%; *Violência / criminalidade*, 65%; *Desemprego*, 34%; *Educação*, 32%; e *Políticos*, 23%;
- Entre os principais problemas ambientais do Brasil, destacam-se: *Desmatamento de florestas*, 61%; *Poluição dos rios, lagos e outras fontes de água*, 39%; *Poluição do ar*, 36%; *Aumento do volume do lixo*, 28%; e *Desperdício de água*, 10%;
- A percepção sobre os elementos que compõem o meio ambiente foi alterada. Em 1992, apenas as Matas, os Rios, a Água, os Animais e o Ar apresentavam mais de 50% da opinião dos brasileiros. Já em 2012, foram incluídos: o Solo / terra, Mares, Campos / sítios / fazendas, Minerais, Indígenas, Homens e Mulheres, Planetas, Energia, Cidades e Favelas;
- Quando perguntados em relação a afirmativa “*a preocupação com o meio ambiente no Brasil é exagerada*”, no ano 1992 a discordância era igual a 61%, já em 2012, evoluiu para 77%;
- Em relação a afirmativa “*estaria disposto a conviver com mais poluição se isso trouxesse mais emprego*”, no ano 1992 a discordância era igual a 65%, já em 2012, evoluiu para 87%.

Mas como lidar com a situação? Observa-se ainda a necessidade de ouvir a voz da Igreja através do estudo dos seus documentos, quando somos convidados a reconhecer que não estamos sozinhos e faz-se necessário, por exemplo, aprender dos pobres a viver com sobriedade e a partilhar e valorizar a sabedoria dos povos indígenas no tocante à preservação da natureza como ambiente de vida para todos (CELAM, 1992).

Torna-se exemplo da situação acima a comparação entre o Cântico das Criaturas, escrito por São Francisco de Assis, século XIII, e o discurso proferido pelo Cacique Seattle, quando responde ao Governador do estado do Texas que desejava adquirir terras indígenas.

São Francisco de Assis

Louvado sejas, ó meu Senhor, pelo irmão Vento e pelo Ar, e Nuvens, e Sereno, e todo o tempo, por quem dás às tuas criaturas o sustento.

Cacique Seattle

O ar é precioso para o homem vermelho, pois todas as coisas compartilham o mesmo hálito – a fera, a árvore, o homem, todos compartilham o mesmo hálito. ... Mas se vendermos nossa terra, vocês devem se lembrar de que o ar é precioso para nós, que o ar compartilha seus espíritos com toda a vida que ele sustenta.

Louvado sejas, ó meu Senhor, pela irmã
Água, que é tão útil e humilde, e preciosa
e casta.

Louvado sejas, ó meu Senhor, pela nossa
irmã a mãe Terra, que nos sustenta e
governa, e produz variados frutos, com
flores coloridas e verduras.

Os rios são nossos irmãos e saciam a nossa sede. Os
rios levam nossas canoas e seus peixes alimentam
nossas crianças.

Cada parte da Terra é sagrada para mim e o meu
povo.

São Francisco de Assis e o Cacique Seattle são lembrados como pessoas que conseguiram pensar a natureza de forma fraterna e nos convidam a refletir sobre a prática da fé e o relacionamento com as diversas culturas. Lembremo-nos que muitas vezes evitamos enxergar que o homem não é superior aos demais seres e a natureza e que existe uma complementaridade que torna bela toda a criação.

... Tudo o que acontece à Terra, acontece aos filhos da Terra. Se os homens cospem no chão, eles cospem em si mesmos. Isto nós sabemos – a Terra não pertence ao homem – **o homem pertence à Terra**. Isto nós sabemos. Todas as coisas estão ligadas como o sangue que une uma família. Todas as coisas estão ligadas. Tudo o que acontece à Terra – acontece aos filhos da Terra. O homem não teceu a teia da vida – ele é meramente um fio dela. O que quer que ele faça à teia, ele faz a si mesmo... (Cacique Seattle).

2. A PASTORAL DO MEIO AMBIENTE OU PASTORAL ECOLÓGICA

Complementando as questões orientadoras propostas pela CNBB, faz-se necessário responder: Qual o modelo de pastoral que queremos? A pastoral deve apresentar com objetivos de formação educativa? Ou uma pastoral propositiva que discuta políticas públicas? Ou uma pastoral que anuncie a obra criadora de Deus denunciando situações adversas à natureza?

Deseja-se de todas as formas, pois todas estas ações comportam-se como uma mistura homogênea, mas também que nunca se permita ser usada por pessoas ou instituições que desejam obter benefícios para si e/ou homologar uma situação que oprime a população, principalmente a menos favorecida.

A Igreja deve posicionar-se e desta forma torna-se impossível reeditar o diálogo de Moisés com o Senhor quando disse: Perdão, meu Senhor, envia o intermediário que quiseres (Ex 4,13).

A nossa ação deve ser imediata, pois a Terra pede socorro, pois assim dizem os versos de Luiz Gonzaga: Não posso respirar, não posso mais nadar. / A terra está morrendo, não dá mais pra plantar. / E se plantar não nasce, se nascer não dá. / Até pinga da boa é difícil de encontrar.

As duas últimas Conferências do Episcopado Latino-americano e do Caribe,

Santo Domingo - 1992 e Aparecida - 2007, nos apresentaram a responsabilidade social dos fiéis, bem como a necessidade da educação, da integração das diversas pastorais e de reconhecer que a Igreja faz parte do todo.

O documento CNBB nº 94 sob o título **“Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2011 – 2015”** reconheceu as orientações da CELAM e apresentou as linhas de atuação, destacando a importância da participação dos cristãos leigos e leigas e a educação em todos os níveis.

- **Educar para a preservação da natureza e o cuidado com a ecologia humana, através de atitudes que respeitem a biodiversidade e de ações que zelem pelo meio-ambiente**, entre as quais destacam-se a preservação da água, patrimônio da humanidade, evitando sua privatização, do solo e do ar;
- **Incentive-se cada vez mais a participação social e política dos cristãos leigos e leigas nos diversos níveis e instituições; e**
- **Formação de pensadores e pessoas que estejam em níveis de decisão.**

Devemos agir... mas como agir? As comunidades devem usar toda a sua criatividade em sintonia com os documentos da Igreja e as necessidades de cada localidade. Eis algumas recomendações:

- Realizar um concurso para que os leigos e leigas descrevam o ambiente em que está inserida a sua comunidade;
- Formar agentes de pastoral do meio ambiente;
- Realizar formação para a comunidade em geral;
- Propiciar o diálogo entre as pastorais;
- Estimular o diálogo ecumênico e inter-religioso;
- Revisar nosso padrão e níveis de consumo;
- Proporcionar cursos de capacitação que ajudem a tornar mais sustentáveis as nossas práticas de compra de alimentos;
- Privilegiar a contratação de arquitetos e engenheiros com consciência ambiental.

4. CONCLUSÃO

As atividades pastorais devem ser desenvolvidas considerando o inter-relacionamento das diversas pastorais, sendo necessariamente antecedidas por formação bíblico-teológica e dos principais assuntos relacionados ao tema meio ambiente. O conhecimento deve ser compartilhado, por isso, torna-se importante a formação da comunidade em geral, inclusive com a realização de retiros.

A formação deve estar em sintonia com ações libertadoras, pois como o Senhor ouviu o grito do povo por causa dos seus opressores, pois conhecia as

suas angústias (Ex 3,7), devemos ouvir o clamor da Mãe Terra que é oprimida pela ganância de alguns e libertá-la.

A criação geme e sofre dores de parto (Rm 8,22) e deste parto deve florescer uma nova civilização, afinal como Zé Vicente canta em seus versos Deus chama a gente para um momento novo.

Deus chama a gente pra um momento novo / de caminhar junto com o
seu povo. / É hora de transformar o que não dá mais / Sozinho, isolado,
ninguém é capaz.

Não é possível crer que tudo é fácil / Há muita força que produz a
morte / gerando dor, tristeza e desolação. / É necessário unir o cordão.

Pois, Quem diz que a dor é eterna / Que o cego não pode enxergar / Que a
sorte é que nos governa / Vejam lá / Os raios do sol batem forte / A gente sabe, já
vê / A força do amor vence a morte / Faz viver!, assim canta Zé Vicente.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002. 8ª impressão: 2012

BRASIL. Brasil. Ministério do Meio Ambiente. Secretaria de Articulação Institucional e Cidadania Ambiental. O que o brasileiro pensa do meio ambiente e do consumo sustentável: Pesquisa nacional de opinião: principais resultados / Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Articulação Institucional e Cidadania Ambiental. – Rio de Janeiro: Overview, 2012.

IV CONFERÊNCIA Geral do Episcopado Latino-Americano – NOVA EVANGELIZAÇÃO, PROMOÇÃO HUMANA E CULTURA CRISTÃ “Jesus Cristo ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8) 7ª Edição Tradução oficial da CNBB.

CNBB. Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2011 – 2015. (Documentos da CNBB, 94).

Praxis ambiental em gêneses 1.26 -31; 2.5-8

Stélio João Rodrigues¹

RESUMO

Entender o relacionamento de Deus criador com a sua criação é um processo desafiador que nos impulsiona a uma aproximação com Ele e o ambiente criado. Nesta perspectiva, quais os princípios ambientais que se encontram em Gênesis 1.26-31 e 2.5-8? São objetivos: verificar pontos de analogia entre princípios ambientais e os textos bíblicos de Gênesis 1.26-31 e 2.5-8; analisar os princípios ambientais e sua relação com Gênesis 1.26-31 e 2.5-8. A questão ambiental vai além do cuidado com a criação, é importante que se estabeleça uma nova práxis de responsabilidade entre os indivíduos e uma reestruturação da sociedade voltada para a humanização do ser humano. A pesquisa mostrou que a desobediência trouxe o afastamento do ser humano da presença de Deus e conseqüentemente a depredação e devastação do meio ambiente, contrariando a ordem dada pelo criador de ter o domínio sobre a criação, de forma responsável voltando os olhos para o criador e os princípios ambientais estabelecidos.

Palavras-chave: Mandato cultural. Ecologia. Gênesis. Criador.

INTRODUÇÃO

Quando Deus criou o ser humano (*Adam*), colocou-o em um jardim (Gn 2.8), com a responsabilidade de cuidar dele. Pode ser que nem todos nós tenhamos jardins, mas como descendentes de Adão e Eva, todos nós temos uma responsabilidade pelo ‘grande jardim’ ao nosso redor – o meio ambiente. Somente quando Deus refizer completamente o universo, o meio ambiente e nós estaremos em perfeita harmonia. Lembrando que a Bíblia nos dá algumas diretrizes sobre como viver aqui nos dias de hoje.

Defrontamo-nos com uma série de problemas globais: erosão, desmatamento, desertificação, destino de resíduos, poluição do solo, da água, do ar, chuvas ácidas, efeito estufa entre outros que estão danificando a biosfera e a vida humana de uma maneira alarmante, e que pode logo se tornar irreversível. Quanto mais estudamos os principais problemas de nossa época, mais somos levados a perceber que eles não podem ser entendidos isoladamente. São problemas sistêmicos, o que significa que estão interligados e são interdependentes.

Nesta perspectiva, a comunidade cristã em relação com Gênesis 1.26-31

1 PhD em teologia e educação. Faculdades EST. steliojoao@aedu.com

e 2.5-8 assume os princípios ambientais em suas pregações? Os cristãos precisam reconhecer que Deus os envia a um mundo secular. Sendo assim Muller (1995, p.111) descreve que “os cristãos precisam ocupar seus lugares onde estiverem: no escritório, na fábrica, na escola, na agricultura, lutando sempre pela paz e por uma ordem justa, no relacionamento com os diversos setores sociais e raciais”.

1. ANALOGIA ENTRE MEIO AMBIENTE E GÊNESIS 1.26-31 E 2.5-8

Faz-se necessário destacar pontos de analogia entre meio ambiente e os textos bíblicos destacando os de Gênesis 1.26-31 e 2.5-8 e analisar os princípios ambientais e sua relação com Gênesis 1.26-31 e 2.5-8 para compreensão dos valores inerentes ao relacionamento criador e criatura. Precisamos conhecer os princípios ambientais que são destacados nos relatos de Gênesis 1.26-31 e 2.5-8 e sua importância na comunidade cristã.

É necessário que tenhamos atitudes concretas, e crendo nEle não sejamos irresponsáveis, descuidados com nossos corpos e com o meio, onde vivemos e desfrutamos de sua beleza infinita, sem desviar do nosso compromisso presente de fazer diferença, sem afastar do criador e adorar a criação.

A terra clama, a degradação da natureza é uma consequência direta da queda do ser humano. O cuidado com ela e os animais deve ser verdadeiro como está escrito em Deuteronômio 22:6-7, “quando encontrares algum ninho de aves no caminho em alguma árvore, ou no chão, com passarinhos ou ovos, não tomarás a mãe com filhotes. Deixarás ir livremente a mãe, e os filhos tomarás para ti; para que bem te vá, e para que prolongue teus dias”. E ainda em Salmos 24:1, “do Senhor é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam”.

1.1 CONCEPÇÕES ECOLÓGICAS E MEIO AMBIENTE

No momento atual, nossas posturas, atitudes e procedimentos com o meio ambiente podem determinar a sobrevivência planetária e interplanetária. Estas posturas estão intimamente ligadas com a nossa responsabilidade de mudanças que está em cada um de nós. Começar com nós mesmos, ensinando-nos a não fechar as nossas mentes para as ideias novas significa começar este processo de reconstrução agora. Assim, nós e nossos filhos poderemos tomar parte na reconstituição da própria civilização (TOFFLER, 1980).

Capra (1996) e Simpson (1962) abordam o tema ecológico e pedagógico descrevendo em suas obras as influências nefastas e deturpadoras que tiveram repercussões éticas, ideológicas e políticas que foram e continuam sendo um legado negativo do uso da tecnologia e da ciência cuja finalidade visava o domínio da Natureza, sem o cuidado da preservação e da reposição das espécies.

A questão ecológica transcende o cuidado com a criação, sendo necessário um novo pacto social de responsabilidade entre todos os humanos, o que implicaria em uma revisão das estruturas mais cristalizadas da sociedade mundial.

A partir de então, um longo caminho foi percorrido através de conferências, congressos, declarações, recomendações, princípios e estratégias, culminando na famosa Agenda 21 da Eco Rio-92, e, mais recentemente, com a elaboração de “A Carta Terra”, encontro ocorrido em dezoito e dezenove de março de mil novecentos e noventa e sete, na cidade do Rio de Janeiro, também conhecida por Rio+5.

Nestes últimos encontros, ficou clara a necessidade de se respeitar os valores que tornam a sociedade humana mais justa, tais como, o estudo da sociedade em si, a ética, o respeito à vida, a responsabilidade, a honestidade, a amizade, a democracia. Todos esses princípios, na verdade, são apontados como a base que define a prática da Educação Ambiental (EA).

Portanto, o resgate desses valores deve ser realizado pela EA, a educação clássica formal não cumpriu seu papel, pois parece ter se preocupado apenas com um massivo ensino teórico. A EA veio aliar a teoria à prática, na tentativa de resgatar os valores já mencionados.

1.2 PRINCÍPIOS AMBIENTAIS

Segundo o fórum global, evento que ocorreu durante a Conferência da ONU sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente, no Rio de Janeiro, em 1992 (Rio-92) reafirma-se os princípios da educação para sociedades sustentáveis e responsabilidade global, conforme Leite e Mininni-Medina (2001, p.69-70):

1. A educação é um direito de todos; somos todos aprendizes e educadores.
2. A educação ambiental deve ter como base o pensamento crítico e inovador, em qualquer tempo ou lugar, em seus modos: formal, não formal e informal, promovendo a transformação e a construção da sociedade.
3. A educação ambiental é individual e coletiva. Tem o propósito de formar cidadãos com consciência local e planetária, que respeitem a autodeterminação dos povos e a soberania das nações.

4. A educação ambiental não é neutra, mas ideológica. É um ato político, baseado em valores para a transformação social.
5. A educação ambiental deve envolver uma perspectiva holística, enfocando a relação entre o ser humano, a natureza e o universo de forma interdisciplinar.
6. A educação ambiental deve estimular a solidariedade, a igualdade e o respeito aos direitos humanos, valendo-se de estratégias democráticas e interação entre as culturas.
7. A educação ambiental deve tratar as questões globais críticas, suas causas e inter-relações em uma perspectiva sistêmica, em seu contexto social e histórico. Aspectos primordiais relacionados ao desenvolvimento e ao meio ambiente, tais como população, saúde, paz, direitos humanos, democracia, fome, degradação da flora e fauna, devem ser abordados dessa maneira.
8. A educação ambiental deve facilitar a cooperação mútua e equitativa nos processos de decisão, em todos os níveis e etapas.
9. A educação ambiental deve recuperar reconhecer, respeitar, refletir e utilizar a história indígena e culturas locais, assim como promover a diversidade cultural, linguística e ecológica. Isto implica uma revisão da história dos povos nativos para modificar os enfoques etnocêntricos, até de estimular a educação bilíngue.
10. A educação ambiental deve estimular e potencializar o poder das diversas populações, promover oportunidades para as mudanças democráticas de base que estimulem os setores populares da sociedade. Isto implica que as comunidades devem retomar a condução de seus próprios destinos.
11. A educação ambiental valoriza as diferentes formas de conhecimento. Este é diversificado, acumulado e produzido socialmente, não devendo ser patenteado ou monopolizado.
12. A educação ambiental deve ser planejada para capacitar as pessoas a trabalharem conflitos de maneira justa e humana.
13. A educação ambiental deve promover a cooperação e o diálogo entre indivíduos e instituições, com a finalidade de criar novos modos de vida, baseados em atender às necessidades básicas de todos, sem distinções étnicas, físicas, de gênero, idade, religião, classe ou mentais.
14. A educação ambiental requer a democratização dos meios de comunicação de massa e seu comprometimento com os interesses de todos os setores da sociedade. A comunicação é um direito inalienável e os meios de comunicação de massa devem

ser transformados em um canal privilegiado de educação, não somente disseminando informações em bases igualitárias, mas também promovendo intercâmbio de experiências, métodos e valores.

15. A educação ambiental deve integrar conhecimentos, aptidões, valores, atitudes e ações. Deve converter cada oportunidade em experiências educativas de sociedades sustentáveis.

16. A educação ambiental deve ajudar a desenvolver uma consciência ética sobre todas as formas de vida com as quais compartilhamos este planeta, respeitar seus ciclos vitais e impor limites à exploração dessas formas de vida pelos seres humanos.

A natureza vem sendo massacrada, de forma contínua e infalível, posto que, as palavras dos governos que estão à frente dos destinos deste planeta, não condizem com a realidade dos fatos. Falam a linguagem dos ambientalistas, com o desencantado desenvolvimento sustentável, mas na prática a realidade é outra. É necessário que entendamos as leis que regem a dinâmica da vida na natureza e sua harmonia, bem como estar ciente de que não nos faltam ciência e tecnologia para enfrentar a maioria dos problemas. Falta-nos um querer fazer.

Há pouco tempo a igreja se preocupa, de forma contínua e sistematizada, com os problemas da natureza, refletindo teologicamente sobre as condições do meio ambiente, as suas possíveis consequências para a vida e a nossa responsabilidade na preservação da criação.

1.3 ECOLOGIA E SUAS FACETAS

O termo ecologia surgiu no final do século XIX para designar a inter-relação entre plantas e animais nos seus respectivos ambientes. Somente em meados do século XX, o termo começou a ser aplicado também às comunidades humanas recebendo a aceção corriqueira de ciências que estuda a estrutura e desenvolvimento das “comunidades humanas em seu processo de adaptação ao ambiente, tomando em consideração os efeitos advindos deste processo”. (WESTHELLE, 1990, p.16)

Enquanto todo o planeta experimenta mudanças profundas, especialmente, a que se refere ao habitat maior das pessoas, observa-se uma mudança radical e profunda da zona rural para a zona urbana. É neste contexto agora urbano, que os valores e princípios do reino de Deus precisam ser vivenciados pela Igreja do Senhor Jesus, como uma nova compreensão teológica da missão.

No primeiro versículo da Bíblia, uma diferenciação é posta de maneira clara: “No princípio criou Deus os céus e a terra” (Gênesis 1.1). Há um Criador, há uma criação. Isso nega todo materialismo que diz não haver um criador, e nega todo

panteísmo que eleva a criação ao nível de Deus.

Todo o drama ecológico ressalta a incapacidade do ser humano de conviver, com as demais criaturas, sem lhe causar danos. Mostra-se incapaz porque, não conseguindo descobrir o ser profundo das coisas, posiciona-se como senhor absoluto de tudo. O ser humano recebe a ordem: “enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra” (Gn. 1.28).

CONCLUSÕES

A pesquisa mostrou que compreender o propósito de Deus em nossas vidas nos aproxima do criador e também da criação. É imperativo que saibamos reconhecer na natureza a vontade de Deus. A igreja de Deus precisa estar a serviço da causa ecológica, convocando todos a contribuir para a melhoria da natureza. Os princípios ambientais permeiam todas as atividades e procuram estabelecer o equilíbrio normal entre homem e meio ambiente.

A nossa contribuição em defesa do meio ambiente precisa acontecer de duas maneiras: pessoal e coletiva. Há tarefas, responsabilidades que nos competem e não podemos transferi-las. Precisamos reconhecer a nossa desobediência contra a criação, e proclamar a todos, o cuidado e a proteção que devemos ter com a natureza, pois foi criada por Deus e que era boa. O afastamento do homem da presença de Deus trouxe a depredação e devastação do ambiente contrariando a ordem dada pelo criador de ter o domínio sobre a criação.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Paulinas, 1987.

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Brasília, Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

CAPRA, Fritjof. **Teia da vida**. São Paulo: Cultrix, 1996.

LEITE, Ana L.T. de Aquino e MININNI-MEDINA, Nana (Coord). **Educação ambiental: curso básico à distância**. 5v. Brasília: MMA, 2001.

MÜLLER, Karl. **Teologia da Missão**. Ed. Vozes, 1995.

SIMPSON, G.G. **O Significado da Evolução**. São Paulo: Pioneira Editora, 1962 .

TOFFLER, Alvin. **A terceira onda**. Rio de Janeiro: Record, 1980

WESTHELLE, Vitor. A voz que vem da natureza. In: **Estudos teológicos**. São Leopoldo, ano 30, nº1, 1990.

FT 2 Interculturalidade e Justiça

FT 2. Interculturalidade e Justiça

Coordenadores: Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito – PUC-SP; Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch – EST, RS; Profa. Ma. Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer – EST, RS

Ementa: As manifestações religiosas contemporâneas tomaram o espaço público de maneiras inusitadas e contundentes, seja no Brasil ou no mundo. Compreender este fenômeno num mundo secularizado e globalizado torna-se um desafio exigente para as ciências da religião e a teologia contemporâneas. Este Fórum Temático se propõe a analisar e a discutir o tema a partir da perspectiva da interculturalidade, das diferenças culturais que emergem num mundo cada vez mais plural, complexo e desigual para com as minorias étnicas, os grupos subalternos ou oprimidos por questões de gênero, etnia, religião, classe ou outras categorias de diferenciação social. A perspectiva intercultural e a formulação de uma epistemologia do sul, em chave pós-colonial, podem oferecer aos estudos socioculturais e religiosos uma contribuição singular e relevante para uma compreensão mais aprofundada dos dilemas das sociedades atuais e também pistas para ações práticas em direção a uma sociedade mais solidária e democrática, abrindo caminho para uma paz duradoura alicerçada na justiça e na equidade.

Palavras chave: Interculturalidade; epistemologia pós-colonial; espaço público; religião, justiça.

A Ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho: Um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”

Francisco Manfredo Thomaz Ramos¹

RESUMO

A partir do Epistolário de Santo Agostinho (354-430), tendo como pano de fundo os textos clássicos do *De Civitate Dei*, procuraremos mostrar quais sejam **a natureza, a finalidade própria e o valor do Estado terreno**, da respublica civitasque terrena (Ep. 91, n. 4), que é “uma multidão de homens ligada por um certo vínculo de concórdia” (Ep. 138, n. 10). Os problemas que se levantam no campo político convergem para a interrogação central sobre a possibilidade de realização de um “**Estado terreno justo**”. Veremos que é a **concórdia** que não só define o Estado, mas constitui, enquanto se expressa na “**paz temporal**”, o seu “bem comum” específico; é ela mesma, ainda, o critério que lhe mede o valor, enquanto deve fundar-se no amor de Deus – “sumo e veríssimo bem comum” dos homens (Ep. 137, n. 17) -, por imperativo da razão natural e da Fé. Deste modo, somente a “**concórdia ordenada**” (DCD XIX, xiii, 1) será condição do “**Estado digno de louvor**” (Ep. 137, *ibid.*). O platonismo cristão de Agostinho, e em especial sua doutrina da Criação e da Participação, explicam, ao mesmo tempo, tanto a bondade da natureza humana e da Civitas como também sua defectibilidade, radicada na sua contingência ontológica e no pecado. Desta ambivalência ou ambiguidade do Estado terreno só a **graça de Cristo**, que se estende a todos os tempos e lugares, pode salvá-lo (cf. Eps. 102, 155, 157). Este **Estado terreno** - visto existencialmente através do Império Romano e de suas vicissitudes -, que constará sempre de “**bons**” e de “**maus**”, permanece aberto para o ideal da “**divina e celeste república**”, nem axiologicamente neutro nem teocrático, gozando ao invés de uma ‘**autonomia relativa**’, teocêntrica

Palavras-chave: S. Agostinho, Ética Política, Cidades Místicas, Cidade deste mundo.

INTRODUÇÃO

O leitor destas linhas, mesmo versado na doutrina de Santo Agostinho, poderá estranhar, à primeira vista, que o seu Epistolário possa servir de fonte principal para

1 Pós-doutorado Faculdade Filosofia PUG-Roma; Professor pesquisador da Faculdade Católica de Fortaleza, CE; m-tramos@hotmail.com

um estudo de maior envergadura acerca das ideias políticas do grande Doutor. Eu mesmo, embora havendo já escrito uma primeira tese sobre as cartas agostinianas, por um bom tempo receei de lançar-me a tal empresa. Por isso mesmo, creio que o mérito maior do presente trabalho – se é que chega a ter algum – será precisamente o de mostrar um pouco das riquezas, muitas vezes insuspeitadas, que se escondem na correspondência do Bispo de Hipona. Hoje, após 33 anos da primeira edição deste livro, tendo em Roma, neste ínterim, em três ocasiões diversas, comprovado a sua validade, abalanço-me, agora, a lançar uma segunda edição. De novidade, a tradução paralela das inúmeras citações latinas de Agostinho, que ocorriam no corpo do texto da primeira. Decisivos, para mim, foram os testemunhos convergentes quanto à atualidade e realismo, expressos neste trabalho, da doutrina ético-política de Agostinho para os tempos de hoje, por parte de agustinólogos contemporâneos de renome internacional, tais como Salvino Biolo (Roma), Henrique Lima Vaz (Brasil), Luiz Alberto De Boni (Brasil) e Giulio Alfano (Roma).

1. CIVITAS HUIJUS MUNDI (DCD xviii, ii, 1) RESPUBLICA CIVITASQUE TERRENA (EP. 91, 4)

1.1 A partir do Epistolário de S. Agostinho (354-430), tendo como pano de fundo os textos clássicos do *De Civitate Dei*, procuraremos mostrar quais sejam **a natureza, a finalidade própria e o valor do Estado terreno**, da *respublica civitasque terrena* (Ep. 91, n. 4), que é “uma multidão de homens ligada por um certo vínculo de concórdia” (Ep. 138, n. 10). Os problemas que se levantam no campo político convergem para a interrogação central sobre a possibilidade de realização de um **“Estado terreno justo”**. Veremos que é a **concórdia** que não só define o Estado, mas constitui, enquanto se expressa na **“paz temporal”**, o seu “bem comum” específico; é ela mesma, ainda, o critério que lhe mede o valor, enquanto deve fundar-se no amor de Deus – “sumo e veríssimo bem comum” dos homens, por imperativo da razão natural e da Fé:

Que discussões, que doutrinas de qualquer filósofo que seja, que leis de qualquer Estado, se podem de algum modo confrontar com os dois preceitos nos quais Cristo diz que se compendia toda a Lei e os Profetas: “Amarás o Senhor teu Deus com todo o coração, com toda a tua alma, com toda a tua mente e Amarás o teu próximo como a ti mesmo”? Nestas palavras se inclui a filosofia natural, visto que as causas de todos os elementos da natureza estão em Deus Criador; está compreendida a filosofia moral, uma vez que uma vida boa e honesta não de outra fonte recebe o seu específico aspecto senão quando aquilo que é para se amar, a saber, Deus e o próximo, se ama como se deve; está incluída a lógica, pois a verdade e a luz da alma racional não são senão Deus; está contida

também a salvação de um Estado louvável, pois não se funda nem se conserva melhor o Estado do que mediante o fundamento e o vínculo da fé e da sólida concórdia, a saber, quando se ama o bem comum, que na sua expressão mais alta e verdadeira é Deus mesmo, e n'Ele os homens se amam mutuamente com a máxima sinceridade, no momento em que se querem bem por amor d'Aquele ao qual não podem esconder o espírito com que amam (Da carta 137, n.17 a Volusiano – ano 411/12).

1.2 ASSIM, SOMENTE A “CONCÓRDIA ORDENADA”, A SABER:

Deste modo, a paz do corpo é a harmoniosa disposição de suas partes; e a da alma irracional, o ordenado repouso de seus apetites. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, e a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé debaixo da lei eterna. E a paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela, e a paz da cidade é a ordenada concórdia entre os cidadãos que governam e os governados. A paz da cidade celestial é a comunidade perfeitamente ordenada e perfeitamente concorde no gozo de Deus e no gozo mútuo em Deus. E a paz de todas as coisas, a tranqüilidade da ordem (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*). A ordem é a disposição dos seres iguais e dos diferentes, designando a cada qual o lugar que lhe convém [...]. (DCD XIX, xiii,1 – ano 426, aproximadamente).

será condição do “**Estado digno de louvor**” (Ep. 137, *ibid.*). O platonismo cristão de Agostinho, e em especial sua doutrina da Criação e da Participação, explicam, ao mesmo tempo, tanto a bondade da natureza humana e da *Civitas* como também sua defectibilidade, radicada na sua contingência ontológica e no pecado. Desta ambivalência ou ambiguidade do Estado terreno só a **graça de Cristo**, que se estende a todos os tempos e lugares, pode salvá-lo (cf. Eps. 102, 155, 157):

Embora não reconheça em mim a sabedoria que me atribuis, devo agradecer-te muito por tua benevolência tão sincera para comigo. Alegro-me que o trabalho de meus estudos tenha agradado a tal e tão ilustre pessoa. Alegro-me muito mais, porém, porque reconheço que o teu espírito, levado pelo amor da eternidade e da verdade, bem como o sentimento amoroso do teu coração, aspiram com avidez à posse daquela divina e celeste cidade, cujo rei é Cristo, e na qual somente se deve viver para sempre e na beatitude, contanto que aqui na terra se viva na retidão e na piedade religiosa. Vejo também que te aproximas dela e a abraças com ardor. De tais sentimentos tem origem também a verdadeira amizade que não se mede por interesses temporais, mas se avalia pelo amor gratuito. Ninguém, de fato, pode ser verdadeiramente amigo do homem, se não o for primeiramente da própria verdade; o que, se não acontece gratuitamente, não acontece de forma alguma. Sobre tal argumento têm discutido muito também os filósofos, mas nos seus escritos não se acha nenhum aceno à verdadeira piedade, isto é, ao

genuíno culto do verdadeiro Deus, de onde necessariamente derivam todos os ofícios de uma vida reta. E a causa disso é, a meu ver, que eles quiseram construir a seu modo a felicidade e pensaram que era preciso antes fazê-la por si mesmos que impetrá-la, quando Aquele que a concede é apenas Deus, visto que, na verdade, somente Quem criou o homem pode torná-lo feliz. Pois, Quem a suas criaturas, aos bons e aos maus, dispensa tantos bens – o ser, o ser homens, os sentidos, a energia e a força, a abundância de riquezas – Ele se dará a si mesmo aos bons para que sejam felizes, pois já é um dom seu o fato de eles serem bons [...] (Ep.155, n. 1- 2; a Macedônio – 413/14).

1.3 Este **Estado terreno** - visto existencialmente através do Império Romano e de suas vicissitudes -, que constará sempre de **“bons”** e de **“maus”**, permanece aberto para o **ideal** da **“divina e celeste república”**, nem axiologicamente neutro nem teocrático, gozando, ao invés, de uma **‘autonomia relativa’**, teocêntrica.

CONCLUSÃO

Perspectivas para hoje – O cristão e o Estado

Devemos concluir. O Estado terreno de Agostinho, concreto e singular, em qualquer momento e lugar, com qualquer cultura que seja, em regime confessional ou laical, é antes de tudo uma parte daquela *“Societas... mortalium”* [“sociedade dos mortais”] (DCD, XVIII, ii, 1; XIX, xiii, 2) e devedor, moralmente, da *“humani generis caritas”* [“amor do gênero humano”] (Ep. 153, n. 3), por força da participação na *“communis natura”* [“natureza comum”] (Ep. 130, n. 13). Este amor pelo homem terá, porém, a sua raiz no amor de Deus, criador do homem, “o sumo e veríssimo bem comum” do mesmo homem (Ep. 137, n. 17); assim, de si o Estado terreno de Agostinho, enquanto tal, será sempre devedor a Deus da *“vera pietas”* [“piedade verdadeira”], que é dom seu (Ep. 155, n. 1.2.9). Por isso mesmo o duplo mandamento do amor cristão, no qual se resume a doutrina de Cristo, e que inclui a mansidão e a misericórdia, já exigidas pela lei da razão, não poderá jamais ser prejudicial ao Estado, mas ao contrário será a *“laudabilis Reipublicae salus”... magna... salus Reipublicae* [“a salvação da louvável república; a grande salvação da república”] (Ep. 137, n. 17; 138, n.15).

Este Estado terreno será, contudo, sempre distinto da “celeste e divina República”, embora a ela se ordene na pessoa de seus cidadãos. Agostinho não teve em mente uma teocracia romana nem, hoje, propugnaria um regime de cristandade. “A Cidade de Deus peregrina” transcende todos os regimes. Ele aceitaria ao invés, quer-me parecer, um Estado liberal, aconfessional, pluralista, como mal menor, na

impossibilidade concreta de um Estado “autônomo-teocêntrico” (no sentido há pouco explicado). Ele condenaria todo Estado ateu militante, a “*civitas impiorum*” que “*generaliter quippe... caret iustitiae veritate*” [“a cidade dos ímpios” que “geralmente carece da verdade da justiça”] (DCD XIX, xxiv), sem porém enquadrá-lo simplesmente como “*civitas diaboli*” [“cidade do diabo”].

Ao cristão, por fim, “revestido de autoridade ou simples cidadão” de qualquer tipo de Estado, ao mesmo tempo membro da Cidade de Deus peregrina e desta concreta cidade terrestre, caberá em particular, a obrigação de levar o próximo ao amor de Deus, “pela benevolência, pela doutrina, pela disciplina”, “corrigindo os maus ou suportando-os, se não puder corrigi-los” (Eps. 138, n. 17; 155, n. 15). O cristão estará, assim, como de resto todo homem “pio e justo” de todas as épocas e lugares (Ep. 102, 12), sempre em luta, solicitado pelas “duas Cidades” que se defrontam, até o ingresso “na cidade suprema e divina, onde já não haverá calamidades a suportar com incômodo, nem paixões a refrear com fadiga, mas apenas o amor de Deus e do próximo a conservar, sem nenhuma dificuldade e com perfeita liberdade” (Ep. 137, n. 20; cf. Ep. 140, n. 63).

Enquanto “aguarda com paciência e vivo desejo a vinda do seu Senhor”, cuja hora ignora, como “o servo bom e fiel” (Ep. 199, n. 52. 54), ele vai construindo a História: ele faz parte, com efeito, do “*regnum Christi*” (ibid.. n. 35.37), cujos filhos, “na sua maioria plantam, constroem casas, compram, possuem, assumem as honras da magistratura, contraem matrimônio” [...] “são, pois agricultores, marinheiros, comerciantes, pais de família, soldados e administradores”; e tudo isso eles o fazem “*oboedientissima caritate... utentes hoc mundo tanquam non utentes*” [“com caridade obediente, usando deste mundo, como se não o usassem” (ibid., n. 38)].

REFERÊNCIAS

AUGUSTINUS, Aurelius. *De civitate Dei : Bibliothèque Augustienne* (BA) – *Oeuvres de Saint Augustin* (ed. latino-francesa) – vols. 33 a 37, Paris-Bruges, Éd. Desclée de Brouwer, 1959-1960.

BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*. Traduzione Giuseppe Girelli e Alessandro Trotta. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

CIVITAS AVGVSTINIANA Revista Internacional de Estudos Agostinianos, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Porto 2012. Vide: <file:///C:/Users/Manfredo%20Ramos/Downloads/33-84-1-PB.pdf>

Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione.
Institutum Patristicum Augustinianum. (3 vols). Roma, 1986.

DRECOLL, Volker Henning (Hrsg.): *Augustin Handbuch*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2007.

FITZGERALD, Allan. D. (ed.), *Agostino – dizionario enciclopédico*. Roma: Città Nuova, 2007.

INSTITUTUM Patristicum Augustinianum.. *Studia Ephemeridis Augustinianum*. Roma, 1967, “(3 vols).”

LE LETTERE: *Nuova Biblioteca Agostiniana* (NBA) – *Opere di Sant’Agostino* (ed. latino-italiana) – vols. XXI (lett. 1-123); XXII lett. (124-184/A); XXIII (lett. 185-270), Roma, Città Nuova Editrice, 1969-1974 (texto latino da Ed. Maurina confrontado com o CSEL). Tradução de T. ALIMONTI e L. CARROZZI. S/l; s/d.

MAYER, Cornelius [u.a.] (Hgg.), *Augustinus-Lexikon*. Basel & Stuttgart: Schwabe, 1986 – 2012.

M. PELLEGRINO. *Introduzione*, in NBA [vol. XXI, pp. VII-CIII].

RETA, José Oroz; RODRIGO, Galindo. (Directores). *El pensamiento de San Agustín para el Hombre de Hoy (en tres tomos. Tomo I: La Filosofía Agustiniana. Tomo II: Teología Dogmática. Tomo III: Temas Particulares de Filosofía y Teología)*. Edicep, 1998-2010.

Devoção e fé: a junção de culturas religiosas no processo devocional popular de Santa Raimunda do Bom Sucesso, na tríplice fronteira Brasil, Bolívia e Peru

Francisco Pinheiro de Assis¹

RESUMO

O presente trabalho analisa a trajetória devocional de homens e mulheres do vale do rio Acre e de regiões fronteiriças do Brasil, Bolívia e Peru. Os devotos populares, ao longo de várias décadas, encontraram sentido para suas vidas e resoluções dos problemas cotidianos na devoção popular, cultuando santos, almas milagrosas, santas cruzes e locais considerados “santos”. De acordo com o trabalho, a existência dos santos populares na floresta amazônica deve-se às reinterpretações da religião católica no cotidiano da região. Quem são os devotos populares do vale do rio Acre? Seringueiros, ex-seringueiros, trabalhadores rurais, moradores dos bairros periféricos de Rio Branco, bolivianos e peruanos. Na expressão popular da fé existe o culto aos santos populares e o culto às almas milagrosas, presente em todo vale do rio Acre. Um dos propósitos deste estudo é investigar a transnacionalidade da devoção popular de Santa Raimunda do Bom Sucesso, na fronteira da Bolívia e do Peru. Foi e ainda é a devoção popular uma maneira encontrada pelos devotos para dinamizar suas vidas, nas colocações de seringa, na floresta ou em regiões urbanizadas.

Palavras chave: Devoção, Fronteira, Vida; Fé.

INTRODUÇÃO

A pesquisa aborda os devotos dos “santos populares” do vale do rio Acre, no período de 1970 a 2010, que habitam a referida região.

Um dos propósitos deste estudo é investigar a trajetória devocional de homens e mulheres que habitaram e continuam habitando a zona rural e urbana do vale do rio Acre e de regiões fronteiriças do Brasil com o Peru e a Bolívia. Esses sujeitos, ao longo de várias décadas, ressignificaram suas vidas, dando um novo sentido às mesmas, como fruto da crença e culto a santos populares, existentes na floresta.

¹ Pós-doutorando em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Professor adjunto da Universidade Federal do Acre – Ufac. (Endereço eletrônico: francpinheiro@hotmail.com)

Constata-se que a devoção é algo profundo que supera fronteiras geográficas, barreiras alfandegárias e idiomas.

1. ALMAS MILAGROSAS E SANTOS POPULARES

A devoção popular é entendida aqui como manifestações do povo, sem que haja a presença direta da Igreja Católica. O povo, nesta abordagem, é composto por pessoas simples, que desconhecem, muitas vezes, o processo oficial de canonização de um santo pela Igreja, porém, pela fé, atribuem santidade a certas pessoas, que morreram devido a supostas graças recebidas e que passam a ser objeto de culto periódico. Os santos canonizados pela população não obedecem a regras pré-estabelecidas. Qualquer pessoa pode ser um santo, mas nem toda pessoa será necessariamente um, sendo sempre indeterminados os critérios para a santificação popular desse ou daquele indivíduo.

Na expressão popular da fé existe o culto aos santos populares e o culto às almas milagrosas. Estas são pessoas falecidas, anônimas para a grande maioria dos fiéis. O santo popular, por sua vez, não segue nenhuma regra pré-estabelecida: pode se tratar de um padre, que viveu muitos anos na paróquia e, após sua morte, foi sepultado no cemitério da paróquia; pode ser a pessoa de uma benzedeira, que tenha dedicado sua vida para curar as pessoas de doenças, benzendo com ramos; podem se tratar de pessoas que morreram de forma trágica, em acidentes ou incêndios. Para Oliveira (2011, p. 68), “o catolicismo popular vai além do que é idealizado pela doutrina oficial e pode obter certa unidade a partir da constatação de vida”.

Dessa forma, se procura problematizar a religiosidade popular, com vistas a demonstrar a partir de depoimentos orais, as diversas maneiras em que homens e mulheres encontraram, na fé, sentido para suas vidas. Neste sentido, se fazem alguns questionamentos: Quais foram as razões que os levaram a cultuar os santos populares? Em que momento de suas vidas passaram a se expressar religiosamente, cultuando santos populares? A devoção foi capaz de dignificar suas vidas, dentro e fora da “floresta”? Partindo dessas indagações, o trabalho segue problematizando acerca da devoção popular.

Metodologicamente se percebe, no início da pesquisa, que o caminho mais viável para trabalhar a problemática do culto a santos populares seria a história oral, pois muitos fiéis manifestaram boa disposição para narrar suas experiências de vida, ligadas à fé. A fala, para muitos deles, era e ainda é uma maneira de rememorar suas vivências dos acontecimentos, superações e conquistas.

A leitura de alguns textos de Portelli sobre história oral permitiu perceber a importância e originalidade dos depoimentos, uma vez que trazem em si inúmeras

vivências, permitindo a realização de interpretações que explorem as múltiplas facetas presentes nas narrativas. A metodologia utilizada por Portelli contribuiu em muito para as escolhas procedimentais relacionadas ao uso e análise das fontes orais. Em seu relato, o referido autor descreve como a história oral:

De alguma forma, em meu trabalho, e quase nunca me dou por satisfeito com isso, o que faço é tentar explorar o texto final dos entrevistados, quando efetivamente pertinente, e procurar aqueles trechos em que a tentativa de criar um texto foi mais convincente, mais perceptível e também mais objetiva. É lembrar que qualquer transcrição torna-se, automaticamente, uma forma de manipulação (PORTELLI, 1997, p. 39).

Tais reflexões facilitaram a aproximação e a compreensão sobre a complexidade dos depoimentos, permitindo sua interpretação com maior profundidade.

2. A RESSIGNIFICAÇÃO DAS DEVOÇÕES POPULARES NORDESTINAS NO VALE DO RIO ACRE

O seringueiro, vindo do sertão do Ceará, nascido e criado em ambiente católico, vivia um catolicismo popular, que possui como característica o dinamismo para incorporar outras dimensões religiosas. O seringueiro não deixou de ser católico, mas enriqueceu seu catolicismo com os “mistérios” da floresta. Diante desse novo universo particular – o interior da floresta –, os seringueiros têm, em sua vivência religiosa, um suporte para ressignificarem suas vidas.

Autores, tais como Wagley (1957), na obra intitulada *Uma comunidade amazônica, estudo do homem nos trópicos*, Reis (1955), em *O seringal e o seringueiro*, e Galvão (1955), no livro que recebe como título *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá*, ajudam a compreender um pouco mais sobre o processo existencial vivido por esses homens e mulheres simples, portadores de uma sabedoria de vida profunda. Os autores mencionados permitiram aos leitores conhecerem a religiosidade dos habitantes da Amazônia, que vivem na floresta e nas cidades.

Galvão (1955, p. 43) elege “a religiosidade do caboclo amazônico, dentre os aspectos distintivos da cultura do habitante rural da Amazônia e justifica esta escolha não apenas pelo que ela possa conter de local, de peculiar à Amazônia, porém pela função que representa, na estrutura dessa sociedade rural”. O seringueiro católico transitou, naturalmente, pelo universo impregnado de ideias e crenças, oriundas da ancestralidade indígena; vivia a sua catolicidade de forma híbrida, incorporando e ressignificando valores da cultura local, apesar da presença institucional da Igreja, na região, ser mínima.

Na verdade, a ausência de padres nos seringais, bem como o contato direto

com a pajelança indígena, ao longo de várias décadas, favoreceu o intenso processo de hibridismo, manifestado pela religiosidade dos seringueiros. Galvão (1955) considera que o catolicismo europeu foi muito difundido na Amazônia, tendo, em alguns lugares, recebido fortes influências regionais.

É necessário considerar que, apesar dos conceitos religiosos indígenas terem uma importância na configuração da religiosidade do caboclo, a nova cultura regional, que emergiu na Amazônia, foi predominantemente orientada por ideias e por instituições lusas, modificando-se naquilo que exigiam as circunstâncias históricas e as peculiaridades do ambiente geográfico (GALVÃO, 1955, p. 9).

No Acre, o contato de padres de origem europeia com indígenas e nordestinos foi muito intensa, o que proporcionou influências recíprocas. A relação entre aspectos ligados à religiosidade e às tradições indígenas, tal como se expressa na crença em pajés, em espíritos da floresta, com o catolicismo e seu culto aos santos, permite constatar que a relação entre indígenas e seringueiros não era conflituosa. Existia uma apropriação, por ambos os lados, de elementos pertencentes aos cultos indígenas e aos católicos, e vice e versa.

3. TRAJETÓRIA DE VIDA DE SANTA RAIMUNDA DO BOM SUCESSO

No decorrer da pesquisa, constata-se uma centralidade voltada para a devoção à Santa Raimunda do Bom Sucesso, cultuada e venerada por seringueiros, no Acre. As primeiras informações que aparecem sobre a referida Santa foram fornecidas por moradores do seringal Icuriã, localizado no vale do alto rio Acre, situado próximo ao município de Assis Brasil, surgido por volta da década de 1910.

A trajetória de Santa Raimunda é muito semelhante com a de tantas outras Raimundas, mulheres migrantes do Ceará, com seus esposos saindo de uma região seca em busca de uma vida melhor e menos dolorosa nos seringais.

A vida difícil que os seringueiros levavam, na extração do látex, vitimou inúmeros homens e mulheres. Alguns dos que sucumbiram, nas duras jornadas de trabalho, nas estradas de seringa, fustigados pelo cansaço, fome, feridos por animais peçonhentos ou por doenças tropicais, “adormeceram” ou “descansaram”, porém, com o passar dos anos, muitos, por razões desconhecidas, passaram a ser invocados em situações extremas. Não tardou a circular relatos de cura, atribuídos aos mesmos.

A religiosidade não é algo dado, mas construído, lentamente, conforme comprova a vivência dos seringueiros, no Acre. Santos (1990) a caracteriza assim:

O sistema religioso goza de uma certa autonomia em relação à instituição eclesiástica, ainda que ambos tenham traços comuns e estejam por vezes ligados. A religião popular não está, exclusivamente, associada a uma classe social, econômica e culturalmente pobre; ela liga-se, sim, a um tipo de cultura que se transmite nas relações de vizinhança e na memória coletiva. Distingue-se do sistema erudito, aprendido no catecismo ou nas faculdades de teologia, tal como a cultura popular, difere da cultura aprendida na escola ou da cultura das classes dominantes. Finalmente, a religião popular é espontânea, de criação coletiva, e pertence ao fundo cultural da comunidade ou de uma classe popular homogênea, enquanto a religião católica e dominante obedece a esquemas intelectuais, cuja trama é dogmática, rígida e erudita (SANTOS, 1990, p.17).

Após a morte da senhora Raimunda, que foi sepultada no local em que morreu, passados poucos meses do seu sepultamento, ocorreu algo inédito: as pessoas que passavam pelo local da sepultura de dona Raimunda sentiam um adocicado perfume de rosas.

Os seringueiros associaram esse fato extraordinário a uma mensagem muito clara: Raimunda, seringueira como eles, tendo experimentado em vida as mesmas dificuldades, com aquele sinal, dizia querer protegê-los e demonstrava ter permanecido entre eles.

A senhora Sônia Bessa, que reside no bairro Cidade Nova, em Rio Branco, devota há quarenta anos da Santa Raimunda do Bom Sucesso, concedeu depoimento. Segundo Sônia, é comum ouvir dos seringueiros, que moravam no mesmo seringal, o seguinte relato sobre Dona Raimunda.

As pessoas mais antigas dizem que a alma do Bom Sucesso era uma senhora muito bondosa; acolhia as pessoas em sua casa e, por morar numa localidade que sempre passavam várias pessoas por dia, também dava de comer às pessoas que chegavam a sua casa. Certo dia, foi, com seu marido, para o corte da seringa e, por volta das duas horas da tarde, já de volta e cansada, começa a andar mais devagar, seu marido, apressado, segue na frente e deixa ela sozinha. Foi, então, que a alma do Bom Sucesso entrou em trabalho de parto e, por não ter ajuda de ninguém, não conseguiu dar a luz a seu filho e morreu no local. Como ela não chegou, seu marido foi ao seu encontro, quando encontrou, ela já estava morta. Ele saiu, então, atrás de ajuda pela vizinhança e, quando chegaram de volta ao local, não conseguiram remover o seu corpo, porque pesava muito, então sepultaram onde ela estava (Sônia Maria Araújo Bessa, Rio Branco-AC. Entrevista concedida em 19.03.2011).

São muitos os relatos, havendo entre os mesmos muitas convergências e poucas variações. Sem dúvida, Raimunda foi uma mulher simples, como tantas outras Raimundas e Marias, que habitaram o interior da floresta, sendo possuidoras de muita coragem e, sobretudo, fé. Percebe-se que a vontade de vencer as mazelas da floresta, a fome e a ausência de recursos financeiros, motivavam Raimunda a estar

sempre próxima ao esposo, para auxiliá-lo.

As circunstâncias da morte de Raimunda Maria da Conceição, sua vida de sacrifícios e, certamente, sua bondade, facilitaram o reconhecimento de sua santidade pelos seringueiros. O perfume que exalava de sua sepultura era o sinal que faltava. Em um curto espaço de tempo, começam a surgir os primeiros relatos de milagres, cuja autoria era associada à Santa Raimunda.

Não foi difícil depositar confiança e passar a acreditar na Santa Raimunda, que, em pouco tempo, tornou-se protetora dos seringueiros. Alguns seringueiros argumentavam e argumentam que Raimunda era e é alguém de seu convívio, conhecedora das dificuldades e dos problemas vivenciados por todos aqueles que habitam a região do alto rio Acre. Assim, Luiz Barros diz:

A Santa Raimunda do Bom Sucesso é uma padroeira para nós, seringueiros, que moramos na floresta. Acredito que ela protege a todos que moram na floresta, por saber e ter conhecimento das nossas dificuldades, que enfrentamos no dia a dia, dentro das matas. Tenho tanta fé em Santa Raimunda, que nunca saio de casa sem pedir a proteção dela, para me guiar, proteger, me defender dos perigos que existem dentro da floresta. Vejo Santa Raimunda como uma mãe que protege o filho, uma mãe que sempre quer o melhor para os filhos [chora]. Minha fé por ela é tão grande, que não tem ninguém que possa mudar. Todo dia quinze de agosto, sigo a procissão, até a sepultura dela, acendo velas e, depois da missa, sempre rezo um terço, agradecendo por todas as coisas boas que ela coloca na minha vida (Luiz Barros da Silva, Rio Branco-AC. Entrevista concedida em 16.07.2011).

As vidas dos santos se constituem em um importante meio para transmitir o sentido da fé cristã. Desde os primórdios do cristianismo, os santos se fazem presentes. O santo é alguém, cuja santidade é reconhecida como excepcional por outros cristãos.

No passado e no presente, as sepulturas de entes queridos foram veladas e, por motivações geralmente desconhecidas pela ciência, porém, sempre reconhecidas pela fé, gradualmente, se tornaram um lugar de peregrinação, quando igrejas foram construídas nesses locais, para abrigar os devotos e acolher seus ex-votos.

É possível perceber a relação de carinho, presente entre devotos e seus ex-votos. Em cada ex-voto deixado na sepultura de Santa Raimunda, por exemplo, percebe-se vestígios de superação visível, através das marcas deixadas em cada peça, em sua maioria, confeccionadas por eles mesmos. Em cada membro representado nos ex-votos, nota-se uma aproximação e uma semelhança que o fiel tenta deixar para Santa Raimunda. Nesse sentido, Oliveira (2011) afirma:

Ele acredita que seus desafios e suas chagas sejam, também, as lutas e sofrimento do santo. A superação dos obstáculos, motivada pelo santo,

quebra todos os cadeados, torna o devoto livre e capaz de romper todas as barreiras, confere um poder de supervivência e apoio ao peregrino, que sofre dificuldades semelhantes. [...] Os ex-votos refletem as ameaças, mutilações, agressões e sofrimento, mas também, é um grito em silêncio de denúncia contundente sobre as condições da vida (OLIVEIRA, 2011, p. 102).

Por meio dos ex-votos, percebe-se que, com frequência, os devotos recorrem aos poderes milagrosos de Santa Raimunda e, ao mesmo tempo, por intermédio dos ex-votos artesanais, observa-se evidências de pedidos de socorro, seja pela vida sofrida ou pela presença das inúmeras doenças que acometem os devotos, condição esta que possivelmente se dê em virtude da ausência de atendimentos médicos ou de unidades de saúdes na região em que moram. Neste sentido, os devotos sentem motivação para buscarem socorro através da devoção popular à Santa Raimunda do Bom Sucesso, como foi possível constatar a partir dos inúmeros ex-votos, deixados pelos devotos, nos respectivos pagamentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das hipóteses levantadas, que requer maiores investigações para possível generalização, é a de que a devoção de Santa Raimunda do Bom Sucesso trata-se de uma ressignificação da devoção à Santa Maria Imaculada da Conceição, pois, segundo a Bíblia Católica, a referida santa foi uma mulher sofredora, trabalhando durante toda vida juntamente com seu esposo, José, para sobreviverem, que teve ainda que suportar a dor da perda do único filho, Jesus. O sofrimento de Maria I. da Conceição, lembra, segundo os depoentes, a vida de Santa Raimunda – mulher, mãe e também, sofredora –, que esteve sempre ao lado de seu esposo, trabalhando para ajudar a criar os filhos.

Na devoção à Santa Raimunda do Bom Sucesso, devotos de várias nacionalidades – peruanos, bolivianos e brasileiros – irmanam-se através da fé. Foi possível perceber que idiomas e culturas diferentes não são obstáculos para a comunhão em torno do culto e devoção popular à Santa Raimunda do Bom Sucesso.

REFERÊNCIAS

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. Rio de Janeiro: Ed. Nacional, 1955.

OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. *A peregrinação e seus enigmas: o desvendamento no encontro do devoto com o “santo vivo,”* rumo ao santuário de São Francisco do Canindé. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

PORTELLI, Alessandro. *Forma e significado na história oral: a pesquisa como um experimento em igualdade.* São Paulo: Projeto História. Departamento de História da PUC/SP, n.14, 1997.

SANTOS, Moisés Espírito. *A religião popular portuguesa.* São Paulo: Ed. [Assírio e Alvim](#), 1990.

WANGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica estudo do homem nos trópicos.* Coleção Brasiliana. São Paulo: Editora Nacional, 1957.

Guerra entre deus e o diabo: na cidade maravilhosa

Sandra Aparecida Gurgel Vergne ¹

RESUMO

O Estado do Rio de Janeiro tem assistido a um momento de transformação social profunda, num momento em que os olhos do mundo se voltam para seu cenário, palco de grandes eventos internacionais. Ao mesmo tempo em que tem sido laboratório de uma nova política de segurança, através das Unidades de Polícia Pacificadora, é o berço religioso de grandes denominações neopentecostais. Estado e igreja, esperança e morte, ruptura e homogeneização tensionam-se, o que repercute no cotidiano de um ensino religioso confessional realizado nas escolas. Neste processo prático de bricolagem, gerar um movimento de deslocamento do lugar negativo para o afirmativo, como propõe o poeta martinicano ÉDOUARD GLISSANT, trazer as vivências de respeito às diversas matrizes religiosas, às diversas cores e materiais com que se faz a vida, se coloca como desafio. As proposições teóricas das Ciências da Religião nos possibilitam entender o atravessamento da religião, religiosidade, violência, política e laicidade, além de ressaltar nas construções e resistências o que fica silenciado na guerra entre Deus e o diabo no calor do Rio 40 graus. Pensar o que está se construindo hoje pode nos ajudar a buscar alternativas menos opressoras para os que vivem a violência de uma guerra invisível.

Palavras-chave: Violência. Ensino religioso. Diversidade. Identidade e laicidade.

INTRODUÇÃO

A proposta deste artigo é trazer uma reflexão na perspectiva da *regeneração urbana*, discutindo a Cidade do Rio de Janeiro hoje. Embora seja um tema complexo, busco apontar caminhos para pensar os cruzamentos dos signos da fé e violência no espaço urbano. Eis o desafio aqui posto.

Destaco que não se trata aqui de um estudo exaustivo, mas talvez como um olhar que busca compreender as narrativas e discursos que aparecem no percorrer as ruas da cidade do Rio de Janeiro e suas cidades vizinhas, que constituem o a metrópole carioca. Através deste percurso busco entender o que hoje se constrói quando falamos GUERRA ENTRE DEUS E O DIABO: NA CIDADE MARAVILHOSA DO RIO DE JANEIRO. É uma guerra de fato, utilizando todas as armas, até mesmo a fé,

¹ Pedagoga graduada pela Universidade Castelo Branco e Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-São Paulo - e-mail: sandragurgeleja@yahoo.com.br

embora pouco se discuta quem é o inimigo.

Para esta tarefa, a que nos propomos neste artigo cabe situar a estratégia de leitura do território físico e subjetivo da cidade. Estamos falando de um lugar de análise das manifestações que tem se dado em torno da religião instituída e manifestações de religiosidade em interação dinâmica com o social e político. As cenas da cidade que falam deste encontro/desencontro apontam para um discurso ambíguo e de difícil apreensão. Assim como as cinzas da história falam do que se viveu, mas está morto, a fumaça que se espalha no ar fala do que está sendo vivido. Mas a captura do peso da fumaça exige atenção e estratégia. BENJAMIN e sua leitura do cotidiano, e ferramentas da antropologia urbana, nos serão auxiliar na compreensão dos discursos que constroem e adornam uma cidade em mutação, bem como a discussão, trazida por Wlamyra Albuquerque, que aponta a dissimilação como estratégia apagamento da história do negro.

1. BREVE MEMÓRIA DO RIO DE JANEIRO

A Cidade do Rio de Janeiro está situada em um estado que leva o mesmo nome: Rio de Janeiro. A cidade já foi também capital do país, no Brasil-Colônia e Brasil-Império. Desde o início da República, proclamada em 1889, tem assistido a diversas etapas de mudanças drásticas de sua paisagem.

Hoje temos um novo momento de transformação social profunda, quando os olhos do mundo se voltam mais uma vez para seu cenário, palco de grandes eventos internacionais, Jornada Mundial da Juventude, sede da Copa do Mundo (acontecida em 2014), e Cidade Olímpica em 2016. Localiza-se Região Sudeste do Brasil, no Estado do Rio de Janeiro que ocupa uma área de 43.780,172 km², com áreas de litoral, planícies, vales, lagoas e serras. Estes compreendem um total de 92 municípios. A cidade tem sua história marcada pelas contradições da sociedade brasileira, pois a busca constante de um ideal eurocêntrico de nação apesar do fato de ter sido uma das principais cidades de negros escravos e libertos da América.

As belezas naturais a fizeram ser conhecida mundialmente como “Cidade Maravilhosa”, após as reformas urbanas do início do século XX, quando o Prefeito Pereira Passos buscou dar à cidade aspectos de arquitetura parisiense. Na década de 30 o epíteto se transformaria em marcha de carnaval de nome *Cidade Maravilhosa*, composta por André Filho e arranjada por Silva Sobreira, que se transformaria no hino informal da cidade.

A geografia da capital, porém, foi sempre um impasse para os projetos de

segregação espacial. Hoje sua região metropolitana, reunindo o município do Rio de Janeiro, Baixada Fluminense, São Gonçalo e Niterói, que possuem 21 municípios, existe economicamente (e subjetivamente) voltada à Cidade do Rio de Janeiro, que por sua vez utiliza grande parte da mão de obra dessas cidades como “cidades-dormitório”. Este termo aponta para a característica de alguns centros urbanos onde uma grande massa de trabalhadores se desloca para os grandes centros, todos os dias para trabalho, e apenas retorna para dormir em seu município de origem. Esta estrutura acaba por promovendo segregação, a formação de um cinturão de miséria e desigualdades. Gerou também bolsões de violência, que por muitos anos fez com que as cidades da Baixada Fluminense fossem algumas das cidades mais violentas do mundo.

A imagem do samba e da festa carioca, tem convivido nas últimas décadas com a imagem da ação de grupos armados nas favelas, sejam do tráfico de drogas ou de grupos paramilitares de milícias urbanas. Assim, o mito da integração racial e cultural do Rio de Janeiro esbarra nas altas taxas de violência criminal e policial nos diferentes territórios urbano.

Estes municípios esquecidos dentro do contexto do estado e de uma cidade escondida dentro da cidade, busca a tentativa de ordenação do passado que não é mais possível alcançar. As mudanças do espaço urbano apontam para a criação de outros “centros”, que interagem e convivem. CANEVACCI (2004) defende que a tentativa de hierarquizar esta sociedade através do centro não é mais possível:

A metrópole contemporânea não produz mais (e felizmente) um discurso unitário; a autoridade do projeto passa a ser descentralizada, a unidade estética e política da pólis está morta. Chegou o momento de colher as vozes múltiplas e mesmo dissonantes que representam os fluxos sônicos metropolitanos como algo de rico e de desordenado, de plural e de sincrético. (CANEVACCI, 2004, p. 120)

O Cristo de braços abertos e as armas, dos traficantes ou da polícia (apontadas para a favela), são imagens marcantes de uma sociedade em transformação, que sente a tensão de uma história marcada pela ambiguidade, pela segregação e pelos sonhos de um país escravista e racista.

A mistura de símbolos religiosos como estratégia de pacificação das favelas cariocas tem sido utilizada abertamente por seus governantes. O evangelismo escolhido é marcadamente voltado para a prosperidade econômica, onde as bênçãos de Deus se manifestariam pela capacidade de aquisição de bens de consumo. Os novos templos neopentecostais possuem muitas vezes a estética do mercado consumidor dos shoppings, assim como seu reverso se tornou verdadeiro em uma sacralização do consumo, nos espaços protegidos de uma suposta cidade ideal, isolada de pretos e pobres.

A leitura do cenário simbólico da região metropolitana do Rio de Janeiro permite refletir e atuar em um território de impasses, conflitos e sincretismo. Estado e igreja, esperança e morte, ruptura e homogeneização, tensionam-se em seu cotidiano. As proposições teóricas das Ciências da Religião nos possibilitam entender o atravessamento da religião, religiosidade, violência, política e laicidade, nos permitindo enxergar as construções e resistências do que fica silenciado na guerra entre Deus e o diabo no calor do Rio 40 graus, no suposto paraíso tropical da cidade maravilha. O centro ao longo do tempo abandonado, havia se tornado habitação de pobres urbanos, predominantemente negros, que repetiram sem querer o destino dos habitantes do Morro do Castelo na década de 20 do século passado. Local de surgimento da cidade do Rio de Janeiro foi abandonado aos pobres até ser apontado como um abscesso urbano, sendo por isso demolido completamente em 1927.

Os pobres habitantes do século XXI estão sendo removidos, em um processo silencioso de remoção econômica e urbanística. Faz com que em pleno século XXI no alto das colinas pacificadas apontam sedes de grupos de polícias militares, totens da pacificação, marcos para regeneração de pobres e negros.

[...] parte integrante da legitimação de qualquer regime político. É por meio do imaginário que se podem atingir não só a cabeça, mas, de modo especial, o coração, isto é, as aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades definem suas identidades e seus objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado, presente e futuro. O imaginário social é constituído e se expressa por ideologias e utopias, sem dúvida, mas, também, por símbolos, alegorias, rituais, mitos. (CARVALHO, 1990, p. 10)

As ocupações do BOPE (Batalhão de Operações Especiais) nas comunidades “pacificadas” têm sido acompanhadas de “ações sociais” que incluem atividades desportivas, culturais de religiosas, promovidas pelo próprio BOPE. Em seu site podemos ler sobre o trabalho realizado pelo grupo *Tropa de Louvor*, também é chamado de Caveiras de Cristo.

Em outra parte da cidade, no entanto, assistimos a cena onde uma ação policial na favela da Coréia e Taquaral, em Senador Camará, foram mortas 12 adultos e 1 criança uma semana depois deste fato o Secretário de Segurança faz a seguinte colocação fazendo referencia a uma morte ocorrida na zona sul do Rio de Janeiro : *“É difícil a polícia ali entrar. Porque um tiro em Copacabana é uma coisa, um tiro na Coréia, no Alemão, é outra. E aí?”*, disse. Segundo o secretário, a repercussão das ações na Zona Sul do Rio é maior, já que os prédios de moradores da classe média ficam perto das favelas.

A declaração do secretário afirma a diferença pela qual o estado trata de ricos

e evidencia a proposta de *regeneração urbana* enquanto *redenção*, ou reconstrução levam a uma ideia de restauração de poderes, o que facilita a mescla de referências e de sentidos.

“Salvação” refere-se à libertação de um determinado estado, enquanto na ideia de “redenção”, além de também uma concepção intrínseca de libertação, podemos pensar uma dimensão mais subjetiva de promoção de arrependimento, compensação de erros, de transformação qualitativa de um estado a outro.. (MACHADO, 2013. p. 19)

Benjamin como um autor que vai trazer de volta a análise daquilo que estava segregado como material de análise, buscando nos meandros da história um discurso valioso para a compreensão da dinâmica de viver. O narrador, não cientista, podia ser o portador de fato de repassar a experiência de viver.

Mas como capturar o silêncio falante na vida cotidiana, absorvida pelo capitalismo que consome a história, a esperança e o olhar transformador destas vozes silenciadas pelos ruídos de carros, buzinas e fragmentos de frases que vão diminuindo a palavra e o som do coração. Valorizar a polifonia do senso comum é como diz o outro. Já não se trata de remendar as fraturas do mundo da vida, para recriá-lo. Mas de dar voz ao silêncio, de dar vida à História.

CANEVACCI (2004) também ressalta que o corpo a seu modo são lugares de produção de sentidos de comunicação urbana, a mistura promovida pela entrada das periferias e subúrbios nos templos de consumos impões um sentido indesejado por muitos, de mão dupla. A sua repressão fica apenas como a tentativa de manutenção de um discurso único. Emudecer as vozes múltiplas pacificando-o pela fé.

As misturas acontecem em todas as direções. Se por um lado “*o som da pacificação é a música evangélica*” (MACHADO, 2013), por outro há tentativas de assumir lugares dentro da estrutura de estado por grupos ligados às religiões de matriz africana, como políticas de saúde ligadas ao trabalho em terreiros. A ideia de pacificação através da fé foi uma importante ferramenta de crescimento de grupos protestantes dentro das comunidades pobres do Rio de Janeiro. No entanto devemos atentar para o fato da grande participação popular em festividades ligadas em especial a Umbanda. Para reflexão é importante lembrar que no estado do Rio de Janeiro a partir da Lei 5198/08, de 05 de Março de 2008 do Rio de Janeiro, ficou estabelecido o Dia de São Jorge como feriado estadual, santo marcadamente associado a Ogum.

O estado do Rio de Janeiro hoje é o primeiro estado do país em número de queixas de intolerância religiosa, no ranking da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH). As comunidades os terreiros estão sendo incendiados como o de mãe Conceição de Lissá, de 53 anos, do Jardim Vale do Sol

, em Duque de Caxias (ESTADÃO, 27/06/2014) e pais e mães de santo expulsos de favelas da Zona Norte pelo tráfico, além do fechamento dos terreiros, também foi proibido o uso de colares afros e roupas brancas. (O GLOBO, 10/09/2013).

Isto vem também entrando nas instituições públicas e em especial nas escolas, vale reiterar que o Rio de Janeiro faz parte dos três estados da federação que possui o ensino religioso confessional, mas neste mesmo espaço onde se viria a conviver com o respeito ao diferentes pertences religiosos, teve sua entrada na escola proibida por estar ele usando as contas de candomblé (O GLOBO, 02/09/2014) e uma aluna de 11 anos foi que foi iniciada no candomblé, segundo ela foi constrangida e proibida de assistir as aulas com o *contraegum*² conforme notícia do jornal O DIA do dia 11/02/2015

Diversas disposições do Vaticano não foram observadas na Colônia portuguesa, por terem sido vetadas pelo filtro do Estado. Além disso, há na igreja da “primeira evangelização” um equívoco estratégico basilar: insistiu-se cedo demais na sacramentalização. As pessoas, desse modo, somente captaram a ideia de uma “magia mais eficaz” (J. L. Segundo), porque proveniente dos conquistadores. (SOARES, 2002)

Pacificação dos pobres e negros, apontados como fontes do mal e da violência fez do Rio de Janeiro como laboratório do ideal de europeização do país. Na Reforma Pereira Passos em 1905, tínhamos o ideal de ser como Paris, e um modelo para todo o País. Em 2014, com a Copa do Mundo de Futebol e as obras do *Rio Cidade Olímpica*, em vistas das Olimpíadas de 2016 a ser também realizada na cidade, há não apenas urbanização e reformas nas políticas de segurança, renasce a utilização do religioso como ferramenta de transformação da cidade em uma outra dinâmica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As Ciências da Religião apontam para a necessidade da reflexão na discussão do grande tema laicidade e religiosidade. O estado tem que ser laico, mas as pessoas que vivem no estado laico são pessoas religiosas o estado laico deve respeitar as religiões. Qualquer que seja a pertença da raiz religiosa tem que se dar nos aspectos de cidadania. Porém a não discussão aberta sobre o tema não tem resolvido os efeitos da tensão entre a discussão acerca do estado laico, que ainda tentamos implantar, após mais de um século deste modelo se tornar constitucional.

Talvez no campo Teologia possamos encontrar Deus, na plena possibilidade do conceito, na luta por justiça dos marginalizados. Mesmo em meio à guerra urbana declarada pelas elites e governos contra os negros e pobres, Na Guerra entre Deus e o Diabo ainda é possível pensar a resistência na fala do poeta Ernesto Cardenal. (...) *Ecoarão os meus hinos no meio de um grande povo /Os pobres terão um banquete/ O*

2 Adereço feito de palha e amarrado aos antebraços, conhecido no candomblé.

nosso povo celebrará uma grande festa/O povo novo que vai nascer.

BENJAMIN nos estimula a pensar que o cotidiano pode guardar inúmeras surpresas. É preciso um olhar atento que esteja pronto a perceber as ambiguidades e possibilidades que estão postas hoje:

O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos. Cada momento vivido transforma-se numa *citation à l'ordre du jour* — e esse dia é justamente o do juízo final. (BENJAMIN, 1987. p 223)

Apesar da guerra entre supostos bem e mal, talvez através das narrativas possamos não esquecer as vidas que vivem o dia a dia de uma cidade assustada, mas cuja alma, se assim podemos dizer, tem vários tons e cores, que podem tornar cada dia mais rico de experiências. Mas as histórias de todos precisam ser contadas.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CANEVACCI, Massimo. *Metrópole comunicacional*. Revista USP, Brasil, n. 63, p. 110-125, nov. 2004. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13372/15190>>. Acesso em: 28 Jun. 2015.

MACHADO, Carly. *“É muita mistura”: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro*. Relig. soc., Rio de Janeiro, v. 33, n.2, p.13-36, Dez. 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872013000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 28/06/2015.

PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank. (Orgs) *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo. Paulinas: Paulus 2013

SOARES, M. L. *Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio*. Revista de Estudos da Religião, n. 3, p. 45-75, São Paulo, 2002.

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. *Ensaaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

Igreja e ditadura civil-militar: memória e verdade¹

Oneide Bobsin²

*O que ouvimos e aprendemos, o que nos contaram os nossos pais, não o encobriremos a seus filhos.*³

*É porque, em realidade, nunca estamos sós.*⁴

RESUMO

O presente texto rediscute as motivações de ordem política que levaram a Federação Luterana Mundial (FLM), em 1970, a transferir de Porto Alegre para Evian, França, a sua Assembleia, na perspectiva da compreensão da memória e verdade.

Palavras-chave: Ditadura Civil-militar. Direitos Humanos. Memória. Verdade.

INTRODUÇÃO

Partimos de um pressuposto fundamental a respeito de uma concepção de Estado que perseguiu e torturou, assim caracterizado por Carolina S. Bauer: “as ditaduras civil-militares de segurança nacional e o terrorismo de Estado marcaram inexoravelmente as sociedades do Cone Sul nas décadas de 1960 a 1980 [...]” (BAUER, 2012. p. 29). Adotamos, pois, a expressão “terrorismo de Estado” para designar o período em análise neste artigo, lembrando dos silêncios das Igrejas.

É sobre o silêncio conivente frente à tortura que trata o presente texto, resultado de uma pesquisa mais abrangente em curso. Faço, pois, referência a um organismo denominado Federação Luterana Mundial (FLM) que reúne igrejas nascidas a partir da Reforma Protestante, do século XVI, e cuja sede se encontra, na Suíça, reunindo igrejas que compreendem aproximadamente 70 milhões de fiéis. A Assembleia de 1970 era para ter acontecido no Brasil, mas foi transferida poucas semanas antes da sua realização para Evian, na França. Qual foi o motivo da transferência? Representações luteranas de diversos países suspenderam a sua participação em razão de que os Direitos Humanos estavam sendo violados pelo Governo brasileiro, o qual tinha sido convidado para o evento. Líderes da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) de então olhavam com desconfiança para as denúncias de

1 O presente texto nasce como desdobramento teórico de um artigo publicado em Anais do II Congresso Internacional da Faculdade EST, 2014, mas inova a partir da análise de entrevistas com evangélico-luteranos que participaram da resistência ao regime militar, por volta de 1970.

2 Doutor em Ciências da Religião – PUC-SP. Faculdade EST. email:

3 Livro dos Salmos 78. 3-4. In: BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.

4 HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2014. p. 30.

violação dos direitos humanos feitas no exterior. Para aquelas lideranças a violação dos Direitos Humanos, por agentes do Estado Brasileiro, era propaganda de setores da mídia internacional. Destacamos algumas vozes dos entrevistados, iniciando por Werner Fuchs,

A leitura que a gente fazia era mais estrutural, de que era uma estrutura autoritária. Ai que o presidente da IECLB acabou convidando o presidente da república, general E. G. Médici, para fazer a abertura da V Assembleia. O general aceitou. Então começou a pressão internacional para transferir a assembleia.⁵

Hans B. Asseburg, também egresso da Faculdade de Teologia, doutorando na Universidade de Marburgo, por volta de 1967, traz como depoimento de sua atuação no movimento estudantil de lá o debate ocorrido em razão das violações aos direitos humanos não reconhecidos pelo então pastor presidente Karl Gottschald.

[...] quando se preparava a Assembleia Mundial Luterana [...] apareceu uma entrevista na imprensa do pastor presidente da IECLB, Karl Gottschald, que estava de viagem pela Alemanha. Os jornalistas fizeram perguntas sobre a situação da repressão no Brasil, sobre torturas e a respeito das notícias sobre matança de indígenas. Gottschald respondeu que nada disso estava acontecendo no Brasil, que tudo isto era mentira e invenção da imprensa. Essa entrevista repercutiu muito mal entre os estudantes de Teologia e em geral nos meios eclesiais da Alemanha. O dirigente da IECLB, que iria hospedar a Assembleia da Federação Luterana Mundial, simplesmente ignorava a repressão política de seus países.⁶

Transferida a Assembleia, o convite ao Governo Militar foi desfeito. Assim, o general Emílio G. Médici perdeu a oportunidade de falar para vários países. Este fato gerou um grande debate no interior da IECLB, cuja sede se encontra em Porto Alegre. Presumo que aquele debate interno, nascido da crítica de comitativas internacionais, foi o embrião de uma nova fase com desdobramentos importantes para o engajamento de evangélico-luteranos em temas levantados por Movimentos Sociais nos anos subsequentes.

5 Entrevista concedida, em 30.04.2015, por Werner Fuchs, pastor da IECLB. Fuchs foi representante do Centro Acadêmico Doutor Ernesto Schlieper nas atividades preparatórias com jovens tendo em vista a Assembleia. Também participou da Assembleia em Evian. Mais tarde, quando pastor, foi coordenador da Comissão Pastoral da Terra, no Paraná. Enfrentou um Inquérito Policial Militar em função de sua atuação ao lado dos pequenos agricultores, sendo por esse condenado.

6 Entrevista concedida, em 12.09.2014, por Hans Benno Asseburg, que fez doutorado em Teologia na Universidade de Marburgo, a partir de em 1966. Décadas mais tarde, atua como assessor no Centro Ecumênico de Evangelização e Assessoria – CECA. Benno atuou como assessor de pastorais de Igrejas decorrentes da Teologia da Libertação.

1. MEMÓRIA E VERDADE

O debate sobre memória é relevante para entendermos o presente. Iniciamos com W. Benjamin :

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isto, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerando como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é assombro filosófico. Ele ainda gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável (BENJAMIN, 1985, p. 226).

Saudado como o século do progresso irreversível, o século XX trouxe duas guerras mundiais, fascismo, nazismo, stalinismo, dizimações étnicas e continuou no século XXI com a queda das torres gêmeas, fruto do fundamentalismo moderno e de interesses políticos hegemônicos dos Estados Unidos da América do Norte (EUA). Reportando-se ao nazismo e fascismo, Benjamin fez da exceção uma regra para a nossa história. A exceção se tornou regra na América Latina no século XX através das ditaduras militares. O “estado de exceção”, que se tornou regra, teve suporte ideológico nas instituições eclesiásticas, empresariais e da Sociedade Civil.

Em *A Luta da Memória Contra o Esquecimento*, Myriam S. dos Santos faz significativas reflexões sobre os trabalhos de Jacques Derrida e Walter Benjamin. Aqui cabe apenas destacar um aspecto conclusivo colocado pelo texto da autora:

Nos trabalhos de Benjamin e Derrida, encontramos uma descrença total quanto à possibilidade de que a história e memória recuperem o passado através de narrativas e imagens do presente. Com vimos, estes trabalhos nos mostram que as imagens do mundo contemporâneo são resistentes à tarefa interpretativa e que elas possuem uma lógica própria, inerente a elas mesmas e à sua materialidade. Com isto, esses autores apontam a impossibilidade de encontro entre essência e aparência, entre presente e passado (SANTOS, 1998, p. 365).

Baseado nestes aportes teóricos, vemos-nos impedidos de chegar aos fatos históricos no horizonte da objetividade positivista. Agrego-me à visão da autora de que:

nós estamos sempre procurando dar sentido às nossas histórias quando as contamos; portanto, embora este sentido varie de acordo com o momento em que vivemos e de acordo com nossas intenções, ele não é independente do que fomos e do que seremos e, principalmente, de como representamos nossas vidas (SANTOS, 1998, p. 366).

O debate teórico sobre história e memória conta com uma valiosa pesquisa do sociólogo Maurice Halbwachs, que por ora não vamos aprofundar. Se pudéssemos resumir a sua obra numa frase, tendo como referência o texto em epígrafe, diria que não nos lembramos sozinhos. No entanto, a memória coletiva envolve as memórias individuais. Nos depoimentos das pessoas que tiveram a sua dignidade violada pela tortura, por parte de agentes do Estado, percebe-se que a memória coletiva se ampara nas lembranças individuais sem cair na visão fatual do passado. Noutra perspectiva, a ser aprofundada na continuidade da pesquisa, destacamos uma tese de Pierre Nora: “a memória é um fenômeno sempre atual, um vínculo vivido no presente eterno, e a ‘história, uma representação do passado’” (NORA, 2007, p. 413).

A partir deste esboço, como quadro teórico, analisaremos o debate embrionário sobre a transferência da referida Assembleia e os discursos de pessoas que sofreram com o regime e com o silêncio de sua Igreja, e o faremos através da escuta, na perspectiva da memória como “fenômeno atual”. Logo, não tenho compromisso com a história enquanto fato do passado, mas com a memória enquanto busca de uma verdade não cativa da injustiça, conforme o apóstolo Paulo.⁷

CONSIDERAÇÕES INCONCLUSAS

Do debate teórico depreende-se a concepção de que o exercício de memória atualiza os acontecimentos que se passaram há 40 a 50 anos, mas não numa perspectiva de representação dos fatos passados. Reiteramos o que disseram os teóricos mencionados acima: a memória é um acontecimento atual, pelo qual “não acontece a domesticação do evento e ele mantém o seu caráter sinalizador”, conforme Karin Wundracek, citando Rüsen (WONDRACEK, 2014, p. 103). Sendo, pois, atual, mas não esquecido no passado, o evento sinaliza para uma sociedade democrática no presente e no futuro, na qual o Estado e seus agentes não mais precisarão, para se constituírem como seres dignos, sugarem a vida dos que lutam pela justiça.⁸

7 Romanos 1.18b. A concepção paulina de que a criatura foi adorada no lugar do Criador nos desvia de uma leitura moralista do texto, como é comum nos meio religiosos de hoje.

8 Relembro de uma audiência interna na Comissão Estadual da Verdade na qual a depoente disse que os torturados não queriam só informações; também sugavam a nossa dignidade.

REFERÊNCIAS

- BAUER, Carolina Silveira. *Brasil e Argentina: ditaduras, desaparecimentos e políticas de memória*. Porto Alegre: Medianiz, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- GOVERNO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Comissão Estadual da Verdade RS. Disponível: <<http://www.comissãodaverdade.rs.gov.br>>. Acesso em: 30 jun. 2014.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2014.
- RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.
- SANTOS, Myriam S. dos. A Luta da Memória contra o Esquecimento: reflexões sobre os trabalhos de Jacques Derrida e Walter Benjamin. *Cultura Católica e Sociedade*, v. 25, n. 82, jul./set. 1998.
- THE LUTHERAN WORLD FEDERATION: A Communion of Churches. Disponível em: <<http://www.lutheranworld.org/>>. Acesso em: 30 jun. 2014.
- WONDRACEK, Karin K H. Sobre a arte de polir ouriços: psicanálise na clínica dos afetados pela violência do Estado. In: *Clinicas do testemunho: reparação psíquica e construção de memórias*. Criação Humana: Porto Alegre, 2014.

Multiculturalismo e relações de poder

Nilton Alves Barroso¹

RESUMO

O multiculturalismo, tal qual a cultura contemporânea, é fundamentalmente ambíguo. Se, por um lado, a partir do viés antropológico, chegou-se à conclusão de que não se pode estabelecer uma hierarquia entre as culturas humanas, por outro, essa visão liberal ou humanista é questionada por perspectivas que se caracterizam como mais políticas ou críticas. Nestas perspectivas, as diferenças culturais não podem ser concebidas separadamente das relações de poder. A perspectiva crítica é abordada a partir de duas concepções: a pós-estruturalista, para a qual a diferença é essencialmente um processo linguístico e discursivo; e a materialista, em geral inspirada no marxismo, segundo a qual a análise do racismo não pode ficar limitada a processos exclusivamente discursivos, mas deve examinar principalmente as estruturas institucionais e econômicas que estão em suas bases. Nessas perspectivas, as diferenças são analisadas como constantemente produzidas e reproduzidas através de relações de poder. Tais diferenças não devem ser simplesmente respeitadas ou toleradas, mas precisam ser analisadas a partir das relações de assimetria e desigualdade que as produzem. A pergunta a ser respondida é esta: quais as regras precisas de inclusão e exclusão acabaram por selecionar e nomear uma cultura específica, particular, como a cultura hegemônica a ser “vivida” por todos?

Palavras-chave: multiculturalismo, raça, poder, consumo.

INTRODUÇÃO

Entre os grandes desafios da modernidade temos a consolidação, no ocidente, de uma cultura hegemônica fundamentada no modelo capitalista, sustentada pelo apelo exacerbado ao consumo, de tez branca e detentora dos mecanismos de poder e conhecimento.

Neste cenário, o multiculturalismo surge como categoria questionadora de tal modelo, sugerindo o resgate das identidades culturais e incentivando o diálogo à altura entre os diversos grupos identitários para que se crie uma verdadeira unicidade, com igualdade de condições pautada na pluralidade de etnias, multiplicidade de cores e diversidade de saberes.

1. STATUS DA QUESTÃO

Estamos imersos numa época de “transição”, na qual valores e paradigmas são questionados e/ou realinhados. Z. BAUMAN utiliza o termo “modernidade

¹ Mestre e doutorando em Teologia Sistemática pela FAJE.
nilton.bra@hotmail.com

líquida” para falar do nosso tempo (Cf. BAUMAN, 2003). Vivemos em um *interregno*, termo usado por ele por empréstimo de historiadores romanos, cujo significado é: as velhas maneiras de viver já não funcionam mais, mas novas formas de viver ainda não foram inventadas. É neste contexto que se insere a questão do multiculturalismo.

1.1 O QUE É MULTICULTURALISMO

Trata-se de um movimento de ideias que resulta de uma consciência coletiva, “para a qual as orientações do agir humano se oporiam a toda forma de ‘centrismos’ culturais, ou seja, de etnocentrismos” (GONÇALVES, 2000, p. 14). O ponto de partida do multiculturalismo é a pluralidade de experiências culturais que moldam as interações sociais por inteiro.

Há os defensores e opositores da perspectiva multiculturalista como prisma para se analisar questões sociais. Para alguns opositores, o multiculturalismo é uma proposta política ingênua e leviana, uma vez que parte de uma falsa consciência acerca dos reais problemas culturais. Para outros, trata-se tão somente de um estímulo à fragmentação da vida social, que pode levar à desintegração nacional. Do lado dos defensores, um grupo advoga que ele deve ser entendido como uma estratégia política de integração social. Outro grupo alega que não tem como haver uma proposta multicultural enquanto houver qualquer forma de etnocentrismo.

“Em suma, o multiculturalismo desde sua origem aparece como princípio ético que tem orientado a ação de grupos culturalmente dominados, aos quais foi negado o direito de preservarem suas características culturais” (GONÇALVES, 2000, p. 20). “Falar de multiculturalismo é falar do jogo das diferenças, cujas regras são definidas nas lutas sociais por atores que, por uma razão ou outra, experimentam o gosto amargo da discriminação e do preconceito no interior das sociedades em que vivem” (GONÇALVES, 2000, p. 11).

2. IDENTIDADE E CULTURA

Não é possível abordar o tema do multiculturalismo prescindindo da categoria de identidade. Diante do desafio da proposta de um modelo cultural hegemônico, cabe a tarefa não tanto de resguardar simplesmente a identidade cultural, mas de dialogar interativamente com outras identidades que constantemente se encontram desafiadas para que façam valer suas lutas.

1.1 IDENTIDADE

Para que haja encontro é necessário primeiro que se tenha identidade.

Diversidade requer inclusão e não permite exclusividade de nenhum grupo identitário. Dessa forma, cria-se reciprocidade e a harmonia é construída sobre a base da unicidade.

Hannah Arendt viu essa capacidade de ação recíproca como a qualidade da polis – um lugar onde podemos nos encontrar como *iguais*, reconhecendo nossa diversidade e encarando a preservação dela como o próprio objetivo de nosso encontro... Como isso pode ser alcançado? *Certificando-se de que as identidades separadas não querem exclusividade*, que não se recusem a coabitar com outras identidades; isso, por sua vez, requer abandonar a tendência a suprimir outras identidades em nome da autoafirmação de uma em particular e aceitar que proteger as outras identidades é o que mantém a diversidade na qual nossa própria unicidade pode florescer (BAUMAN 2008, p. 122).

Podemos dizer que a “identidade” se tornou um prisma, através do qual outros aspectos tópicos da vida contemporânea são examinados.

1.2 CULTURA

Aqui entramos no ponto nodal da questão apresentada. Instaurou-se um modelo cultural hegemônico no ocidente que dita regras e normas para todos os segmentos sociais, utilizando-se da força do poder e da persuasão linguística decorrente desta força, bem como do conhecimento direcionado.

O conhecimento transmitido pela mídia privilegia arbitrariamente a cultura euro-ocidental (branca, masculina, cristã, capitalista, cientificista, predatória, racionalista, etc.), silenciando outras culturas, ou tratando-as como inferiores. Neste caso, o multiculturalismo é reivindicado como um antídoto contra o eurocentrismo. (GONÇALVES 2000, p. 16).

A pluralidade cultural se coloca como um problema quando as sociedades não se representam enquanto plurais, mas como monoculturais, a partir de um referencial etnocêntrico.

Integrar-se ou resguardar a própria cultura ou história? Um exemplo são os jovens negros diante do dilema racial americano na década de 70. A integração é desejada porque tais jovens queriam ser exatamente como os brancos. Hoje eles se debruçam sobre a própria herança, buscando dialogar com o seu passado, para descobrir a própria identidade.

No Brasil, a integração de negros, índios e mestiços se faz por mediação de um Estado altamente interventor, e o racismo é dissimulado pelo mito da democracia racial. Assim, o multiculturalismo não se institucionaliza e só recentemente tem mobilizado outros segmentos sociais.

2 SOCIEDADE DE CONSUMO E RELAÇÕES DE PODER

Assistimos, na era moderna, a substituição da razão estética pela razão técnica, assim como a do poder feudal pelo poder burguês, com todas as consequências culturais dessa transformação.

Paradoxalmente, vive-se uma cultura que, apesar de nascer ou frutificar nos meios de comunicação de massa, ainda oscila entre um desenvolvimento genuíno e a cultura da indústria capitalista, que evidencia a expansão da cultura burguesa, atingindo o imenso universo do consumo (HILL, 2006, p. 39).

2.1 SOCIEDADE DE CONSUMO

Na sociedade de consumo, “o cidadão transforma-se em consumidor, e, como Marx afirma, o produtor cria o consumidor. Ele não cria somente o objeto”. (HILL, 2006, p. 39). Tal modelo de sociedade cria vários mitos, influenciando diretamente na identidade e no comportamento das pessoas, levando a um processo que precisa ser analisado. “A felicidade constitui a referência absoluta da sociedade de consumo, revelando-se como o equivalente autêntico da *salvação*. O mito da felicidade é aquele que recolhe e encarna, nas sociedades modernas, o *mito da Igualdade*” (BAUDRILLARD, 1995, p. 47).

Para ser o veículo do mito *igualitário*, é preciso que a Felicidade seja *mensurável*. Importa que se trate do *bem-estar* mensurável por objetos e signos, do “conforto”.

Se é igualitária, se funda nos princípios individualistas, fortificados pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que reconhecem explicitamente a cada um (ao indivíduo) o direito à Felicidade. A “Revolução do Bem-Estar” é a herdeira da Revolução Burguesa, que erige em princípio a igualdade dos homens sem a poder realizar a fundo. O princípio democrático acha-se então transferido de uma igualdade real, das capacidades, responsabilidades e possibilidades sociais, da felicidade (no sentido pleno da palavra) para a igualdade diante do objeto e outros signos *evidentes* do êxito social e da felicidade. É a *democracia do “standing”*, a democracia da TV, do automóvel. Trata-se de uma ideologia democrática global, que mascara a democracia *ausente* e a igualdade impossível de achar.

A noção de “necessidade” é solidária da de bem-estar, na mística da igualdade. As necessidades descrevem um universo tranquilizador de fins que cimenta a proposta da igualdade universal. A tese é esta: perante as necessidades e o princípio de satisfação, todos os homens são iguais diante do *valor de uso* dos objetos e dos bens – “ao nível do bife (valor de uso), não existe proletário nem privilegiado”. Todo jogo político da sociedade de consumo consiste em ultrapassar as próprias contradições, intensificando o volume dos bens, na perspectiva de uma igualização automática através da quantidade e de um nível de *equilíbrio* final, que seria o bem-estar para todos. Também nos países socialistas vê-se a “Revolução do Bem-Estar” tomando o lugar da revolução social e política. Assim, o problema de a

Sociedade de Consumo ser igualitária ou desigualitária surge como *falso problema*. A visão idealista se resume da seguinte maneira: o crescimento é a abundância; a abundância é a democracia. Pobres são os que, por qualquer razão, permanecem no exterior do sistema industrial, fora do crescimento (BAUDRILLARD, 1995, p. 48).

Em suma, a sociedade de consumo, no seu conjunto, resulta do compromisso entre princípios democráticos igualitários, que conseguem aguentar-se com o mito da abundância e do bem-estar, e o imperativo fundamental de manutenção de uma ordem de privilégio e de domínio.

2.2 RELAÇÕES DE PODER

A imposição de uma cultura hegemônica se dá através de mecanismos que possibilitem sua aceitação de forma sutil e estrategicamente pensada: meios de comunicação, canais políticos, estruturas econômicas, propagandas e marketing, etc.

Embora seja evidente que somos cada vez mais governados por mecanismos sutis de poder (...), é também evidente que continuamos sendo governados, de forma talvez menos sutil, por relações e estruturas de poder baseadas na propriedade de recursos econômicos e culturais.

(...) A análise da dinâmica de poder envolvida nas relações de gênero, etnia, raça e sexualidade nos fornece um mapa muito mais completo e complexo das relações sociais de dominação do que aquele que as teorias críticas, com sua ênfase quase exclusiva na classe social, nos tinham anteriormente fornecido. A concepção de identidade cultural e social desenvolvida pelas teorias pós-críticas nos tem permitido estender nossa concepção de política para muito além de seu sentido tradicional – focalizado nas atividades ao redor do Estado. A conhecida consigna “o pessoal também é político”, difundido pelo movimento feminista, é apenas um exemplo dessa produtiva tendência (SILVA, 2015, pp. 145-146).

Não se pode dizer que os processos de dominação de classe, baseados na exploração econômica, tenham simplesmente desaparecido. Na verdade, eles continuam mais evidentes e dolorosos do que nunca. Se alguma coisa pode ser salientada no processo de globalização é precisamente a extensão dos níveis de exploração econômica da maioria dos países do mundo por um grupo reduzido de países nos quais se concentra a riqueza mundial.

Porém, o poder, hoje, não tem um único centro, como o Estado, por exemplo. O poder não se limita ao campo das relações econômicas do capitalismo. O mapa do poder é ampliado para incluir os processos de dominação centrados na etnia, no gênero e na sexualidade. É a partir daí que se constrói o que chamamos de identidade, ou, o *curriculum vitae* de cada sujeito inserido num grupo social.

As instituições e organizações da sociedade civil, construídas em torno do Estado democrático e do contrato social entre capital e trabalho transformaram-se, de modo geral, em estruturas vazias, cada vez menos aptas a manter um vínculo com as vidas e valores das pessoas na maioria das sociedades. Trágica ironia o fato de que, num momento em que a maioria dos países do mundo finalmente conquistou o acesso às instituições da democracia liberal (em minha opinião, a base de toda democracia), tais instituições encontram-se tão distantes da estrutura e processos realmente importantes que acabam parecendo, para a maioria das pessoas, um sorriso de sarcasmo estampado na nova face da história. Neste início de milênio, o rei e a rainha, o Estado e a sociedade civil estão todos nus, e seus filhos-cidadãos estão vagando em busca de proteção por vários lares adotivos (CASTELLS, 2002, p. 418).

CONCLUSÃO

Em linhas gerais, podemos concluir que não há multiculturalismo separado do contexto de luta dos grupos culturalmente dominados, que buscam modificar, por meio de suas ações, a lógica pela qual a sociedade produz sentido e significado de si mesma. Somente dessa forma se pode reconhecer as diferenças e estabelecer relações baseadas em verdadeiros critérios de igualdade.

Hoje, o multiculturalismo se conecta a outros contextos. Rompe fronteiras e desenvolve-se em vários campos, inclusive o virtual. E este mesmo multiculturalismo aumentou nossa compreensão sobre as bases sociais da epistemologia. Há muito que se construir e muito mais por que lutar.

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1995.

BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*, vol. II, 3ª edição, São Paulo: Paz e Terra, 2002

GONÇALVES, L. A. O. – GONÇALVES E SILVA, P. B. *O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, 2ª ed.

HILL, T. *Homem, cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2006.

SILVA, T. T. *Documentos de identidade; uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, 3ª ed.

O RITUAL JUDICIÁRIO em conexão com outras culturas

Marlene Duarte Bezerra¹

RESUMO

*A comunicação pretende fazer uma reflexão sobre a influência dos ritos que não desapareceram no todo. Podemos reencontrá-los não só entre os variados movimentos religiosos, mas também nos ritmos quotidianos da vida. Oscar G. Chase, em sua obra *Direito, Cultura e Ritual* (2014) dedica um espaço e aborda o ritual judiciário dos membros da tribo Azande, da África Central. Chase, por meio da metodologia comparada, examina, minuciosamente, sociedades diferentes e delas extrai o que há de comum em suas resoluções conflituosas a partir de uma perspectiva não estritamente, jurídica, e sim, fundamentalmente, cultural. O autor compara a seriedade do ato judiciário da tribo Azande com o sistema jurídico da sociedade de Nova York. No ambiente do ritual dos africanos, estes utilizam a promessa benge para solucionar conflitos - um sistema em que uma pequena dose de veneno é dada a um filhote de galinha, e a sua sobrevivência ou a sua morte determinam a solução da lide. No tribunal Zande é tão natural consultar um oráculo sobre uma questão de fato em litígio como é para um americano consultar um Júri. O objetivo da proposta é explorar a conexão e fazer a reflexão entre os rituais do direito de outras culturas que refletem os valores, as convenções sociais, os símbolos e os ritos. A hipótese poderá explicitar a forma referencial de adequação e as mudanças de outras sociedades, que, por meio das decisões das controvérsias, trazem consigo as prerrogativas da manutenção e configuração social. Instituições do tipo dos Zande poderiam ter fornecido a transição para as formas das ciências jurídicas hodiernamente conhecidas.*

Palavras-chave: Direito. Cultura. Ritual Judiciário. Ciências da Religião. Oscar G. Chase.

INTRODUÇÃO

A importância da reflexão entre as conexões culturais e seus sistemas jurídicos é que ambas apresentam aproximações possíveis das reivindicações, das explicações e das condições humanas. Podemos considerar que o maior avanço nesse tema é assumir a dupla possibilidade de aproximação entre os estudos dos processos institucionalizados e a sociedade e como esta reflete na cultura.

Em favor da reflexividade, Chase argumenta que as formas de pacificação

¹ Mestranda em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, pela Capes.
E-mail - marlene.mdb@gmail.com

ritualizadas em cada sociedade tem um papel na função das suas transmissões metafísicas, de sua moral e de seu sentido de propriedade, tanto sobre as relações hierárquicas quanto as de caráter pessoal. Em *Direito, cultura e ritual: Sistemas de resolução de conflitos no contexto da cultura comparada*, o autor faz uma exploração entre cultura e processos resolutivos de conflitos e compara os rituais jurídicos entre as culturas sem pretender suprimi-las ou confundi-las.

A aparência da justiça parece não ser a mesma em todas as localidades, elas estão habituadas aos seus mecanismos e refletem a cultura em cujo âmbito se desenvolvem, pois a cultura inclui proposições sobre crenças que são tanto normativas como cognitivas, também inclui os símbolos que representam o espírito de seu povo, e adequadamente definida, inclui as instituições e os arranjos sociais que são particulares a cada sociedade com os seus respectivos conceitos e significados, bem como, os seus esquemas representativos, notadamente, das práticas rotineiras com as resoluções de conflitos. Chase, com o estudo das formas mais proeminentes, públicas e oficiais de resolução de litígios, traz expresso temas culturais e sociais, de instrumentos sinalizadores de valores, de crenças e papéis sociais que são mais que ferramentas de soluções de conflitos:

As elites profissionais dos processos de resolução de litígios se interconectam com a sociedade em que operam de duas formas: na maioria dos casos, elas mesmas serão o produto dessa cultura, e compartilharão em geral sua metafísica e seus valores. Elas inevitavelmente afetarão sua visão daquilo que é correto e bom na escolha entre métodos concorrentes de identificação dos fatos verídicos e das normas justas. Em segundo lugar, mesmo caso as elites não creiam na validade das normas e das crenças comumente aceitas, há um incentivo para criar procedimentos que ressoem de forma eficaz em relação àqueles que a elas se sujeitam, de modo que estão mais propensos à aceitação. Isto requer uma conexão cultural “ (CHASE, 2014, p. 30).

Nas sociedades modernas, tecnologicamente complexas, as relações são condicionadas pela própria estabilidade da democracia existente no espaço estatal. Para grande parte do mundo do século vinte e um, as instituições de resolução de litígios estão incorporadas em um sistema usualmente alcunhado como Estado de Direito.

É importante considerar que para a análise de Chase, a existência ou inexistência da lei com as suas instituições formais não são requisitos para que se encontre os meios de resoluções de litígios, sendo o direito considerado como uma construção cultural com processos rituais que validam as transformações sociais.

1. OS ZANDE E AS SUAS FORMAS DE RESOLUÇÃO DE CONFLITOS.

Chase ensina-nos que as práticas resolutivas são construções culturais tanto para os Azande como para os americanos. O autor focou nas regras formais do processo civil norte-americano e mostrou que essas práticas são reflexivas de valores e crenças profundamente arraigadas e reflexivamente entrelaçadas.

Para o tribunal Zande consultar um oráculo sobre uma questão litigiosa é tão normal quanto para um americano consultar um júri. Para os Azande da África Central determinar a veracidade de um fato contestado é consultar o *benge*, o oráculo do veneno. “ Depois de questionar os acusados sobre se aceitariam o julgamento oráculo, com o que eles prontamente assentiam, o chefe ordenava que a questão fosse remetida ao *benge* e que a sessão fosse adiada” (CHASE, 2014, p.38). A consulta ao oráculo ocorre fora do tribunal alguns dias depois. Um servidor segura um filhote de galinha e o força a engolir uma pequena quantidade de um fluído contendo um místico *benge*, uma substância tóxica ritualmente preparada. Urge que as formas de resolução de conflitos Zande estão intimamente ligadas ao sobrenatural, no entanto, se os Azande ainda mantêm suas crenças tradicionais e agem em conformidade a elas é algo que não sobressai na obra de Chase, também vale considerar que a maior parte das consultas diz respeito a saúde, já que os Azande acreditam que todas as doenças sérias são causadas por bruxaria ou feitiçaria. A doença como um dos motivos de consulta ao oráculo permite que este determina de onde provém a magia causadora da doença. O *benge* considerado o mais autorizado é aquele que resolve os conflitos sobre questões menos místicas como doenças e adultério.

O julgamento Zande e seus conseqüentes procedimentos demonstram graficamente o poder social e psicológico na crença nas profecias. Esses processos mostram como os sistemas de solução de conflitos oferecem uma oportunidade para uma afirmação pública do mundo metafísico Zande, fazendo de seu julgamento um sistema crucial para a construção de suas crenças, sendo a justiça oracular dos Azande tão importante para a sua metafísica como para seus arranjos sociais.

As instituições e os processos formais de resolução de litígios usados pelo Azande refletem e influenciam cada aspecto específico de sua sociedade, como a hierarquia política, as relações entre os sexos, a natureza da realidade e os mecanismos de encontrar a verdade

2. OS MEIOS MODERNOS E AS SUAS FORMAS DE RESOLUÇÃO DE CONFLITOS EM COMPARAÇÃO COM OS ZANDE

Chase compara com a sua sociedade, os Estados Unidos, os processos

litigiosos dos povos Zande. Ele diz que os processos formais de todos os sistemas modernos de solução de litígios compartilham de várias características em comum, sendo a mais fundamental os meios obtidos através das provas, pois as resoluções são de acordo com as normas formalmente encapsuladas na legislação e nos costumes.

O processo moderno de solução de litígios é tanto um produto da cultura e da sociedade em que é encontrado quanto uma influência sobre eles, como o julgamento *benge* é para os Azande. Cada um serve para funções sociais similares. Cada um oferece uma fonte de conhecimento culturalmente válida e vinculante, assegurando aos litigantes e aos espectadores a neutralidade e a consistência do resultado.

O chefe Zande deve decidir de acordo com o *benge*; o juiz moderno deve decidir de acordo com a lei e com a prova. Esses processos distintos são similares social e culturalmente na medida em que incorporam arranjos hierárquicos prevaletentes, incluindo aqueles de status e de gênero, e expressam através de ações profundamente arraigadas crenças sobre o universo em que os participantes habitam. Tanto nos meios de solução de litígios Zande quanto no norte-americano a conexão é evidenciada mais firmemente em um mesmo ponto, o momento do julgamento. Em ambas as sociedades, observam-se rituais de transformação social em que um terceiro é investido de poder de decidir entre litigantes. Em ambos, o exercício da autoridade pelo árbitro afirma os arranjos sociais que são a fonte de poder.

Para os norte-americanos e os Azande a autoridade especial sobre os conflitos é derivada da relação com a autoridade política predominante - poder estatal ou poder tribal. Apesar das muitas diferenças, cada uma dessas sociedades desenvolveu instituições relativamente formais por meio das quais os conflitos são resolvidos de acordo com as normas postas, seguindo procedimentos bem definidos. Tanto em uma quanto na outra os fatos do caso são importantes (CHASE, 2014, p.56).

Vejamos que os norte-americanos e os Zande, confrontam o dilema geralmente enfrentado por todas as sociedades em que um terceiro imparcial é habilitado a julgar conflitos de outros: como legitimar a decisão de uma pessoa de modo que a observância seja provável, que a autoridade constitutiva não seja deslegitimada e que o julgador não se torne objeto de vingança pela parte perdedora. Vale considerar que a despersonalização é comumente auxiliada pela cerimônia e pela ritualização, como se verifica no caso da instalação do julgamento.

Na modernidade o reconhecimento de que juízes são guiados por preferências políticas tanto quanto por materiais jurídicos não os tornam menos adivinhos, apenas muda o prisma sob o qual o processo acontece, pois como outros sistemas de adivinhação, o direito oferece respostas para questões difíceis, e seus

pronunciamentos são frequentemente ambíguos. O direito como profecia liberta o adivinho da responsabilidade pelo julgamento.

Assim, em sociedades modernas, a consulta ao direito objetivo é racional, e a crença não é conscientemente suspensa, sendo racional por tentar atuar sob a base de princípios gerais e manter consistência ao evitar contradições internas. Visto de fora do sistema cultural de que faz parte, o direito com a sua impenetrabilidade, sua ambiguidade, suas respostas é objeto de construção e imaginação social quanto o *benge* mesmo que assim não nos pareça.

Ademais, o poder das profecias é revelado somente quando são consultados; e o direito, do mesmo modo, convocado a se manifestar autoritariamente apenas no contexto da solução dos conflitos. A forma peculiar de tratar conflitos que chamamos de sistema jurídico, espelha, a sociedade sem considerar o conteúdo específico das normas aplicadas por um regime jurídico particular.

Com relação aos fatos, Chase considera que o juiz e o júri servem juntamente como adivinhos da verdade, mas a prova é a sua fonte, assim como é o *benge*, o confiável instrumento de descoberta da verdade entre os Azande. Neste aspecto, os procedimentos de solução de conflitos em todos os Estados modernos compartilham os mesmos princípios fundamentais, como o direito de ser ouvido e de oferecer provas, o direito de ser representado por um advogado ou o direito a um julgador imparcial.

CONCLUSÃO

Iniciamos com uma breve análise dos ritos que compõem os tribunais judiciários das Tribos Azande. Vimos que Chase busca demonstrar que o ritual judiciário africano faz uma conexão com os rituais norte-americanos. Foi ressaltada a importância dos oráculos e que estes se manifestam nas formas africanas com o *benge*, ou com a figura do juiz norte-americano. Chase ensina-nos que os rituais do direito de outras culturas refletem os valores, as convenções sociais, os símbolos e os ritos. Também observamos que a confiança na profecia existente no julgamento Zande reflete a força e a realidade dominada pela magia. Assim vimos que há harmonia com os valores consuetudinários e pluralismos jurídicos existentes nas duas sociedades analisadas.

Cabe a ciência da religião pesquisar os tribunais judiciários para deles extrair os elementos religiosos, pois ela é portadora da epistemologia e legitimada para realizar tal tarefa.

REFERÊNCIAS

CALAMANDREI, Piero. *Eles os Juízes, vistos por um advogado*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

CHASE, G. Oscar. *Direito, cultura e ritual: Sistemas de resolução de conflitos no contexto da cultura comparada*. São Paulo: Marcial Pons, 2014.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*, volume I: Da idade da pedra aos mistérios de Eleusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

GARAPON, Antoine. *Bem Julgar : Ensaio Sobre o Ritual Judiciário*. Porto Alegre: Editorial Minerva, 1997

Ruth Guimarães: “não é fácil ser mulata”

Ênio José da Costa Brito¹

RESUMO

A comunicação aponta alguns princípios básicos da Teoria Pós-colonial referente à Literatura, ilustrando com a apresentação da obra de uma intelectual negra no circuito cultural branco do Estado de São Paulo. Ruth Guimarães, professora, romancista, ensaísta, pesquisadora de tradições populares, tradutora que sempre deu voz e vez as tradições populares, tem sua obra muito pouco estudada. Sua obra literária dialoga com o universo artístico-cultural brasileiro-popular ou erudito- e, inscreve-se no contexto literário como signo de identidade local e nacional. O esquecimento da contribuição de escritoras negras tem consequências históricas e sociais, pois, contribui para a desqualificação sócio-racial dos afro-brasileiros e fomenta tendências racistas.

Palavras-chave: Ruth Guimarães, Teoria Pos-colonial, Tradição popular, Obra literária, Racismo.

INTRODUÇÃO

Meu envolvimento, com a Teoria Pós-Colonial, começou quando passei a estudar questões relativas à diáspora africana. O não reconhecimento da contribuição dada pelos escravizados na construção das nações americanas, em especial do Brasil, me incomodava.

No primeiro semestre deste ano, nossa atenção voltou-se para a literatura dos povos que passaram pela experiência colonizadora. Relembro algumas questões por nós discutidas: é possível o surgimento de literaturas desvinculadas do padrão eurocêntrico? Quais os caminhos para uma literatura e estudos pós-coloniais autônomos? Como o sujeito pós-colonial visualizado na literatura pode narrar e anunciar as suas experiências? Em meio a estas e outras discussões, recebi a *Revista Ângulo-Cadernos do Centro Cultural Teresa D'Ávila*², um número monográfico, todo ele dedicado à escritora Ruth Guimarães. Ao lê-lo, percebi quanto os textos iluminavam as discussões que vínhamos realizando. A revista resgata a vida e a obra da escritora Ruth Guimarães, que uma mentalidade colonial, ainda presente entre nós, acabou

1 Professor Titular PUCSP, Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. E-mail brbrito@uol.com.br

2 O Centro está localizado em Lorena (SP). Agradeço a amiga Olga de Sá, escritora e educadora que me envia religiosamente a *Revista Ângulo*. Todo material de pesquisa utilizado nesta comunicação foi extraído do número dedicado a Ruth Guimarães. Nas Referências Bibliográficas, indicaremos o nome do autor do artigo, o título e as páginas da *Revista Ângulo* 137, Abril- Junho de 2014.

relegando ao esquecimento e ao silêncio.

1.DO VALE DO PARAÍBA A PAULICÉIA DESVAIRADA

Aos 13 de junho de 1920, Ruth Guimarães nasceu em Cachoeira Paulista, no vale do Paraíba. Muito cedo, perdeu os pais, morou com os avós desde os 8 ou 9 anos de idade. Aos 17 anos mudou-se para São Paulo, com seus quatro irmãos menores, onde trabalhou e estudou, com muito sacrifício. Costumava dizer, que em São Paulo “ficou excepcionalmente trabalhadeira”. Formou-se em Letras pela USP.

Sua saga literária começou com um ato de coragem, levando uns escritos seus ao romancista Cid Franca, que a apresentou ao crítico literário Edgar Cavalheiro, que tempos depois publicou algumas de suas poesias no antigo *O Roteiro*. Após a publicação, Ruth Guimarães entrou em profunda crise existencial e deixou de escrever. Voltou à escrita bem mais tarde, nas suas palavras: “Depois de dois anos, uma bela tarde, sem mais nem menos, escrevi uma página inteira. Amassei e joguei no lixo. Meia hora depois estava de joelho diante do cesto de papéis procurando a folha. Achei-a, continuei e saiu “Água Funda”(GUIMARÃES, apud JORNAL DE SÃO PAULO, 2014, p.11)³.

Casou-se com seu primo José, que faleceu em 2001, na chácara da família em Cachoeira Paulista. Constituíram uma família numerosa, que viveu em continuo sobressalto, pois, os filhos vieram ao mundo com doenças raras, com exceção do quarto, Joaquim Botelho Maria. Dos nove filhos, três eram portadores da síndrome de Alport, os outros também apresentaram problemas de saúde. Sem descuidar da família, “Ruth conseguiu publicar mais de 50 livros dos mais diversos: contos, pesquisas folclóricas, traduções do francês e do latim e peças de teatro”(BOTELHO, 2014, p.29).

Aos 88 anos, encontrava-se à frente da Secretaria de Cultura de sua cidade e ainda dirigia a Museu de Folclore Valdomiro Silveira. Em 18 de setembro de 2008, assumiu a cadeira 22 da Academia Paulista de Letras.(Cf. BOTELHO, 2014, p.29).

1.1 PROJETO LITERÁRIO.

Botelho extrai de uma das crônicas de sua mãe a opção literária dela:

Ah! Eu conto histórias para quem nada exige, e para quem nada tem.
Para aqueles
que conheço: os ingênuos, os pobres, os ignoros, sem erudição nem filosofias.
Essa é a única humanidade disponível para mim. Quem me dera
escrevesse com

3 GUIMARÃES, Ruth. *Água funda*. Porto Alegre: Edição da Livraria Globo, 1946.

suficiente profundidade, mas claramente e simplesmente, para ser entendida pelos simples e ser o porta voz de seus anseios”(GUIMARÃES apud BOTELHO, 2014, p.7).

Projeto literário corajoso, na contra-mão, vindo de quem vem, uma escritora negra que se debruça sobre histórias presentes nas bordas, “histórias da roça, de gente da roça, do caipira”. Sem negar suas raízes, afirma claramente: “Nós precisamos saber da raiz negra de onde viemos. A história negra está por fazer, a literatura negra está por fazer, a poesia negra está por fazer”(GUIMARÃES apud BOTELHO, 2014, p.7).

Continuando sua fala no depoimento concedido ao Seminário Encontro de Gerações, promovido pelo Museu Afro-Brasil, em 2007, diz : “Eu não tenho paciência. Não sou uma criatura paciente, mas sou uma criatura alegre, graças aos meus ascendentes Negros “(GUIMARÃES apud BOTELHO, 2014, p. 8).

Ruth Guimarães se define como uma mulher pobre, negra e caipira. O que certamente devia causar certa estranheza no seu meio. Para Ana Oliveira, que escreveu sua dissertação de mestrado sobre *Água Funda*,“ Ruth Guimarães sente-se ligada à voz feminina, à dos marginalizados, aos ecos de uma étnia historicamente oprimida e finalmente, à voz caipira”, (OLIVEIRA apud BOTELHO, 2014, p.7). O que levou Oliveira a afirmar na conclusão de sua pesquisa:

O romance de estreia de Ruth Guimarães está inserido e dialoga com o projeto estético modernista, recuperando discursivamente singularidades do espaço regional representado ficcionalmente. Partindo do princípio de que a cultura é, como afirma Laraia (2009), a lente através da qual os homens concebem o universo, *Água Funda* revela parte dessa lente, pormenorizando o universo rural caipira, ao evidenciar posicionamentos axiológicos ou modos como esse grupo concebe o mundo, o homem, a natureza, as relações humanas, etc, a partir de uma focalização específica (OLIVEIRA, 2014, p.20).

Numa entrevista, publicada no jornal *O Escritor* da UNB- União Brasileira de Escritores, Ruth Guimarães se apresenta como uma escritora regionalista, que vive e busca “transmitir com fidelidade e apuro linguístico a maneira de pensar e de viver do homem do povo”. Na sua visão,

O escritor [regionalista] precisa ser uma pessoa do povo, que vive o que o povo vive, e que tenha burilado sua linguagem a ponto de ser capaz de transmitir com fidelidade e apuro lingüístico a maneira de pensar e viver do homem do povo. Eu sou caipira. Eu vivi a cultura da cidade pequena, e contei uma história (no romance *Água Funda*, de 1946) que respeita o pensamento e a linguagem caipira. E não só isso, mas respeitando a maneira do caipira de contar uma história,a sua maneira de pôr a linguagem (GUIMARÃES apud O ESCRITOR, 2014, p. 107-108).

Entre suas obras podemos enumerar: *Filhos do medo*⁴, texto no qual volta-se para a figura do diabo e suas manifestações no Vale do Paraíba. *Lendas e Fábulas do Brasil* entre outros.^{5*} Tradutora de inúmeros textos clássicos franceses, como *Histórias Fascinantes*, de Honoré de Balzac⁶. Do latim traduziu de Lucio Apuleio, *O Asno de Ouro*⁷. Autora, também, de um *Dicionário de Mitologia Grega*, por sinal muito bem aceito pelos estudiosos⁸. Nestas traduções, em geral, as notas e as introduções eram de Ruth Guimarães.

Para caracterizar Ruth Guimarães, romancista, ensaísta e pesquisadora das tradições populares, tomo emprestado uma expressão de Eduard Glissant, Ruth Guimarães é uma “**escritora risomática**”⁹.

1.2 REFAZENDO O PERCURSO: O PROJETO PÓS-COLONIAL

Abordagens post-colonial ou post-colonialidade vem questionando estudiosos nas áreas das ciências humanas, onde várias vertentes tem questionado a expansão e a hegemonia da episteme ocidental, colocando sob suspeita balizas de estudos históricos e literários eurocentrados desde a década de 1980¹⁰.

Já na década de 1970, os estudos culturais britânicos traziam críticas pesadas, advogando uma “indisciplina acadêmica”, dando início a construção de perspectivas teórico-metodológica em torno da cultura ou diferença colonial, percebida como modos de transgressão, de viver e pensar, organicamente a vida material e espiritual.

Intelectuais do terceiro mundo, com suas pesquisas e reflexões, priorizavam a diferença e a alteridade, resgatando memórias, histórias sobre a “herança colonial” e a “fratura social”. Na expressão de Antonacci, eles:

voltaram atenções à expansão colonial desde o coração de disciplinas conformadoras da modernidade ocidental: filosofia, história e literatura. Áreas que marcam a cultura do Ocidente e estão atravessadas por um passado racista e colonialista, o qual, longe de haver sido superado, recria-se na cultura contemporânea, com racismos culturais e a “violência epistêmica” (2015, p. 2).

Na América Latina, a colonialidade, isto é, a permanência da mentalidade

4 GUIMARÃES, Ruth. *Filhos do medo*. Porto Alegre: Editora Globo, 1950.

5 GUIMARÃES, Ruth. *Lendas e Fábulas do Brasil*. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

6 GUIMARÃES, Ruth. *Histórias Fascinantes*, de Honoré de Balzac. São Paulo: Ed. Cultrix, 1960.

7 GUIMARÃES, Ruth. *O asno de Ouro* de Apuleio. Rio de Janeiro: Edições Ouro.s/d.

8 GUIMARÃES, Ruth. *Dicionário de Mitologia Grega*. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

9 GLISSANT, É. *Introdução à poética da diversidade*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2005.

10 A bibliografia é ampla, apresento um artigo de Walter Mignolo que tem contribuído muito na construção de uma epistemologia renovada. Cf. MIGNOLO, W. “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica”. In: SANTOS, B. de S. *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2005.

colonial após o termino do colonialismo, vem sendo discutida diuturnamente por intelectuais como Enrique Dussel, Anibal Quijano, Santiago Castro-Gomes, Catherine Wash, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres e Arthur Escobar. Para Antonacci, estes autores,

Sem deterem-se na crítica à modernidade/colonialidade, ultrapassam seu pretenso universalismo na escuta/visualidadedo que designam *diferença colonial, desde emergência de “subjetividades”* com que foram vividas a conquista e a colonização das Américas, o tráfico negreiro, o escravismo, a colonialidade de seres, saberes e poderes. Em atenção crítica a transgressões culturais, em abertura a *pensamentos de rastro/resíduos (Glissant) ou pensamento fronteiriço*, em “dupla crítica” a bases epistemológicas Ocidentais e percalços a pensares locais, investem em outras estruturas cognitivas e viveres que ultrapassam subalternidades vigentes (ANTONACCI, 2015, p.3).

Gradualmente, uma outra geografia da razão vem sendo construída, vizibilizada num projeto epistemico-político e ético. A obra de Ruth Guimarães traz no seu bojo sementes de uma dinâmica pós-colonial.

1.3 A OBRA DE RUTH GUIMARÃES À LUZ DA TEORIA PÓS-COLONIAL

Quando se olha por dentro a literatura dos povos marcados pelo colonialismo, constata-se a força das estratégias colonizadoras que impuseram seu canone literário, imposição que passa pelo desprezo de qualquer expressão cultural indígena, afro-brasileira ou popular. No Brasil, ainda está por surgir uma literatura desvinculada do padrão eurocentrico, questionadora de pressupostos do padrão eurocentrista. Na verdade, pouca descolonização ocorreu no âmbito literário. O status canônico das literaturas europeias deitou raízes profundas no país.

Examinando a obra de Ruth Guimarães, pode-se constatar a presença seminal de uma **dinâmica descolonial**, expressa no diálogo sempre negado pela colonização com a cultura periférica. Antonio Candido, no prefácio à segunda edição de *Água Funda*, escreve: “é bom insistir no fato de Ruth Guimarães ser não apenas uma escritora bem dotada para a ficção, mas uma autoridade nos estudos da cultura popular, cultura que em *Água Funda* constitui verdadeira rede de sustentação” (CANDIDO apud DIÁRIO DE SÃO PAULO, 2014, p. 18). Diálogo, que insere *Água Funda* no contexto da literatura brasileira, como representante de uma identidade local e regional.

Ruth Guimarães, em *Água Funda*, concebe como nos diz Oliveira:

Um universo historicamente constituído, Água Funda promove, por meio de uma instituição discursiva, a elucidação da identidade do homem rural valeparaibano, revelando amplamente o modo de ser, de viver, de pensar e de falar dessa comunidade ficcional, o que reforça as relações entre literatura e sociedade, como apontado por Antonio Candido (OLIVEIRA, 2014, p.20).

Portanto, estamos diante de uma perspectiva marcadamente descolonial. O diálogo com a cultura local, com a intenção de captar a identidade cultural do caipira, enuncia outra geografia da razão ao partir do corpo-político local. Ela procura descobrir as raízes da condição humana no dia-a-dia da gente mais simples. Subjetividade sempre negada pelos processos colonizadores, que Ruth Guimarães cuidou sempre de preservar e dar a conhecer na sua produção literária. Opção confirmada uma vez mais no prefácio, que escreveu para *Lendas e Fábulas do Brasil*, quando apresenta os critérios para selecionar os contos:

Esse será o primeiro critério: a coisa comprovadamente nossa. E, para que se possa responder pela pureza da colheita, mister foi buscá-la no meio rural, nas cidades pequenas, entre gente analfabeta, que jamais leu um livro, que jamais ouviu falar de livro a não ser da Sagrada Escritura e de São Cipriano (GUIMARÃES, 2014, p.82).

Ivan Vilela, estudioso da cultura popular e da música, nos lembra que:

o caipira e seu saber tornaram-se periféricos nos modos de produção urbana-industrial. O olhar periférico atribuído ao caipira se transferiu a seus atributos. Sua produção cultural foi tratada durante décadas como algo imperfeito, simples demais (VILELA, 2015, p.74).

Ruth Guimarães, como Ivan Vilela, via na década de 1940 o caipira como alguém que resistia tenazmente uma onda de desenraizamento, que atingia a população brasileira do interior e das pequenas cidades.

Ela costumava definir-se como mulher, pobre, negra e caipira. Heloneide Studart, ao entrevistá-la para a revista *Manchete*, em 1982, entre outras coisas perguntou: se a exaltação da mulata no país não era reminiscência da senzala?

-Ruth- Esse louvor gratuito à mulata é coisa do Rio, de Copacabana, divertimento de intelectuais. A realidade é outra. Em qualquer ponto do país, a mulata é vítima do sistema duas vezes: como mulher e como negra. É comum que ela procure sair do seu dilema através do casamento- difícil- ou através de soluções fáceis e tristes
(STUDART, 2014, p.49)

Na sua resposta, aponta para a presença do racismo na sociedade brasileira, ela tem consciência do quanto o racismo está entranhado no solo pátrio. Ao longo

da entrevista deixa claro que um dos caminhos para superá-lo é a o da educação. “É um problema de educação”. Educação abraçada por ela como mãe, escritora e professora.

Ruth Guimarães sabe como é importante preservar a tradição e a memória do povo, memória esta conservada nas falas, nos corpos e festas. O direito à memória e ao legado do patrimônio cultural produzido por saberes silenciados, sempre esteve presente em tudo que realizou ao longo da vida. No contato com o povo, levou adiante esta luta chamando atenção para vida caipira, desvelando outro mundo, outras formas de sentir, ser e viver.

CONCLUSÃO

Ao adotar como locus de enunciação o espaço regional do vale paraibano e ocupar-se em perceber lendas, provérbios, ditados, hábitos, crenças, mito, linguagem, metáforas ligadas ao cotidiano, Ruth Guimarães resgata traços da identidade caipira, revelando o modo de ser, de viver e de pensar de homens e mulheres do povo. Na contra-mão do “preconceito linguístico como instrumento de dominação,[que] no caso dos caipiras, aliou-se à depreciação sócio-histórica advinda das mudanças ocorridas em São Paulo no século XIX e posteriormente no êxodo rural”(VILELA, 2013, p.84).

Sua produção literária, se olhada no conjunto deixa transparecer a idéia de “interpenetração de civilizações”, ao mostrar como a população brasileira foi capaz de apropriar-se, incorporar e ressignificar saberes e fazeres dos colonizadores.

Ruth Guimarães, ao reexaminar o problema da presença da cultura caipira em relação à “cultura brasileira”, produz uma obra extremamente aberta, em que o riquíssimo material empírico por ela coletado, oferece subsídios para descolonizar o ensino/aprendizagem de História do Brasil. Ao aprofundar na produção crítica de sua obra, percebe-se logo que para ela a literatura era uma experiência de vida.

REFERÊNCIAS

ANTONACCI, M.A. História e cultura em Estudos Post-Coloniais. Apostilha, 2015.

BOTELHO, J.M.G. Ruth Guimarães, da palavra franca, p. 6-8.

----- A missão de Ruth Guimarães, p.28-29.

DIÁRIO DE SÃO PAULO. Prefácio de Água Funda, p.18.

GUIMARÃES, Ruth. Literatura Infantil. Prefácio Lendas e Fábulas do Brasil, p.82-85.

JORNAL DE SÃO PAULO. De menina espeloteada e petulante à romancista benquista pelo público e elogiada pela crítica. Domingo, 22 de setembro de 1946, p.9-11.

JORNAL O ESCRITOR. Ruth Guimarães: leitura e brasilidade, p. 106-109.
OLIVEIRA, A.P.M.C.de. Um mergulho em Água Funda e suas distintas vertentes, p.19-22.

STUDART, H. entrevista com Ruth Guimarães: “Não é fácil ser mulata”, p.47-49.

VILELA, I. *Cantando a própria História*. Música caipira e enraizamento. São Paulo: Edusp, 2013.

FT 3 Religião, arte sequencial e cultura pop



FT 3. Religião, arte sequencial e cultura pop

Coordenadores: Prof. Dr. Iuri Andréas Reblin – EST, RS; Prof. Dr. Waldomiro Vergueiro – USP, SP; Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper – EST, RS; Prof. Me. Amaro Braga Jr. – UFAL, AL

Ementa: Este fórum temático visa discutir a inferência da religião nas produções-artístico-culturais e suas narrativas de ficção próprias da cultura contemporânea veiculadas pelas mais diferentes mídias contemporâneas: cinema, televisão, histórias em quadrinhos, desenhos animados, animações, etc. Tem por pressuposto o conceito da teologia do cotidiano, isto é, do pensamento teológico ordinário, extraeclesial que se imiscui nos meandros das produções artístico-culturais, ora de forma mais explícita, ora menos. Conforme salientou Umberto Eco, “E, assim, é fácil entender por que a ficção nos fascina tanto. Ela nos proporciona a oportunidade de utilizar infinitamente nossas faculdades para perceber o mundo e reconstituir o passado”. Nessa direção, o fórum está aberto para discussões que contemplem leituras, análises e usos do pensamento religioso e sua expressão, apresentação e representação na cultura pop em geral. As abordagens podem compreender perspectivas no espectro amplo das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas (educação, sociologia, antropologia, política, história, geografia, comunicação, etc.). Os trabalhos podem se ocupar com estudo tanto de narrativas quanto de personagens ou séries específicas.

A uniformização do cotidiano por listas: entre a indiferença e a culpa

Elainy Fátima de Souza¹

RESUMO

Neste trabalho, propomos uma análise do livro “A Lista” que, originalmente, é uma peça de teatro e monólogo da autora contemporânea canadense, Jennifer Tremblay. Nesta trama, o cotidiano estafante da narradora sem nome, que, inicialmente, se fazia indiferente ao contato com sua vizinha Caroline, gradativamente se vê atormentada pela culpa, sentindo-se responsável pela morte desta vizinha. A narradora se faz vários questionamentos, o que nos leva ao caráter reflexivo da obra, e neste artigo, trataremos os seguintes temas que estão relacionados no livro: o cotidiano, a indiferença, a culpa e a morte. Vamos nos embasar, teoricamente, em Michel de Certeau, Roberto DaMatta, Soren Kierkegaard e Clifford Geertz, que tratam da relação que o ser humano tem com a morte, as situações do cotidiano e a culpa. Objetivamos, com esses enfoques, analisar o entrelaçar teórico escolhido e a obra em si, tecendo paralelos pertinentes entre a teoria escolhida e a obra literária em questão.

Palavras-chave: Cotidiano. Indiferença. Culpa. Morte

INTRODUÇÃO

Ao assistirmos a peça teatral “A lista”, o silêncio foi o que predominou durante alguns minutos, pois é inevitável não fazermos as seguintes perguntas: “O que colocamos no topo da nossa lista de afazeres diários?” “Qual a importância que dedicamos ao outro?”. Os questionamentos são diversos e existe um chamamento à reflexão em relação àqueles que nos cercam. Há uma resposta? Isso depende de cada indivíduo. A importância designada a cada tarefa requer uma análise rápida e muitas vezes imprecisa dos fatos, pois não temos a real dimensão dos acontecimentos posteriores, como analisaremos nesta obra. Abaixo, uma pequena reflexão da Narradora:

Não se preocupe. Você vai se comover. Vai se emocionar. Vai pensar nas suas listas. Lembrar do que cumpriu. Do que não cumpriu. Não se torture. Sua memória não foi feita para isso. Traga de volta o que foi importante para você. Dance. Você vai amar Caroline. Faça desenhos nas paredes. Não bata com a cabeça na parede. Eu trago o coração na mão. Traga de volta o

1 Mestre em Literatura Brasileira; Escola Estadual Professor José Freire e Escola Municipal Tereza Falci ; email: elainyfatomasouza@yahoo.com.br.

seu. Chore, o que é que tem? Você vai se lembrar. Telefone depois. Diga: eu te amo. E daí? Coloque na lista eu te amo. Compreenda. A Narradora não é culpada. Você não é culpado. Não se trata disso. Há uma negligência geral (...) Qual é de fato sua tarefa mais urgente para hoje? É disso que se trata. Responda. Não minta para mim. A Narradora não está mentindo. “Falhei no meu dever. Você sabe exatamente o que eu quero dizer. (TREMBLAY, 2014, pgs. 9 e 10)

Em relação à estrutura da obra, esta foi construída em versos e poesia a fim de relatar situações do cotidiano; ela é direta e dividida em 7 atos: Expiração; Opressão; Dispneia; Síncope; Asfixia; Sufocação; e Inspiração. Vale ressaltar que, logo no início da obra, já sabemos que a vizinha da narradora morreu e esta tenta se desfazer da suposta culpa. O desenrolar dos acontecimentos narrados, intensamente ao longo do livro, se torna crucial nesta história. Assim, a Narradora tenta explicar o motivo que a levou a tirar o pedido de Caroline da sua lista. As tarefas eram diversas e consumiam todo o tempo, não pensou que fosse importante dar atenção aquele pedido.

Então, com estes questionamentos, falaremos brevemente sobre a autora da obra, que é Jennifer Tremblay, que nasceu em 1973, em Forestville, Canadá. Em 1990, publicou a coletânea de poesias *Histoires de Foudre*. Então, cinco anos depois, concluiu seus estudos em Escrita Criativa na Université du Québec à Montréal e publicou contos em várias revistas. Em 2004, fundou Les Éditions de la Bagnole com Martin Larocque. Em 2008, Jennifer recebeu o Governor General’s Literary Award para o teatro e, dois anos depois, o Prix Michel-Tremblay de melhor peça da temporada 2010, ambos por *A lista*, que foi produzida no Théâtre d’Aujourd’hui, em Montreal. Esta peça foi traduzida para vários idiomas e encenada em palcos de todo o mundo. Em 2011, Jennifer Tremblay publicou *Le carrousel*, a sequência de *A lista*, e, em 2014, *La délivrance*, último livro da trilogia. Neste artigo, trataremos apenas do primeiro livro da trilogia, que é “A lista”.

1. O COTIDIANO

Nesta segunda parte, falaremos da relação que a Narradora tinha com a vida diária, ela está exausta, sua vida é uma rotina estafante, e a vida social a chama, porém ela nem sequer abria a porta.

Aconteceu
Às vezes não sempre.
Às vezes fingia que ninguém batia à porta.
Às vezes nem me mexia.
Caroline não era de todo desagradável.
Não pense que eu estava fugindo de uma

ordinária.
Existem ordinárias metidas nessa província.
Fico longe delas.
Fico longe de tudo ligado a essa província.
O campo me suga. (TREMBLAY, 2014, pgs 17, 18)

Ocorre que neste lugar, a narradora precisava se acostumar a participar dos eventos sociais, pois como afirma Certeau (2011, p. 47) “Um indivíduo que nasce ou se instala em um bairro é obrigado a levar em conta o seu meio social, inserir-se nele para poder viver aí”. A narradora não conseguia aceitar de forma espontânea esta situação, por isso a sua rejeição a tais situações, ela se via obrigada a cumprir “este contrato social”. Destarte a convivência deve ser estabelecida, pois existe “um contrato, portanto, uma “coerção” que obriga cada um para que a vida do “coletivo público” – o bairro – seja possível para todos (CERTEAU, 2011, p. 47).

Meu marido diz nós vamos a esse piquenique.
Eu amuada no grande sofá preto.
Raphael em cima de mim uma couraça contra ele.
Ele se rebela e se inquieta.
Você diz eu estou sozinha.
Você diz eu estou entediada.
Você reclama e resmunga.
Nós vamos a esse piquenique.
Haverá mães.
Haverá pais.
Crianças.
Cachorros.
Todos os habitantes deste subúrbio
Você vai dizer olá.
Você vai dizer sou nova aqui.
Assim é a vida.
As pessoas se encontram sobre o gramado verde.
Provocam risos
Se reveem.
Se convidam
Compartilham suas piscinas.

A alegria se rompe sobre o gramado verde.
Milhões de metidas.
Com seus maridos do lado.
O cara do clube.
O cara do conselho.
O cara da associação. (...) (TREMBLAY, 2014, p 27- 28)

Para Certeau (2011) estar em convivência com os outros significa também colocar “a máscara” adequada para tal situação, porém a narradora não estava disposta a tais compromissos, e sabia que a ordem dada por seu marido deveria ser cumprida, dado que

o mundo cotidiano no qual se movem os membros de qualquer comunidade, seu campo de ação social considerado garantido, é habitado não por homens quaisquer, sem rosto, sem qualidades, mas por homens personalizados, classes concretas de pessoas determinadas, positivamente caracterizadas e adequadamente rotuladas. Os sistemas de símbolos que definem essas classes não são dados pela natureza das coisas — eles são construídos historicamente, mantidos socialmente e aplicados individualmente. (GEERTZ, 2013, pág. 151)

Assim, o importante era ser reconhecida neste subúrbio em que se encontravam, apesar da contrariedade da Narradora. Outros fatores também geravam o desgaste emocional e a indiferença, que proporcionavam à Narradora uma frustração e um desânimo em relação ao convívio doméstico e social. Seu marido estava sempre exausto. Nesse comenos, a Narradora se mudou para aquele bairro, pois queria o marido somente para ela; o objetivo não era compartilhar a atenção dele com os outros, uma vez que os filhos, a rotina, os compromissos e as tarefas domésticas acabam por minar e consumir sua vitalidade e a Narradora se viu sozinha, com uma única amiga, Caroline, o que fica explícito no trecho da narrativa:

Quando eu abrir a porta ninguém me
acolherá.
É preciso aplicar os princípios.
Cozinhar os legumes.
Esquentar a carne com cuidado.
As ações não me pesam.
O que me falta é um olhar.
Um olhar que ilumine.
A cumplicidade de um amigo. (TREMBLAY, 2014, p. 23)

A “ponte” que separou a Narradora do isolamento completo e do convívio em sociedade se chamava Caroline, que não a tratava com indiferença, então finalmente uma amiga, alguém que a compreendia e a tratava bem tal qual revela o trecho:

Imagine minha alegria.
Caroline monopolizando a cadeira mais
confortável.
Insistindo para que eu lhe prepare um
chocolate quente.
Ela utiliza as palavras certas.
O gesto preciso.(...) .(TREMBLAY, 2014, pg. 51))

Esta amizade ajuda a Narradora a suportar tal tarefa hercúlea de viver naquele subúrbio. E assim os dias se seguem. Até que...

2. A INDIFERENÇA E A CULPA

Depois de certo período, Caroline estava grávida, e a Narradora questiona,

O que você gosta no fato de ter filhos?
Minha pergunta não é sincera.
Ela é mais uma reprimenda.
Ela a coloca contra a parede.
Minha pergunta não é sincera.
Minha pergunta significa o que você gosta no
fato de ter tanto problema.
Mas Caroline é uma mulher sincera.
Ela ouve apenas as palavras de que faço uso.
O que você gosta Caroline no fato de ter filhos? (TREMBLAY, 2014, pgs
38)

Ela tentava compreender, pois não conseguia sentir o mesmo que Caroline, que explicava a sua necessidade de trocar de médico e por isso pediu uma indicação para a Narradora, que achou graça do pedido e colocou na lista este pedido de Caroline, porém eram muitas coisas a se fazer e as prioridades não tinham o mesmo grau de importância na lista. E a própria narradora reconheceu: “Veja só a lista é afetada dependendo do humor. Achar o número da médica. Eu não considereei corretamente esta tarefa”. (TREMBLAY, 2014, p.56). A indiferença com que a Narradora tratou o pedido, a fez esquecer o que prometera. Então, como Caroline havia previsto, o médico agiu de forma irresponsável, e Caroline morre.

Não encostei um dedo nela.
Não mandei ninguém assassiná-la.
No entanto é como se tivesse.
Diriam que eu a matei.
Sou responsável por sua morte.
Não estou dizendo que se não tivéssemos nos
Conhecido ela não estivesse morta.
Falhei em minha missão
Você sabe exatamente o que quero dizer.
Você anda pela rua.
Uma criança cai.
Você a consola.
Você a leva em casa.
A mãe agradece.
Está comovida.
Que sorte.
Você estava lá
Você fez a coisa certa.
No momento certo.
Você fez exatamente o que tinha que ser feito.

Sou responsável por sua morte.
Não fui suficientemente rigorosa.
Não fui suficientemente disciplinada.

Há muito a fazer em um dia. (TREMBLAY, 2014, p. 15-16)

A Narradora precisava reparar e amenizar o seu sentimento de culpa, por isso saiu de sua casa e vai ajudar o viúvo, e então agora ela cuida de suas crianças, cuida das crianças de Caroline. Interessante notar que ela fez tudo isso com boa vontade e está em paz, e até está agradecida. Agora, ela já está adaptada ao subúrbio, encontrou o objetivo que precisava para “saber-viver-com”, expressão cunhada por Certeau (2011).

Segundo Kierkegaard, “a culpa tem a característica dialética de não se deixar transferir; mas aquele que se torna culpado torna-se culpado por aquilo que ocasionou a culpa, pois culpa jamais tem como causa próxima algo de exterior; e aquele que cai na tentação, é culpado ele mesmo dessa tentação” (KIERKEGAARD, 2013, p.115).

Ninguém soube do ocorrido até a Narradora nos contar, mas sua consciência sabia, então por isso agora ela necessita recompensar as pessoas que sofreram por causa do erro que ela cometeu. A culpa que ela sente, faz com que supere todas as suas dificuldades, através do sacrifício, para suportar sua angústia e superar este obstáculo. A tentação foi não dar real importância, ao que precisava a indiferença ao pedido, e como consequência, a morte de sua amiga.

3. A RELAÇÃO COM O SAGRADO E A MORTE

Ainda na apresentação, a autora destaca a importância da influência de Deus na sua vida e relata a relevância das experiências diárias: “Trocar experiências. Deus nos livre dos silêncios sem histórias. Deus nos aproxime dos silêncios com histórias. Da reflexão. Da comunhão. Da linguagem. Da produção de sabedorias. Cada história narrada, um passo adiante.” (TREMBLAY, 2014, p. 11)

E no último ato, a inspiração, sonhou com Caroline:

(...) Tive um sonho.
Caroline num Mantô branco.
Ela me fez rir.
Ela me disse não se preocupe.
Ela partiu de novo.
As mãos nos bolsos.
Acordei.
Já nevava. (TREMBLAY, 2014, pg. 77))

Então, este encontro com Caroline reconforta a Narradora, sobre isto DaMatta, afirma que,

Mas, e o outro mundo (...). Inicialmente pode-se dizer que o outro mundo está marcado pelo signo da eternidade da relatividade. O outro mundo é – a meu ver – um local de síntese, um plano onde tudo pode se encontrar e fazer sentido. Assim, o outro mundo – o mundo dos mortos, fantasmas, espíritos, almas santos, anjos e demônios – é também uma realidade social marcada por esperanças, desejos e vontades que aqui não puderam se realizar pessoal ou coletivamente. (DAMATTA, 1985, pg. 128)

CONCLUSÃO

Já na apresentação e nas primeiras páginas, temos o caráter reflexivo da obra. A Narradora tentando convencer-se e também ao leitor, da absolvição de sua culpa, expondo os acontecimentos para tentar aceitar os fatos.

No desenrolar da trama, percebemos as dificuldades da Narradora em lidar com o Cotidiano, que são tanto as tarefas domésticas, quanto o “saber-viver-com” a sua vizinhança. Porém, sabe que foi culpada, por não ter cumprido a suposta missão de salvar sua vizinha. Vale ressaltar que a Narradora se incumbe desta missão, e tenta se justificar por meio das ações e compromissos do cotidiano. Esta foi a causa da não realização de sua principal tarefa, ou seja, salvar sua vizinha, dando um simples número de um telefone da sua médica.

No fim da trama, quando Caroline já falecera, as situações se encaixaram e a Narradora agora com muitos compromissos, adapta-se ao subúrbio, e a sua culpa é transformada em necessidade de trabalhar para o outro.

Este é um sacrifício diário, tal qual o vivenciado por Sísifo, afim de tranquilizar sua consciência, mesmo que a Narradora não perceba dessa forma, já assumiu que precisa seguir sua vida cotidiana e corrigir seu erro.

REFERÊNCIAS

- CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. 10ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- DAMATTA, Roberto. A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense,
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. 1ª.ed.,[IReimpr]. Rio de Janeiro: LTC, 2013
- KIERKEGAARD, Soren Aabye .O conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Petrópolis: Editora Universitária São Francisco, 2013. - (Coleção

Pensamento Humano)

TREMBLAY, Jennifer. A lista. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

WIKIPEDIA. Jennifer Tremblay. Disponível em

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Jennifer_Tremblay>. Acesso em: 26 abr., 2015.

As histórias em quadrinhos e o adventismo brasileiro: conflitos e aproximações na revista *adventista*

Felipe Carmo¹

Allan Novaes²

RESUMO

Os esforços missionários da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) no Brasil sempre estiveram vinculados à produção de literatura religiosa. No início do século 20, nasce a Revista Adventista (RA) que, entre outros temas, discute o papel das histórias em quadrinhos (HQs). A interface HQs/religião é objeto de pesquisa da academia brasileira recentemente, cujos estudos propõem um olhar sobre a arte sequencial para além dos estereótipos “demonizantes”. Assim, este artigo pretende colaborar com os estudos dessa área ao sistematizar o pensamento adventista acerca das HQs nos anos de 1942-2014 a partir da RA. Para tanto, pesquisou-se a presença dos vocábulos “quadrinhos” e “gibi” em todo acervo da revista. Constataram-se duas tendências dentro do pensamento adventista acerca das HQs: 1) De 1942 até 1973, a RA apresentava as HQs sob uma perspectiva demonizante, categorizando-as como subliteratura e causa da delinquência juvenil; 2) Desde 1974 as HQs foram sacralizadas, sendo compreendidas como um meio em potencial para a propagação da mensagem bíblico-moral adventista, embora ocorram ressalvas negativas acerca do conteúdo encontrado nas HQs “seculares”. Por fim, levanta-se a hipótese de que as ressalvas negativas apresentadas a partir dos anos 1974 causaram a diminuição das menções às HQs como ferramenta missionária.

Palavras-chave: *Histórias em Quadrinhos. Revista Adventista. Adventismo. Religião. Literatura.*

INTRODUÇÃO

A Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) sempre conferiu primazia à publicação de material impresso para a promulgação do evangelho (ver MANNERS,

1 Mestrando em Língua e Literatura Judaica pela Universidade de São Paulo, especialista em Teologia Bíblica (2013) e graduado em Teologia (2012 pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). É professor de ensino religioso do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). E-mail: felipe.carmo@ucb.org.br

2 Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-SP com bolsa-sanduíche Capes pela Andrews University (EUA), mestre em Comunicação Social pela Umesp (2008), graduado em Teologia (2010) e em Jornalismo (2004) pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). É professor de Teologia, Ensino Religioso e Jornalismo do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). E-mail: allan.novaes@unasp.edu.br

2009; SCHWARZ; GREENLEAF, 2009). A difusão de sua literatura costuma ser metaforizada como “folhas de outono” (WHITE, 1997, p. 5), no que diz respeito à circulação esperada. No Brasil, a importância da “página impressa” para a IASD resultou, em 1906, na publicação do periódico *Revista Adventista (RA)*, cujos objetivos eram: alimentar espiritualmente, informar, atualizar, unificar a igreja e “aprofundar o conhecimento das verdades bíblicas” (GUARDA, 1985, p. 41). Dessa forma, como órgão oficial da denominação, a *RA* é publicada mensalmente pela Casa Publicadora Brasileira (CPB). Procurando explorar diferentes temas relacionados ao adventismo, um dos tópicos abordados trata do consumo de histórias em quadrinhos (HQs) e sua relação com a religiosidade (ver REVISTA ADVENTISTA, 1954, p. 32 e CRUZ, 1970, p. 14).

Historicamente, sabe-se que, nos EUA, a relação dos quadrinhos com a tradição protestante e com os partidos políticos conservadores foi marcada por momentos de conflito (ver SABIN, 2001; JONES, 2006). A despeito disso, e da desqualificação do gênero como “subliteratura” (ver GRAVETT, 2005, p. 8-11; MAZUR; DANNER, 2014, p. 7-9), atualmente, intersecções entre quadrinhos e religião são objeto de pesquisa da academia brasileira, cujos estudos propõem um olhar sobre a arte sequencial para além dos estereótipos “demonizantes” (ver REBLIN, 2012; 2014; BRAGA JÚNIOR; REBLIN, 2015). Dentre as pesquisas brasileiras, dois estudos se destacam: Reblin (2014, p. 171) propõe uma classificação com quatro pontos de intersecção entre quadrinhos e teologia,³ constituída a partir do espectro teórico das Ciências da Religião; enquanto Braga Júnior (2015, p. 183) classifica a interface quadrinhos/religião a partir da origem e natureza das publicações religiosas.⁴ Seja qual for o tipo de classificação, é possível constatar que a religião integra diversas produções culturais e adquire contornos definidos também nas histórias em quadrinhos [...] tais narrativas tornam-se um espaço singular como *locus revelacionis* da experiência religiosa, com a articulação de uma teologia do cotidiano” (REBLIN, 2014, p. 176).

Assim, este artigo pretende colaborar com os estudos da área ao sistematizar o pensamento adventista a respeito das HQs. Ao propor o resgate do valor atribuído a elas a partir do adventismo, levanta-se a seguinte questão: qual a opinião da IASD brasileira acerca das HQs, assim como sua relação com as mesmas, conforme a *RA*? A fim de cumprir com esse objetivo, foram inseridos os vocábulos “quadrinhos” e “gibi” no acervo histórico⁵ da *RA*.⁶ A partir do contexto em que os termos foram

3 Os quatro tipos são: 1) quadrinhos produzidos por instituições religiosas; 2) quadrinhos com temas intencionalmente e reconhecidamente religiosos; 3) quadrinhos com religião como ilustração contextual; e 4) quadrinhos como expressão das estruturas religiosas e simbólicas.

4 A classificação de Braga Júnior é: 1) produção institucional; 2) referência fragmentada ou neutra; 3) produção satírico-crítica; 4) produções simbólico-representacionais.

5 Ver <<http://acervo.revistaadventista.com.br/capas.cpb>>. Acessado em: 22 mai. 2015.

6 Embora sejam 72 páginas para “quadrinhos” e 24 para “gibi”, uma página poderia apresentar mais de uma ocorrência. Assim, no total, somam 104 ocorrências do termo “quadrinhos” e 25 ocorrências

localizados, o trabalho segue na tentativa de sistematizar a opinião da IASD brasileira a respeito das HQs, durante o período entre 1942 e 2014 – datas da primeira e da última menção dos vocábulos em consideração. Com efeito, dois possíveis períodos foram encontrados, no que diz respeito às suas ênfases: 1) De 1942 até 1973, a RA apresentava as HQs sob uma perspectiva *demonizante*, categorizando-as como subliteratura e causa da delinquência juvenil; 2) Desde 1974 as HQs foram *sacralizadas*, sendo compreendidas como um meio em potencial para a propagação da mensagem bíblico-moral adventista, embora ocorram ressalvas negativas acerca do conteúdo encontrado nas HQs “seculares”.⁷

1. AS HQS SOB PERSPECTIVA DEMONIZANTE (1942-1973)

Durante os anos 1942 e 1973, a RA abordava a temática a respeito das HQs de uma perspectiva depreciativa. Nesse período, não foi constatada nenhuma menção ao tema além de suas caracterizações negativas. O fator demonizante, com efeito, pode ser identificado: 1) nas ocasiões em que é atribuída às HQs a responsabilidade pela delinquência juvenil; e 2) na classificação das mesmas como subliteratura. Vez ou outra, ambas as críticas ocorrem na mesma publicação. Contudo, raramente correspondiam à temática principal de um artigo específico, podendo ocorrer em uma ilustração ou notícia jornalística. O fato de aparecer inicialmente na edição de outubro de 1942 (CAMPOS, 1942, p. 10-11) sem argumentação prévia à crítica, pode ser evidência de que a ênfase demonizante é ainda mais antiga, tomando forma impressa apenas nessa edição. Ambas as críticas eram crescentes, mas sucumbiram (em constância) no final da década de 70.

A primeira crítica às HQs como responsáveis pela delinquência juvenil pode ser encontrada na edição de setembro de 1954, em uma ilustração (REVISTA ADVENTISTA, 1954, p. 32). Em geral, essa crítica se valia apenas da afirmação de que a leitura do material violento das HQs promoveria, imediatamente, o comportamento agressivo no adolescente (ver REVISTA ADVENTISTA, 1961, p. 19; MARKS, 1966, p. 14), embora fosse utilizada em apenas duas ocasiões uma “estatística” para comprovar a relação entre o aumento da criminalidade e a leitura dos quadrinhos (MALTY, 1957, p. 25; SCHWANTES, 1952, p. 6). Em resumo: “se alguém decidisse mostrar às crianças como roubar, assaltar, e invadir residências, não poderia elaborar plano

do termo “gibi”, sendo apenas 85 e 13, respectivamente, delas relacionadas ao tema de pesquisa. Optou-se pela não contabilização de termos relacionados como, por exemplo, “suplementos”. Termos dessa natureza sempre ocorriam em paralelo a algumas das terminologias pesquisadas.

7 Não obstante sejam divididos dois períodos, é importante esclarecer que eles não se dividem de maneira estrita: mesmo após 1974 prevalecem poucas menções demonizantes; assim como antes de 1973 uma alusão característica do segundo período pode ser encontrada. Portanto, a divisão contempla a *concentração de ênfases*, e não sua contagem cronológica exata.

melhor do que oferecer-lhes histórias em quadrinhos” (CRUZ, 1970, p. 20). Ainda assim, a procedência da crítica relativa à delinquência permanece desconhecida até o momento em que a *RA* cita o seu autor: Frederic Werthan (MARKS, 1966, p. 14).⁸ Em vários artigos, desde a década de 40, Werthan já acusava as editoras de familiarizar os adolescentes com conteúdo que contradizia os “bons costumes” e a “verdadeira moral”. O consumo de materiais dessa natureza seria o responsável pelo aumento da criminalidade e delinquência juvenil da época (ver WERTHAM, 1953; 1955). Embora a tese de Werthan seja, atualmente, desacreditada (ver TILLEY, 2012), no auge de suas acusações, a IASD parecia promover sua opinião na *RA*.

A segunda crítica dirigida às HQs foi a sua classificação como subliteratura. O argumento, contudo, parecia relacionar-se especialmente ao gênero da arte sequencial: a união de ilustrações ao texto poderia provocar, segundo a *RA*, “preguiça mental” (HOLTZ, 1963, p. 9-10); e consumi-las evidenciava “falta de cultura” (BONINI, 1955, p. 9), ocasionando a perversão do gosto pela leitura da Bíblia e de obras clássicas (ver TORRES, 1962, p. 24; HARE, 1960, p. 22). Em outros termos, a criança boa é descrita como aquela que lê a Bíblia, gosta de decorar versos e estuda diariamente a Lição da Escola Sabatina⁹; a criança ruim é aquela que “gosta de ler revistas em quadrinhos e livros da biblioteca que não têm muito valor” (REVISTA ADVENTISTA, 1983, p. 27).

Quando se tratava de escolher uma “boa literatura” a *RA* apresentava poucas opções. Ela concordava que o único material digno de leitura se resumia à Bíblia, aos livros do Espírito de Profecia¹⁰ e às revistas da instituição (MAXWELL, 1955, p. 29; MALTBY, 1957, p. 25; HOLTZ, 1963, p. 9-10). Não era incomum encontrar entre os apelos a exortação “leiam o que é nosso!” (ver CRUZ, 1970, p. 20). Não raro, as HQs eram contrastadas à revista *Nosso Amiguinho*, direcionada ao público infantil: as primeiras como literatura perniciosa, e segunda como a solução para o problema (ver REVISTA ADVENTISTA, 1961, p. 19; CRUZ, 1970, p. 20).

2. AS HQS SOB PERSPECTIVA SACRALIZADA (1974-2014)

Durante o período entre os anos 1974 e 2014, a *RA* passa a tratar as HQs de uma perspectiva “sacralizada”. Nesse período, 1) a arte sequencial torna-se uma ferramenta para a difusão bíblico-ideológica da IASD, tomando formas de gibis ou

⁸ É importante salientar que o estopim à comoção americana contra as HQs deu-se a partir do livro *Seduction of the Innocent*, do mesmo autor (WERTHAM, 1954).

⁹ A “Lição da Escola Sabatina” é um periódico antigo na IASD que procura trazer temas bíblicos para estudos mais profundos. Ela costuma ser editada por idades, contudo, normalmente possuindo temas paralelos.

¹⁰ Os livros do “Espírito de Profecia” abrangem todas as obras de Ellen G. White, cuja influência na IASD é considerada como profética.

tirinhas. Contudo, ao mesmo tempo, 2) outra crítica, apenas embrionária em anos anteriores, é fortalecida e passa a ocorrer em paralelo à produção de HQs dentro da denominação, enfatizando uma possível conspiração satânica expressa no conteúdo das HQs tidas como “seculares”.

A partir de 1974, a *RA*, quebrando seus próprios paradigmas, anuncia a publicação de HQs na revista *Nosso Amiguinho*, um periódico infantil da instituição (REVISTA ADVENTISTA, 1974, p. 16). Nesse sentido, a apropriação da arte sequencial se intensifica em, pelo menos, duas vertentes: 1) Por um lado, a *RA* passa noticiar a publicação de HQs com temáticas bíblicas (REVISTA ADVENTISTA, 1974, p. 17; GUARDA, 1985, p. 43), assuntos relativos à moral (REVISTA ADVENTISTA, 1984, p. 28) e outros que promovem a apreciação da natureza (REVISTA ADVENTISTA, 1980, p. 3). 2) Por outro, a própria *RA* passa a inserir, a partir de 1977, uma “tirinha” no índice de cada uma de suas edições, a fim de promover um artigo especial. Assim, a utilização do gênero de arte sequencial torna-se costumeira na imprensa adventista, aparentemente desconsiderando por completo a antiga crítica do consumo de “subliteratura”¹¹.

Contudo, ao passo que o gênero da arte sequencial é utilizado na IASD como ferramenta para a disseminação de seus interesses, a *RA* fortalece uma antiga crítica às HQs como instrumento de uma conspiração satânica: são “coisas que Satanás quer que [os jovens] leiam” (HARE, 1960, p. 22). Uma das ditas “influências teológicas” ou “pagãs” que as HQs poderiam proporcionar encontra-se, por exemplo, em diversas influências do espiritismo, como o gibi “Mônica” que, ao apresentar personagens como Anjinho, Penadinho e Cranícola, estariam criando “na mente infantil uma ‘agradável familiaridade’ como os espíritos” (GRELLMANN, 1988, p. 13-14). Nesse sentido, qualquer sugestão espiritualista ou alusão a divindades de religiões politeístas (como “Odin” ou “Thor”) dentro das HQs, poderiam ser classificadas como “síndrome de Lúcifer” (SILVA, 1990, p. 38), justamente por serem estranhas à fé cristã e, com efeito, táticas satânicas para controlar a mente dos jovens com histórias e heróis falsos (REVISTA ADVENTISTA, 2006, p. 13; BORGES, 2013, p. 21).

Além disso, é importante destacar um fenômeno constatado no período de sacralização: ao passo que a *RA* divulga de forma decrescente as HQs produzidas pela denominação, em contrapartida, cresce o número de menções à crítica das HQs “seculares” como ferramenta de conspiração satânica. Em outras palavras, o aumento das críticas é proporcional à diminuição das propagandas pró-HQs como

11 No que diz respeito à segunda vertente, as tirinhas desaparecem a partir da edição de outubro de 1980, por motivos desconhecidos. Ainda assim, o uso da arte sequencial na IASD torna-se comum a ponto de o Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC), representado pelo aluno Jean Monteiro e seu TCC na modalidade de jornalismo em quadrinhos, receber o prêmio da HQ Mix em agosto de 2013 (REVISTA ADVENTISTA, 2013, p. 40).

ferramenta evangelística na RA. Disto, pode-se levantar a hipótese de que o argumento demonizador atual esteja banalizando o gênero da arte sequencial, conferindo cada vez menos motivação para a produção de HQs em prol do pensamento bíblico-ideológico da denominação.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, Gutemberg de. A boa leitura. **Revista Adventista**, p. 10-11, out. 1942.

SCHWANTES, Nelson. Que geração é esta? **Revista Adventista**, p. 6, nov. 1952.

BONINI, Iside M. A biblioteca familiar. **Revista Adventista**, p. 9-10, set. 1955.

BORGES, Michelson. Superman: Uma Paródia de Jesus Cristo. **Revista Adventista**, p. 21, jul. 2013.

BRAGA JÚNIOR, Amaro. “Configurações das religiosidades nos quadrinhos brasileiros”. In: REBLIN, Iuri; BRAGA JÚNIOR, Amaro (orgs.). **Religiosidades nas histórias em quadrinhos**. Leopoldina, MG: Aspas, 2015.

CRUZ, Hélio. Histórias em quadrinhos: um perigo! **Revista Adventista**, p. 14, jun. 1970.

GRAVETT, Paul. **Graphic novels: everything you need to know**. New York: Collins Design, 2005.

GRELLMANN, Hélio L. O espetáculo paralelo de Satanás: conclusão. **Revista Adventista**, p. 12-14, jul. 1988.

GUARDA, Márcio D. Folhas de Outono, Inverno, Primavera e Verão. **Revista Adventista**, p. 40-43, dez. 1985.

HARE, Eurico E. Lições para a Semana de Oração das Crianças. **Revista Adventista**, p. 21-22, nov. 1960.

HOLTZ, Alfredo. Série porque nossos filhos se afastam de Deus VII: o que lêem nossos filhos? **Revista Adventista**, p. 9, mar. 1963.

JONES, Gerard. **Homens do amanhã**: geeks, gângsters e o nascimento dos gibis. São Paulo: Conrad, 2006.

MALTY, Miguel J. As famílias brasileiras querem Nosso Amiguinho: o exemplo do menino gaúcho. **Revista Adventista**, p. 25-26, dez. 1957.

MANNERS, Bruce. **Publish or perish**: the role of print in the Adventist community. VDM Verlag Dr. Muller: Berlin, 2009.

MARKS, Albino. A família: sustentáculo da sociedade. **Revista Adventista**, p. 13-14, jul. 1966.

MAXWELL, Lourenço. Lições para a Semana de Oração das Crianças preparadas por Lourenço Maxwell. **Revista Adventista**, p. 28-29, Edição Especial 1955.

MAZUR, Dan; DANNER, Alexander. **Quadrinhos**: história moderna de uma arte global – de 1968 até os dias de hoje. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

REBLIN, Iuri. **A superaventura**: da narratividade e expressividade à sua potencialidade teológica. Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS, 2012.

_____. Intersecções entre religião e histórias em quadrinhos: balões de pensamento a partir de um olhar à superaventura. **Parallellus**, v. 5, n. 10, p. 161-178, jul-dez, 2014.

REBLIN, Iuri; BRAGA JÚNIOR, Amaro (orgs.). **Religiosidades nas histórias em quadrinhos**. Leopoldina, MG: Aspas, 2015.

REVISTA ADVENTISTA. A Palavra de Deus: Segunda-feira, 14 de Novembro. **Revista Adventista**, p. 27-28, nov. 1983.

_____. Adventista recebe prêmio nacional de histórias em quadrinhos. **Revista Adventista**, p. 40, dez. 2013.

_____. Dicas de leitura: A mídia e o grande conflito. **Revista Adventista**, p. 12-13, mar. 2006.

_____. Juvenis em foco: um elo de ligação. **Revista Adventista**, p. 16-17, 1974.

_____. Nossas Revistas: destaques em agosto. **Revista Adventista**, p. 3, ago. 1980.

_____. Notas e Notícias: a tragédia das revistas em quadrinhos. **Revista Adventista**, p. 32, set. 1954.

REVISTA ADVENTISTA. O auxiliar da Escola Sabatina. **Revista Adventista**, p. 19, ago. 1961.

_____. Saindo das Máquinas. **Revista Adventista**, p. 28, jan. 1984.

SABIN, Roger. **Comics, comix & graphic novels: a history of comic art**. London: Phaidon Press, 2001.

SCHWARZ, Richard; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de luz: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2009.

SILVA, Rodrigo P. A face oculta dos desenhos e Gibis. **Revista Adventista**, p. 37-39, jan; 1990.

TILLEY, C. L. Seducing the Innocent: Frederic Wertham and the Falsifications That Helped Condemn Comics. **Information and Culture: A Journal of History**, v. 47, n. 4, p. 383-413, 2012.

TORRES, José A. Publicidade vitoriosa. **Revista Adventista**, p. 24, 1962.

WERTHAN, Frederich. It's Still Murder: What Parents Still don't know about Comic Books. **The Saturday Review of Literature**, p. 11-15, abr. 1955.

_____. **Seduction of the Innocent**. [S.l.]: Main Road Books, 1954.

_____. What Parents don't know about Comic Books. **Ladies' Home Journal**, p. 50-61, nov. 1953.

WHITE, Ellen G. **O colportor evangelista**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997.
SCHWANTES, Nelson. Que geração é esta? **Revista Adventista**, p. 6, nov. 1952.

Diálogo sobre uma teologia viking: ilações a respeito do deus Thor e sua representação na superaventura

Helio Aparecido Campos Teixeira ¹

Ezequiel de Souza ²

RESUMO

*A teologia viking é pouco explorada no contexto dos trópicos como categoria hermenêutica válida sobre a qual demandas simbólicas exigiriam reflexão acadêmica. Todavia, uma teologia viking colocada em diálogo com as teologias de libertação poderia vincular ao debate contemporâneo algumas características relevantes como a noção de práxis tão cara tanto ao mundo nórdico antigo quanto ao mundo latino-americano contemporâneo. **Objetivo:** Compreender determinadas significações da mitologia nórdica por uma ótica teológica desde suas especificidades encontradas na leitura teológica do deus Thor, colocada em diálogo com a superaventura. **Métodos:** Pesquisa histórico-sistemática, de caráter exploratório, com orientação analítico-descritiva, organizada a partir de esquemas classificatórios cuja disposição busca orientar futuras pesquisas concernentes à interpretação teológica. **Resultados:** Partindo da constatação de algumas possíveis vinculações entre a mitologia nórdica e a teologia, serão buscadas algumas ilações respeitantes à superaventura como super-aventurança. **Conclusão:** Na avaliação de uma teologia viking encontram-se alguns elementos comuns que permitem elencar aproximações por meio da percepção da encarnação sob o regime da quenosis, isto é, um Hanging God disposto por uma (super)aventurança ao drama humano.*

Palavras-chave: Teologia Viking. Thor. Superaventura. Super-Aventurança.

INTRODUÇÃO

Na presente comunicação, buscamos introduzir alguns elementos de uma pesquisa sobre uma *Teologia Viking*. Trata-se de uma breve reflexão a respeito dos elementos teológicos encontrados na narrativa concernente ao deus Thor. No desenvolvimento do texto, procuramos apontar alguns indícios de uma teologia organizada por meio da estrutura subjacente à *super-aventurança*.

1 Teólogo e pós-doutorando em Teologia/Faculdades EST. Contato: heliutopia@gmail.com

2 Teólogo, cientista social e pós-doutorando em Teologia/Faculdades EST. Docente no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM). Contato: ezequiel.souza@ifam.edu.br

1 TEOLOGIA VIKING

É dito que quanto mais um sistema teológico é desenvolvido, mais eclodem possibilidades de determinar pontos de interpretação legítima e assim desenvolver um sistema complexo no qual existam lutas internas pela “correta interpretação”. A própria teologia moderna foi gestada neste modelo de teses, colocadas à prova pelo debate acadêmico. Nesse sentido, é também dito que a teologia nórdica não foi escrita e, por isso, não sofreu aqueles processos de disputa e consequente elaboração acerca das mais variadas situações da vida comunitária e da fundamental forma de ação viking, a guerra. A teologia viking não se estabeleceu dentro de um edifício de caráter político sob o qual a vida social toda estaria submetida.³ A orientação teológica viking é oral e, talvez, aforística em sua caracterização memorial.

A vantagem de um sistema teológico elaborado é sua sobrevivência ao tempo. A desvantagem é seu aprisionamento ao sistema, ao esquema lógico. Uma ou mais teologia viking parece surgir desde o meio das sagas e dos vestígios arqueológicos deixados por onde passaram estes guerreiros e seu povo tão dado ao comércio assim como à guerra. Uma teologia da palavra escrita não é indicativa de uma solene vinculação ao dito e interpretado, tanto quanto a uma promessa feita ao deus; jurar e cumprir a Odin ou a Thor é certeza de entrar em Valhala, enquanto a covardia, nesse sentido, é a desgraça do guerreiro ou da guerreira. A coragem é a *super-aventurança* em Valhala. A *super-aventurança* surge assim como uma estrutura de um ser agraciado diante da batalha, morrer ou viver é somente o interregno entre o nascer e a cena principal, sentar ao lado de Thor no banquete dos deuses!

A *teologia cristã* é forjada no enfrentamento à violência antropológica, à violência do humano contra o humano e contra a natureza. A *teologia viking* é forjada na luta pela sobrevivência em meio à luta dos deuses, a saber, o *meio ambiente...* em meio ao fogo e ao gelo. Essa luta está implicada em comportamentos referentes à honra e ao cumprimento da palavra sem os quais as forças da vida orquestram o cataclisma aos habitantes da *Yggdrasil*, chamado de *Ragnarök*, sendo o resultado de forças geradas a partir dos equívocos dos deuses, dos humanos e dos gigantes, enfim, de todas as criaturas! O caos engendra a batalha de todos contra todos. Nessa teologia, os seres podem passar por transformações, tanto para o bem quanto para o mal, caso eles não ajam em conformidade com o que é considerado correto.

3 MEADOWS, Edmund. *The Viking Way: a Meditational Cook Book for Those Who Dare to Ride the Hammer*. London: [s.e], 1995. Disponível em: <<http://www.viking-z.org/zen/vikg.htm>>. Acesso em: 24 jul. 2015.

Isso não implica afirmar que não existam teologias cristãs guerreiras, prova disso são as teologias coloniais de justificação elaboradas até recentemente na África do Sul, Estados Unidos da América do Norte, ou ainda a teologia política do Nacional-Socialismo da Alemanha, no século XX.⁴ São vertentes em disputas, as teologias cristãs. Como não resultou em esquemas sistemáticos, se não poucas referências rúnicas e alguns testemunhos posteriores, a concepção teológica viking se tornou em grande medida fragmentária em suas linhas mais fundamentais. Poderíamos dizer, também, mais ricas e plurais. Isso porque não eram os *vikings* um aglomerado distinto e organizado, nem mesmo eram todos os grupos sociais nórdicos vikings, mas alguns grupos dados ao saque e, em grande medida, à guerra.⁵ Daí o sentido do termo viking, isto é, *saqueador, pirata, bárbaro, desalmado...* um sentido muito negativo de acordo com a percepção de suas vítimas ou algozes.⁶

Por suposto, queremos significar como *teologia viking* a construção desde a narrativa “livre de responsabilidade”,⁷ desde um modo alterado de conservar e transmitir fantasias tomadas a conexões ativas muito primevas, e que completam certa cadeia significativa da imaginação ativa, e que o simples pensamento filosófico, lógico, por assim dizer, não permitiria, um *esquema imaginativo* implicado na responsabilidade com as forças vitais que mantêm as vinculações referenciais do universo de sentido, próprios aos escandinavos. Uma teologia viking, dessa forma, seria uma forma fantástico-realística de lidar com o ecossistema, a natureza inóspita da Escandinávia com seu gelo, seu fogo, suas montanhas e seus fiordes.

2 SUPER-AVENTURANÇA

A *superaventura*, segundo Reblin, constitui-se como narrativa elaborada a partir do universo cotidiano e simbólico do ser humano.⁸ Assim, enquanto a *superaventura* é uma proposição um tanto antropológica, a *super-aventurança* pretende ser uma estropiada e suspeita moradia do ser *agraciado*, uma *bem-aventurança* semantizada, por assim dizer, teologicamente. *Super-aventurança* é um destino desejado desde um modo teológico imaginado sob a aventura do deus, o

4 SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

5 LANGER, Johnni. Religião e magia entre os vikings: uma sistematização historiográfica. *Brathair*, 5(2), p. 55-82, 2005. Disponível em: <http://www.julianus.org/textos/JLanger_magia_viking.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2015.

6 MUCENIECKS, André Szczawlinska. Notas sobre o termo viking: usos, abusos, etnia e profissão. *Revista Alethéia de Estudos sobre Antigüidade e Medievo*, v. 2/2, ago. a dez., 2010. Disponível em: <http://revistaale.dominiotemporario.com/doc/MUCENIECKS_ANDRE_SZCZAWLINSKA.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2015.

7 BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 133-135.

8 REBLIN, Iuri. *O alienígena e o menino*: Jundiaí: Paco Editorial, 2015. p. 81.

qual favorece o humano em sua luta contra as forças de um ecossistema com sua lógica própria e adequada aos desafios que são enfrentados pelo *agraciado*. Ser *super-aventurado* é sentar à mesa com Thor, no grande salão de Valhala, ou cear com Jesus no grande banquete final dos justos. Viana afirma que a coragem é o elemento característico do herói, porém a característica do super-herói é ser sobre-humano;⁹ o super-herói, o sobre-humano, só pode existir dentro de uma estrutura na qual também existam os vilões, as vítimas, as tarefas impossíveis, os grandes desafios do anonimato, da abnegação e do heroísmo. A análise sociológica de Viana nos ajuda a entender o quadro referente sobre o qual se estrutura o mundo do super-herói, sendo a existência de determinados personagens fundamentais para a construção da superaventura, quais sejam, o sobre-humano, o humano, o vilão, o meio ambiente (sociedade moderna), as grandes tarefas e desafios...

Nesse sentido, a *super-aventurança* desde uma *teologia viking* teria como eixo fundamental a luta do guerreiro, ou da guerreira, sendo o fim tencionado a morte honrosa da qual o indivíduo teria como fruto o ser conduzido pelas valquírias, ao final do dia, ao grande salão em Asgard, desfrutando do hidromel ao lado de Thor, Odin e os outros deuses e deusas. Essa forma de compreender o objetivo da guerra, organizada pelos vikings, remete a outros grupos sociais da história humana. Mas nos lembra, em específico, uma forma muito cara de guerra que tinha por objetivo adonar-se da força vital dos guerreiros, a *antropofagia*. Tomar à força tudo aquilo “que não é meu”¹⁰ parece possuir paralelos interessantes com a virtude viking segundo a qual eram as culturas incorporadas por eles. Os vikings foram grandes navegadores, exploradores e comerciantes. A tolerância religiosa era uma característica. Além disso, a cultura nórdica perpassada pelas práticas vikings desenvolveu níveis interessantes de igualdade entre seus semelhantes. Igualdade que chama a atenção ainda hoje se tomarmos como medida os índices de desenvolvimento humano (IDH) dos países nórdicos.¹¹

O paralelo com a teologia cristã, pautada por aspectos germânicos, torna-se bem visível quando comparamos as dificuldades pelas quais a pessoa cristã precisa enfrentar para chegar ao *grande banquete final* com Jesus. Exigem-se os mesmos níveis de coragem e honradez.¹² A *super-aventurança* possui a sua estrutura própria,

9 VIANA, Nildo. Super-Heróis, Axiologia e Inconsciente Coletivo. In: QUINET, A. et al. *Psicanálise, Capitalismo e Cotidiano*. Goiânia: Edições Germinal, 2002.

10 ANDRADE, Oswald de. “Piratininga Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha”. *Revista de Antropofagia*, Ano 1, n. 1, Maio, 1928. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/060013-11>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

11 NORDEN: Nordens Välfärdscenter. Nordic Centre for Welfare and Social Issues. Disponível em: <<http://www.nordicwelfare.org/Ovrigt/About-us/>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

12 TILLICH, Paul. *A coragem de ser*: baseado nas conferências Terry pronunciadas na Yale University.

a saber, há um agraciado, existem os inimigos da fé, o diabo (ou o demônico, de Tillich),¹³ as estruturas que jazem no maligno, as dificuldades da vida, elevadas ao nível de inimigos psíquicos, as limitações subjetivas dos próprios agraciados... No entanto, a recompensa final é também um grande banquete com aquele cuja promessa nos refere, o Cristo ressurreto (Mateus 22.1-14).

3 THOR

Thor (þorr) é o deus que protege contra os gigantes de gelo.¹⁴ Ele está relacionado com os fenômenos da natureza. O culto a Thor era realizado sob os grandes carvalhos da Europa Central e Ocidental, e também pelos povos indígenas das regiões setentrionais da Noruega, Suécia, Finlândia e da península de Kola, na Rússia, chamados Sami.¹⁵ Por estar ligado aos fenômenos da natureza, Thor era o mais reverenciado dos deuses. Seu culto podia incluir sacrifícios de animais e, em alguns momentos, de seres humanos, enforcados voluntariamente em grandes carvalhos.¹⁶ Os períodos das estações do ano eram entendidos como parte das lutas entre Thor e as divindades do gelo ou do submundo, as quais, por vezes, procuravam destruir os habitantes da Terra Média (Midgard).¹⁷ Quando chegava a primavera, compreendia-se que Thor vencera os gigantes de gelo.¹⁸

Essa divindade era representada como um homem forte, ruivo e barbudo, de olhos flamejantes, e com um enorme apetite. Ele usava um cinto que aumentava sua força, luvas que permitiam segurar seu martelo de modo que não se soltasse de suas mãos. Seu martelo, Mjollnir (estraçalhador), podia ser usado como um bumerangue, que sempre voltava para suas mãos, e por meio dele Thor galvanizava raios usados contra seus inimigos. O grande inimigo de Thor é a Serpente do Mundo, uma criação de Loki.¹⁹ Esta Serpente do Mundo estava enrolada dentro do mar, era

2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

13 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. revista São Leopoldo: Sinodal, 2005.

14 DAVIDSON, H. R. Ellis. *Escandinávia*. Lisboa: Verbo, 1987. p. 59.

15 JOY, Francis. The History of Lapland and the Case of the Sami Noaidi Drum Figures Reversed. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 2011. p. 131. Disponível em: <<http://www.folklore.ee/folklore/vol47/joy.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2015. Entre o povo Sami a divindade do céu, o deus do trovão, era conhecida como *Horagales*, escrita também como *Hora Gales* ou *Thora Gales*. "IVVÁR" HOLLOWAY, Alan. The Decline of the Sámi People's Indigenous Religion. *Sami Culture*. Disponível em: <<https://www.utexas.edu/courses/sami/diehtu/siida/christian/decline.htm>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

16 Estes tipos de sacrifícios também eram feitos ao deus Odin, talvez com mais frequência. DAVIDSON, 1987, p. 31-35.

17 OLIVEIRA, Leandro Vilar. Thor: do mito a super-herói. A reinvenção moderna do deus nórdico do trovão. *História, imagem e narrativas*, n. 18, abr. 2014. Disponível em: <<http://www.historiaimagem.com.br/edicao18abril2014/02thor-mito-superheroi.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

18 DAVIDSON, H. R. Ellis. *O deus do Trovão*: deuses e mitos no norte da Europa. São Paulo: Madras, 2004. p. 61-77. p. 40.

19 MONIZ, Luiz Claudio. Thor, o deus do trovão. In: Maria Regina Candido (Org.). *Mitologia germano-escandinava*: do caos ao apocalipse. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2007.

gigantesca e se ergue contra os deuses no grande conflito final, o *Ragnarök*. Thor é também representado conduzindo uma carruagem levada por dois bodes negros.

Essa personagem da mitologia nórdica passou a fazer parte das histórias em quadrinhos (HQ) em 1953, com a criação do desenhista Joe Kubert, de um Tor, sem H, e mais selvagem do aquele pintado com as cores wagnerianas.²⁰ Mais tarde, Stan Lee o promoveria definitivamente ao panteão dos vingadores, em 1962.²¹ Na superaventura da Marvel, Thor, com H, traz as cores e os detalhes de um ser mítico como o elmo com asas, uma capa vermelha, botas suntuosas, sendo o deus loiro e sem barba, e com um traje colado ao corpo mostrando a força física do super-herói, aliás, o primeiro a ser designado como tal em uma capa de HQ.²² A personagem de Stan Lee encontra-se no planeta Terra sob a forma de um médico com deficiência, Donald Blake, que o faz usar uma bengala. Em viagem para a terra de seus ancestrais, a Noruega, passa a ser perseguido por gigantes que o encurralam em uma caverna na qual ao usar sua bengala para retirar pedras do caminho faz surgir o herói nórdico do trovão, que sai para combater os Homens de Pedra de Saturno. O martelo de Thor é concebido por Stan Lee como uma ferramenta que somente alguém digno o poderia erguer, uma mistura entre o ser mítico e o personagem aparentemente humano Donald Blake. No decorrer dos episódios, ficamos sabendo que Thor havia sido mandado para a Terra porque Odin, seu pai, queria ensinar ao herdeiro a humildade.

ALGUMAS ILAÇÕES

Nesta breve comunicação, buscamos mostrar alguns elementos possíveis a uma teologia viking. Uma teologia que reflete a situação concreta dos escandinavos medievais, e que possui na honra à palavra e à coragem diante dos deuses seus fundamentos. Essa teologia é também consequente, pois o não cumprimento desses princípios conduzem ao juízo final, Ragnarök. Talvez seu ponto positivo seja a correlação completa entre todas as esferas da Yggdrasil, tanto os homens e mulheres da Terra Média quanto os deuses das Terras Altas, bem como os seres do submundo, precisam respeitar os esquemas que promovem a harmonia dos mundos. A consequência dramática desse processo é a luta entre todos os seres, conduzindo os mundos para a destruição, porém gerando novos mundos e um novo casal humano. Estabelece-se a partir dessa teologia um paradoxo, a harmonia se faz da força vital usada no desenvolvimento consequente da existência, o que seria a manutenção da vida enquanto manifestação funcional-relativa de uns seres com outros, mas, por

20 TRO HOME: TradeReadingOrder. Review: Tor vol. 1, por Ian Aleksander Adams. Disponível em: <<http://www.tradereadingorder.com/blog/review-tor-vol-1/>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

21 REBLIN, 2015, p. 133.

22 REBLIN, 2015, p. 133.

outro lado, o juízo se apresenta como nova oportunidade.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Oswald de. "Piratininga Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha". Revista de Antropofagia, Ano 1, n. 1, Maio, 1928. Disponível em: <<http://www.brasiliiana.usp.br/bbd/handle/1918/060013-11>>. Acesso em: 25 jul. 2015.
- MEADOWS, Edmund. *The Viking Way: a Meditational Cook Book for Those Who Dare to Ride the Hammer*. London: [s.e], 1995. Disponível em: <<http://www.viking-z.org/zen/vikg.htm>>. Acesso em: 24 jul. 2015.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- LANGER, Johnni. Religião e magia entre os vikings: uma sistematização historiográfica. *Brathair*, 5(2), p. 55-82, 2005. Disponível em: <http://www.julianus.org/textos/JLanger_magia_viking.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2015.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- REBLIN, Iuri. *O alienígena e o menino*: Jundiaí: Paco Editorial, 2015.
- VIANA, Nildo. Super-Heróis, Axiologia e Inconsciente Coletivo. In: QUINET, A. et al. *Psicanálise, Capitalismo e Cotidiano*. Goiânia, Edições Germinal, 2002.
- NORDEN: Nordens Välfärdscenter. Nordic Centre for Welfare and Social Issues. Disponível em: <<http://www.nordicwelfare.org/Ovrigt/About-us/>>. Acesso em: 25 jul. 2015.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*: baseado nas conferências Terry pronunciadas na Yale University. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. revista São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- DAVIDSON, H. R. Ellis. *Escandinávia*. Lisboa: Verbo, 1987.
- JOY, Francis. The History of Lapland and the Case of the Sami Noaidi Drum Figures Reversed. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 2011. Disponível em: <<http://www.folklore.ee/folklore/vol47/joy.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2015.
- "IVVÁR" HOLLOWAY, Alan. The Decline of the Sámi People's Indigenous Religion. *Sami Culture*. Disponível em: <<https://www.utexas.edu/courses/sami/diehtu/sii-da/christian/decline.htm>>. Acesso em: 25 jul. 2015.
- OLIVEIRA, Leandro Vilar. Thor: do mito a super-herói. A reinvenção moderna do deus nórdico do trovão. *História, imagem e narrativas*, n. 18, abr. 2014. Disponível em: <<http://www.historiaimagem.com.br/edicao18abril2014/02thor-mito-superheroi.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2015.
- DAVIDSON, H. R. Ellis. *O deus do Trovão*: deuses e mitos no norte da Europa. São

Paulo: Madras, 2004.

MONIZ Luiz Claudio. Thor, o deus do trovão. In: Maria Regina Candido (Org.). *Mitologia germano-escandinava: do caos ao apocalipse*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2007.

MUCENIECKS, André Szczawlinska. Notas sobre o termo viking: usos, abusos, etnia e profissão. Revista Alethéia de Estudos sobre Antigüidade e Medievo, v. 2/2, ago. a dez., 2010. Disponível em: <http://revistaale.dominiotemporario.com/doc/MUCENIECKS_ANDRE_SZCZAWLINSKA.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2015.

TRO HOME: TradeReadingOrder. Review: Tor vol. 1, por Ian Aleksander Adams. Disponível em: <<http://www.tradereadingorder.com/blog/review-tor-vol-1/>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

“Maranhão 66”, a personagem Sarney e Glauber Rocha: uma contemporaneidade

Éverton Nery Carneiro¹

RESUMO

O presente estudo tem como tema a contemporaneidade de Glauber Rocha, um sertanejo do mundo. Este texto tem como objetivo abordar a contemporaneidade deste cineasta baiano a partir da realização do curta-metragem “Maranhão 66”, em que o cineasta foi convidado pelo então governador eleito do Maranhão, José Sarney, a fazer um filme sobre a sua posse como governador nesse Estado. Usamos aqui a conceituação proposta pelo Dr. Vítor Westhelle, ao buscar romper com o conceito clássico de contemporaneidade que possui relação com o tempo, para propor uma conceituação que tem relação com uma atitude, uma disposição. Pensamos aqui teologicamente, na perspectiva de rompimento e continuidade, e assim vamos trabalhando com diversos conceitos tais como a arte, e o cinema em particular, sendo que consideramos os mesmos como sendo críticos da realidade, apresentando-se também no seu papel de transcendência.

Palavras-chave: Glauber Rocha. Contemporaneidade. Arte. “Maranhão 66”

INTRODUÇÃO

Ao assistirmos “Maranhão 66” de Glauber Rocha, ficamos impactados com a sua contemporaneidade. Mas afinal, o que é essa contemporaneidade desse cineasta? E desde já, é imprescindível perceber que “nenhuma interpretação se movimenta para além do espaço previamente aberto pela compreensão.”²

Precisamos inicialmente tratar sobre Glauber Rocha e o cinema novo, entendendo que não é nosso objetivo aqui fazer uma biografia desse cineasta baiano, que revolucionou o cinema com o lançamento do filme “Deus e o Diabo na Terra do Sol”. No segundo momento abordar essa contemporaneidade e depois pensar em “Maranhão 66” como algo pertencente a essa contemporaneidade.

1 Docente da Universidade do Estado da Bahia. Doutorando em Teologia (EST-CAPES)

2 Esta afirmação é de Marco Antônio Casanova, feita na apresentação à edição brasileira de: GADAMER, Hans-George. **Hermenêutica da obra de arte**. Seleção e tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Apresentação à edição Brasileira. Marco Antônio Casanova.p.XII.

1. GLAUBER, MARANHÃO E A CONTEMPORANEIDADE.

Aproximadamente dois anos separam “*Deus e o Diabo na Terra do Sol*” de “*Maranhão 66*”. O primeiro foi lançado em 1964, ano do golpe militar que instalou a ditadura militar no Brasil, sendo este filme considerado um marco do cinema novo, tendo sido gravado em Monte Santo, na Bahia. Ao falar de cinema novo lembramos da composição de Caetano Veloso que possui esse título: *Cinema Novo*.³

Um poema falando/cantando sobre um cinema que deseja ser poema e é poema, pois “*O samba quis dizer: ‘Eu sou cinema’... Eu sou o samba, viva o cinema novo*”. Caetano e Gil cantam e encantam, não a miséria popular, mas a favela de onde vem o samba, de onde “*O filme quis dizer: Eu sou o samba*” e sendo assim “*A voz do morro rasgou a tela do cinema*”, eis o Cinema Novo!

Mas o que é contemporaneidade, já que “*os humanos nunca souberam o nome da era em que vivem*”? (PAZ, 1990, p.51) De uma maneira bastante geral entende-se que a Idade Contemporânea abrange o período de tempo que se estende desde a revolução francesa, em 1789, até os nossos dias. Assim a Contemporaneidade está assinalada genericamente, pelo incremento e ampliação do capitalismo e, por conseguinte pelas lutas imperialistas, tanto por ampliação dos seus territórios, que significam ampliação de fonte fornecedora de matérias-primas e também mercados consumidores. Sobre essa conceituação Westhelle se opõe e diz:

A contemporaneidade não é um tempo, mas uma atitude, uma disposição e até uma alegria em relação ao estado de coisas que implica uma ousadia de encarar o lado escuro do real, seus abismos, suas margens ocultas pela irresponsabilidade e insensatez. (WESTHELLE, 2012, p.15)

Seguindo este pensar, que é intenso e forte na perspectiva do que ainda não foi pensado, tratar sobre a contemporaneidade de Glauber Rocha não é abordar um tempo, mas sim uma atitude. É Octavio Paz em *Los hijos del limo* (1974), que afirmou que poesia e modernidade são opostas. Para ele o poeta é um crítico da burguesia e dos valores burgueses, portanto crítico da própria linguagem. Poesia crítica de si mesma! Como pode a poesia e/ou o cinema harmonizar/reunir o que foi apartado? Glauber Rocha assume essa atitude de fazer cinema-poesia como crítica de si mesma, pois: “*Tudo o que numa obra, embora feita pelo artista, é algo estranho para ele, é entendido sob esse conceito; pode-se, então, concluir que a verdade, como luz e obscuridade, só acontece se é expressa poeticamente*” (NUNES, 1999, p.118). Glauber Rocha assim age, toma a atitude de agir poeticamente, num “algo estranho”, entre luz e sombra, onde a poesia é uma retomada, que é sempre algo novo e de modo novo.

3 Caetano Veloso e Gilberto Gil. Tropicália 2. Disponível em < <http://letras.mus.br/gilberto-gil/574300/>> Acessado em 26 de janeiro de 2014.

Sendo que no cinema a arte de fingir a dor por meio da poesia é a singular ocasião do espectador tem de sentir a dor do outro. Sem poesia, inexistente comunicação entre o eu e o outro, pois *“a arte é o acontecer da verdade.”* (NUNES, 1999, p.89) Poesia assim como cinema-poesia é construção, fundação da verdade! O poeta Pessoa, aquele cujo primeiro nome é Fernando, assim diz:

O fim da arte é imitar perfeitamente a Natureza. Este princípio elementar é justo, se não esquecermos que imitar a Natureza não quer dizer copiá-la, mas sim imitar os seus processos. Assim a obra de arte deve ter os característicos de um ser natural, de um animal; deve ser perfeita, como são, e cada vez mais o vemos quanto mais a ciência progride... (PESSOA, 1986, p.231)

Ao fazer essa imitação ou essa representação, precisamos ter em perspectiva que representação sonora e a representação visual não são absolutamente da mesma natureza. A respeito dessa representação fílmica, um dos traços específicos mais evidentes do cinema é ser uma arte da combinação e da organização (um filme sempre mobiliza certa quantidade de imagens, de sons e de inscrições gráficas em organizações e proporções variáveis). O que fez Glauber Rocha? Um cinema, que assumiu e buscou em *“Maranhão 66”* uma especificidade na ‘linguagem das imagens’ e na expressividade máxima não somente dos meios visuais, mas dos meios sonoros, em uma espécie de colagem, que apesar de não serem da mesma natureza e estarem em oposição especialmente, neste documentário, realizam uma fusão, um casamento improvável, mas realizável e sem máscaras, pelas mãos e genialidade de Glauber.

A sinceridade do filme é incondicional. Não se acha em *“Maranhão 66”* o menor sinal de benevolência para com Sarney. Pelo contrário, o curta é realizado como uma provocação às promessas demagógicas de períodos eleitorais, sendo Sarney um representante desse tipo de político e símbolo dessas ações. Enquanto Sarney promete elegantemente em abolir a miséria da região, ela é puramente visitada com uma nudez admirável, onde sem disfarces, em imagens feitas como sendo um documentário, e é, vai-se fazendo uma alternância entre a voz do discurso de Sarney e as imagens em uma extraordinária oposição entre a oratória e a cena, mas ao mesmo tempo assinalando para o imperativo de fazer “palavra ser palavra”, ou seja, uma ação cuja finalidade é estabelecer a justiça e propor a superação da desigualdade, pois *“ser palavra significa ser na medida em que diz.”* (GADAMER, 2010, p.29) E Glauber diz! Usa o discurso (as palavras) ditas por Sarney para dizer o que precisa ser dito, e ao fazer isso se percebe que *“a ‘presença’ universal do ser na palavra é o milagre da linguagem, e a possibilidade extrema do dizer consiste em ligar o seu perecimento e o seu surgimento e em fixar a proximidade com o ser.”* (GADAMER, 2010, p.46) Glauber Rocha intenta a favor da realização desse milagre, principalmente ao buscar dizer o não-dito, ou dito de outra forma, mostrar o não-mostrado,

não-dito e dito e a dizer entre o perecimento e o surgimento. O perecimento de alguém que chega ao poder, tendo já sido dominado por esse, no caso o poder, e o surgimento desse poder como representação daquilo que pode ser superado pelas lutas pelo poder que podem tomar outra direção, rumo ao processo libertário da vida e da própria palavra, pois esta *“realiza-se na palavra poética – e imerge no pensar daquele que pensa.”* (GADAMER, 2010, p.48)

Nesse campo do saber e do fazer, entendemos que *“o fazer humano conhece uma gigantesca variabilidade entre o experimentar e o rejeitar, o ter sucesso e o ter fracasso”* (GADAMER, 2010, p.51) Quem tem sucesso e quem tem fracasso? *É José o vitorioso ou é Glauber? É Sarney o fracassado ou o Rocha? É o político o contemporâneo ou é o cineasta?* Até aqui já colecionamos rastros, vestígios e até evidências que nos possibilitam inferir e responder que *“as palavras contam a nossa história.”* (GADAMER, 2010, p.60). Tendo isso em perspectiva, entendendo que esta é a arte de representar os objetos em uma superfície plana de modo a que essa representação seja semelhante à percepção visual que se pode ter desses mesmos objetos, ao mesmo tempo que é uma olhada, uma visada, sendo portador de uma intencionalidade, e portanto, *“as palavras não ‘se encontram estabelecidas’ em si mesmas. É somente a conexão de vida que as torna completamente resgatáveis – enquanto faladas ou escritas”* (GADAMER, 2010, p.82), podemos inclusive ampliar e/ou dimensionar em outras possibilidades e dizer também vistas, percebidas e acontecidas.

Pensamos nessa toada que todo real percebido passa pela forma imagem. Depois, renasce em lembrança, isto é, imagem de imagem. Ora, o cinema, como qualquer representação (pintura, desenho), é uma imagem de imagem, mas, como a foto, é uma imagem da imagem perceptiva, e, melhor do que a foto é uma imagem animada, isto é, viva. Como representação de uma representação viva, o cinema convida-nos a refletir sobre o imaginário da realidade e a realidade do imaginário. O mundo como representação é o mundo tal qual nos aparece em sua multiplicidade e em suas numerosas particularidades, sendo que:

O procedimento mais elementar da arte consiste em substituir o objeto por sua imagem. Imagem e não conceito. O conceito é o objeto apreendido, o objeto inteligível. Já pela ação, entretemos com o objeto real uma relação viva. (...) A imagem neutraliza esta relação real. (LEVINÁS apud COSTA, 2012, P.28-42)

Sem sombra de dúvidas o campo de possibilidades do cinema acontece entre a *quasevida* da realidade inspirada e a não-vida das sombras da realidade.

Que temos então? Sarney se rodeou de poetas e intelectuais, e outros tantos que desejavam transformar a realidade do Maranhão, mas submergiu no tempo e

sobretudo no seu discurso de posse. Enquanto isso, naquele instante, que é esse instante, Glauber emergiu no tempo, pois o homem contemporâneo não é aquele que vai em procura de sua *aletheia* intrínseca, mas é aquele que se concebe e se constitui jogando com seu tempo e para além dele e com sua subjetividade.

Sarney não *mudou* o quadro social do Maranhão, fracassou. Fez do Governo a extensão da sua casa, confundiu o público com o privado, tornando-se um símbolo de ser portador de promessas não cumpridas. Percebe-se com nitidez a questão da luta pelo poder e sobre esta Heidegger assim diz:

A luta entre os que estão no poder e os que querem o poder é, de ambos os lados, luta pelo poder. Em toda parte, o poder é o determinante. Com essa luta pelo poder; a essência do poder se desloca, em ambos os lados, para a essência de uma dominação incondicional. Todavia, aqui se esconde uma única coisa: que toda luta está a serviço do poder, sendo por elas querida. Antes de qualquer luta, o poder já se apoderou de todas elas. (Heidegger, 2008, p.78)

É nessa linha que em 1966, o então governador José Sarney, ao assumir o poder como governador do Maranhão contratou Glauber Rocha para gravar sua posse. Vejamos o que disse ele sobre isso em 1981:

Tomava eu posse no governo do Maranhão e fiz uma ousadia que não deveria ter feito com um amigo da estatura de Glauber Rocha. Eu lhe pedira que documentasse a minha posse. Glauber fez o documentário que foi passado numa sala de cinema de arte, há 15 anos. E quando o público viu que uma sessão de cinema de arte ia ser passado um documentário que podia ter o sentido de uma promoção publicitária, reagiu como tinha que reagir. Mas aí, o documentário começou a ser passado, e quando terminaram os 12 minutos o público levantou-se e aplaudiu de pé, não o tema do documentário mas a maneira pela qual um grande artista pôde transformar um simples documentário numa obra de arte: ele não filmou a minha posse, ele filmou a miséria do Maranhão, a pobreza, filmou as esperanças que nasciam do Maranhão, dos casebres, dos hospitais, dos tipos de ruas, e no meio de tudo aquilo ele colocou a minha voz, mas não a voz do governador. Ele modificou a ciclagem para que a minha voz parecesse, dentro daquele documentário, como se fosse a voz de um fantasma diante daquelas coisas quase irreais, que era a miséria do Estado. (Entrevista com José Sarney)

Sarney fala “*da estatura de Glauber Rocha*”. Ao pensar sobre essa estatura, somos remetidos imediatamente ao gênio Glauber e entendemos que o surgimento do gênio não se dá neste ou naquele lugar, mas sim como resultado da cultura de um povo e todos que participam da instituição promotora da cultura devem estar comprometidos na busca de seu aparecimento, independente de seus dons e posição social. Já Glauber Rocha, assim falou sobre esse documentário em uma entrevista:

É uma reportagem sobre as eleições de um governador (José Sarney) no Maranhão; é muito importante para mim, porque o filmei com som direto e foi uma experiência muito útil para “Terra em Transe” porque participei das

etapas de uma campanha eleitoral. (Entrevista com Glauber Rocha, 1981)

Duas posições distintas, o da palavra dita e o da palavra vista. De um lado o Maranhão que travou no tempo, no tempo do político, do José Sarney. Do outro lado a crítica e a esperança do acontecer da transcendência, da perspectiva da eternidade, da contemporaneidade de Glauber Rocha, que entre *“Deus e o Diabo na Terra do Sol”* e *“Terra em Transe”*, realiza *“Maranhão 66”*. No discurso de Sarney:

O Maranhão não quis morrer estático de olhos parados e ficar caudatário marginal do progresso olhando o Brasil e o Nordeste progredir enquanto nossa terra mergulhada na podridão não podia marchar nem caminhar, como iremos abrir novas estradas, como iremos formar nossos técnicos, como iremos construir os nossos portos, como iremos industrializar o Maranhão e criar novos empregos como iremos mudar a face do Maranhão 100% pobre quanto a habitação, vestiário e alimentação.

As palavras de Sarney vão a uma direção, entretanto sua ação como a do próprio estado demonstram que eles desejam servidores, súditos, especialistas, e não pessoas que pensam, que refletem e trabalham na transformação da realidade. Ficamos aqui com o que nos diz Nietzsche: *“O raio da verdade atingiu justamente aquilo que até hoje ocupava o lugar mais alto: quem compreende o que foi aniquilado, tenha o cuidado de observar se ainda sobrou algo em suas mãos.”* (NIETZSCHE, 2003, p.153)

PARA NÃO CONCLUIR

Nossa viagem é um caminho que busca compreender a contemporaneidade de Glauber Rocha a partir de *“Maranhão 66”*. Este caminho nos leva a pensar que a arte, o cinema-poesia, o muito falado e pouco conhecido cinema novo, supera todas as distâncias, mesmo a distância temporal. Vemos um Glauber Rocha, onde:

O sujeito puro do conhecimento, o gênio, arranca o objeto de sua contemplação da “corrente fugidia dos fenômenos”, contempla-o independentemente do princípio de razão e mergulha no atemporal. O mundo agora é visto por ele do ângulo da eternidade, da contemplação pura, do interlúdio de sabedoria... (HADDOCK-LOBO, 2010, p.111)

Não se tem aqui uma oposição entre arte e verdade, o que se tem é uma interpretação da arte como experiência paradigmática da verdade. Assim a arte se manifesta muito mais como o *topos* da verdade, como utopia.

Tomados pela ideia de que a arte é crítica da realidade, pois se apresenta no seu papel que é transcender, pensamos no jogo das relações entre a construção do real e as redes simbólicas. Sendo desse jeito, a arte pode ser falsa e estar em transcendência à realidade dada, para assim representar o mundo de maneira mais verdadeira.

Enquanto o texto quebra o silêncio, a pintura (des)colore a vida, temos o cinema desvendando o invisível e o pensamento inquerindo o não-pensado, pois, “*o que mais cabe pensar cuidadosamente em nosso tempo, que tanto nos dá a pensar, revela-se ao fato de ainda não pensarmos*” (HEIDEGGER, 2008. p.115). Eis a atitude de Glauber: pensando, eternizando, transcendendo. De quem é a voz em “*Maranhão 66*”? Enquanto Sarney apresenta uma voz fantasmagórica, Glauber apresenta-se na sua contemporaneidade, pois esta não se refere a um tempo, mas a uma presença. Eis Glauber presente, eis a sua voz!

REFERÊNCIAS

Caetano Veloso e Gilberto Gil. Tropicália 2. Disponível em < <http://letras.mus.br/gilberto-gil/574300/>> Acessado em 26 de janeiro de 2014.

Entrevista com Glauber Rocha – 1981. Disponível em < <http://www.tempoglauber.com.br/glauber/Filmografia/maranhao.htm>> Acessado em 26 de janeiro de 2014.

Entrevista do senador José Sarney ao Jornal do Brasil - 25 de agosto de 1981.

Disponível em < <http://www.janeladecinema.com.br/2013/programas/cachaca-cinema-clubes/>> Acessado em 27 de janeiro de 2014.

GADAMER, Hans-George. ***Hermenêutica da obra de arte***. Seleção e tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Apresentação à edição Brasileira. Marco Antônio Casanova.p.XII.

HADDOCK-LOBO, Rafael... (et al.). ***Os filósofos e a arte***. Organização de Rafael Haddock-Lobo. Rio de Janeiro. Rocco. 2010.

HEIDEGGER, Martin. ***Ensaio e Conferências***. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá cavalcante Schuback. 5ª edição. Petrópolis. Vozes. Bragança Paulista. Editora Universidade São Francisco. 2008. Coleção Pensamento Humano.

LEVINÁS *apud* COSTA, Paulo Sérgio de Jesus. ***A Crítica da fenomenologia da imagem por Levinás e o nascimento da responsabilidade***. Thaumazein, Ano V, Número 10, Santa Maria (Dezembro de 2012), pp. 28-42. Disponível em < http://sites.unifra.br/Portals/1/Numero10/Costa_03.pdf> Acessado em 20 de dezembro de 2014.

MARCUSE, Herbert. ***Contrarrevolução e revolta***. Rio de Janeiro : Zahar, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich. ***Ecce homo: de como a gente se torna o que a gente é***. Tradução de Marcelo Backes. LP&M, 2003.

NUNES, Benedito. ***Hermenêutica e poesia: o pensamento poético***. Benedito Nunes; Maria José Campos (organizadora). Belo Horizonte. Ed. UFMG.1999.

PAZ, Otavio. ***La outra voz: poesia y fin de siglo***. Barcelona. Seix Barral, 1990.

PESSOA, Fernando. ***Ideias Estéticas, obras em prosa***. Rio de Janeiro. Nova Aguilar. 1986.

WESTHELLE, Vítor. Religião e sociedade: desafios contemporâneos. IN: REBLIN, Iuri Andréas; Sinner, Rudolf von. Religião e Sociedade: Desafios contemporâneos. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012

O Sagrado nos games: Arquétipos religiosos nas narrativas gamificadas dos jogos eletrônicos

Luis Carlos de Lima Pacheco¹

RESUMO

Os games são foco de numerosas pesquisas devido ao seu impacto cultural e econômico na sociedade contemporânea. As novas tecnologias de comunicação e informação do início do terceiro milênio elevaram os jogos digitais à categoria de um dos mais importantes divulgadores dos grandes mitos da humanidade. Suas narrativas são extremamente elaboradas e em grande parte moldadas a partir dos arquétipos do sagrado. Esta comunicação é fruto da reflexão preliminar da minha tese doutoral no Programa de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Procura refletir sobre o fenômeno dos games na sociedade contemporânea como oportunidade para o desenvolvimento da dimensão de transcendência do ser humano. A tese propõe revisar o conceito de “sagrado”, confrontando as suas acepções teleológicas tradicionais com as críticas multiculturalistas modernas e buscando na metodologia transdisciplinar da visão complexa pós-moderna um aporte para a leitura transversal das experiências espirituais gameficadas na contemporaneidade. A metodologia de trabalho proposta é a investigação de um referencial de amostragem de jogos eletrônicos para discutir sobre as questões de narração, ludologia e mitos aplicados a uma hermenêutica dos games. O referencial teórico é a fenomenologia da religião numa abordagem transdisciplinar, com a contribuição de estudos sobre games e o imaginário. O desenvolvimento desse trabalho pretende agregar ao campo epistemológico das Ciências da Religião aportes da antropologia, hermenêutica e comunicação e fazer uma aproximação entre religião, educação e cultura visual na contemporaneidade.

Palavras-chave: Games. Imaginário. Cultura visual. Transdisciplinaridade. Sagrado.

INTRODUÇÃO

Este estudo se insere na linha de pesquisa “Tradições e Experiências Religiosas, Cultura e Sociedade” do doutorado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Surge da constatação de que o fenômeno dos jogos eletrônicos contribui para a divulgação dos grandes mitos da humanidade neste início de milênio. As tecnologias de informação e comunicação eletrônica fizeram dos games um potente veículo de imersão num imaginário carregado de arquétipos religiosos. A eletrônica possibilitou o desenvolvimento de narrativas cada vez mais complexas com uma ambiência extremamente realista, com gráficos de alta resolução. Diferentemente das mídias tradicionais, a saber, a televisão e o cinema, que permitem

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: lucapacheco@gmail.com

uma imersão onde predomina a passividade do sujeito que recebe as imagens e sons, os jogos eletrônicos possibilitam a imersão num grau diferente de interação. Na TV e no cinema o telespectador “sente com” o protagonista da trama, enquanto nos jogos digitais o jogador “se sente “o” protagonista, ele “é” o protagonista que realiza as ações e supera obstáculos para alcançar seus objetivos. A nomenclatura dos Games tomou emprestado do sistema religioso hindu o termo “*avatar*” para designar esse fenômeno. O personagem do jogador é o seu *avatar*.

Em muitos games, sobretudo nos Rolling-Playing Games, RPGs, o nível de complexidade das narrativas permite que o jogador estabeleça escolhas que alteram qualitativamente não só o seu percurso na trama, mas também o perfil psicológico de seu personagem e até mesmo de outros personagens da história. Poderíamos dizer que o jogador se torna o deus do mundo do jogo. O realismo proporcionado pelos gráficos dos jogos digitais é amplificado pelo uso de sons ambientais e trilhas sonoras que evocam a ambiência religiosa, sobretudo quando o *avatar* se encontra em um lugar sagrado do jogo ou encontra um deus ou sacerdote no desenrolar da trama. Ambiências, cenários, itens e personagens que remetem ao religioso estão cada vez mais presentes nas narrativas dos games, de maneira lúdica, divulgando mitos antigos e criando novos mitos no imaginário do ser humano. Daí a importância de uma hermenêutica destas narrativas gamificadas que ajude a compreender como os jogos eletrônicos estão contribuindo para uma antropologia religiosa contemporânea.

Na primeira parte desta comunicação apresento a metodologia e estratégia de ação para o desenvolvimento da pesquisa, bem como o referencial epistemológico que a fundamenta e na segunda parte apresento os critérios de seleção de uma amostragem de jogos digitais para possível estudo de caso. Por se tratar de um estudo que se encontra em sua fase inicial esta comunicação não pretende trazer conclusões sobre o tema, mas apontar caminhos para uma reflexão que se faz urgente diante do fenômeno dos games. Na conclusão apresento as consequências deste estudo para o conhecimento científico no campo das Ciências da Religião e sua repercussão na educação religiosa.

1 METODOLOGIA TRANSDISCIPLINAR E GAMES

O estudo se fundamenta nos referenciais teóricos da fenomenologia da religião (CROATO, 2001, p. 24-27) numa abordagem transdisciplinar do fenômeno religioso (NICOLESCU, 2002). A fenomenologia contribui para uma abordagem de sentido. Diante da pluralidade das expressões religiosas nos jogos eletrônicos a fenomenologia oferece a possibilidade de se estabelecer uma morfologia das

expressões religiosas imprescindível para a investigação do significado das mesmas, possibilitando assim confrontar as acepções teleológicas tradicionais do sagrado com as críticas multiculturalistas modernas. A transdisciplinaridade oferece referenciais epistemológicos fundamentais para a pesquisa, tais como a ideia de complexidade (MORIN, 2005), a concepção de diversos níveis de realidade (BERNI, 2005) e a lógica da inclusão (o terceiro incluído). A metodologia transdisciplinar da visão complexa pós-moderna oferece um aporte para a leitura transversal das experiências espirituais gameficadas na contemporaneidade. Esta perspectiva ajuda a compreender como se estabelece a relação jogador-jogo e como aí se constrói o imaginário religioso.

Com os dados da pesquisa realizada, o próximo passo é fazer a análise dos games com o referencial teórico da hermenêutica, antropologia, estudos do imaginário e comunicação. As características antropológicas do jogo foram estudadas primeiramente pelo holandês Johann Huizinga (1999) em seu clássico livro *Homo Ludens*. Roger Caillois (1990) avança na classificação do jogo tanto em categorias básicas como na dimensão lúdica. Os estudos de Mircea Eliade (2001) e Carl Jung (1992) estabeleceram as bases epistemológicas para uma nova linha de pesquisa dos estudos do imaginário que tem como principais autores os franceses Gaston Bachelard (1995), Gilbert Durand (1988) e Michel Marfesi (2007). A maior contribuição destes estudos para este trabalho é a constatação de que o imaginário que se revela na relação jogador-jogo cria a ambiência ideal que desperta os arquétipos do sagrado.

2 O SAGRADO NOS JOGOS DIGITAIS

Qual o tipo de religiosidade está presente nos jogos digitais? Essa religiosidade corresponde às acepções teleológicas tradicionais? Qual a sua contribuição para a visão de sagrado na contemporaneidade? Para responder a esses questionamentos será selecionada uma amostragem de games contemporâneos.

Os critérios para a seleção serão de jogos contemporâneos com narrativas complexas que envolvam ambiências, itens e personagens sagrados que sejam largamente difundidos entre os jogadores. Os jogos eletrônicos serão analisados com o referencial epistemológico das Ciências da Religião numa perspectiva transdisciplinar que pretende integrar os saberes da antropologia, da hermenêutica, dos estudos do imaginário nos games, como alternativa para a educação e a comunicação. Será realizada uma hermenêutica dos mitos que se revelam nos jogos eletrônicos atuais para explicitar os seus arquétipos antropológicos e, com o referencial teórico dos estudos do imaginário, da educação e da comunicação, revelar o seu potencial e os seus limites na formação do espírito humano.

CONCLUSÃO

A investigação do fenômeno religioso nos games se apresenta não só como uma oportunidade no campo da pesquisa, mas também como uma tarefa para o desenvolvimento pleno do ser humano pós-moderno nas suas dimensões mais íntimas e profundas. Nesta mesma perspectiva, é tarefa fundamental deste trabalho contribuir para o avanço do conhecimento científico no campo das Ciências da Religião, proporcionando critérios para que os novos recursos das tecnologias da informação e comunicação ajudem 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.

O advento da interatividade estimula a participação. O jogador não é somente um telespectador, ele vive a experiência como protagonista. Os games intensificam a experiência da interatividade, a partilha das crenças e diferenças culturais que podem despertar o espiritual. Os jogos digitais se apresentam como oportunidade para a educação religiosa. O ensino religioso na cultura dos jogos digitais deve ter como base o pluralismo e a transdisciplinaridade, deve mudar da linguagem racional para a linguagem sensitiva com flexibilidade. O lúdico pode dirigir a experiência espiritual na cultura dos games. Comunicar o invisível é o grande desafio dos subsídios para o ensino religioso. Os subsídios da educação religiosa 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, é linguagem arquetípica.

REFERÊNCIAS

BABIN, Pierre. **A era da comunicação**. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. **Linguagem e cultura dos mídias**. Lisboa, Bertrand, 1993.

_____; ZUKOWSKI, Angela Ann. **Mídias, chance para o Evangelho**. São Paulo: Loyola, 2005.

BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. Rio de Janeiro: Difel, 1995.

_____. **A Água e os sonhos**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BERNI, Luiz Eduardo. 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.

CAILLOIS, Roger. **Os jogos e os homens**. Lisboa: Cotovia, 1990.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: Uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 1989.

_____. **O imaginário**. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FERREIRA-SANTOS, Marcos; ALMEIDA, Rogério de. **Aproximações ao imaginário**: bússula de investigação poética. São Paulo: Képos, 2012.

GASI, Flávia. **Videogames e mitologia**: A poética do imaginário e dos mitos gregos nos jogos eletrônicos. Nova Iguaçu: Marsupial, 2013.

HUIZINGA, Johann. **Homo Ludens**: O jogo como elemento da cultura. São Paulo: Perspectiva, 1999.

JUNG, C. G. **Psicologia da Religião**. Trad. dom Mateus R. Rocha. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. In: **Obras completas de Carl Gustav Jung**. São Paulo: Vozes, 2000.

JUNQUEIRA, Irmão Sérgio. **O desenvolvimento da experiência religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1994.

MAFESOLLI, M. **O imaginário é uma realidade**. Revista Famecos, Porto Alegre, n. 15, ago. 2001.

_____. **O ritmo da vida**: Variações sobre o imaginário pós-moderno. Rio de Janeiro: Record, 2007.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. **O cinema ou o homem imaginário**. Lisboa: Relógio D'água / Grande Plano,

2002.

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2**: Hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2011.

Uma história, duas estratégias: análise comparativa de dois produtos midiáticos da Igreja Universal do Reino de Deus

Marco Túlio de Sousa¹
Jênifer Rosa de Oliveira²

RESUMO

O presente trabalho expõe uma análise comparativa de dois produtos midiáticos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD): uma peça publicitária da campanha “Eu sou a Universal” disponível na internet e um testemunho proferido por um fiel em um de seus templos e veiculado em um dos programas televisivos que compõem a Programação IURD de Minas Gerais (conjunto de programas que a igreja exibe durante a madrugada). Em comum os objetos analisados trazem a narrativa de vida de Cláudio Soares, ex-mendigo que se tornou empresário bem sucedido. Tendo como referenciais teóricos a Análise de Discurso franco-brasileira de Eni Orlandi e Michel Pêcheux, bem como elementos da retórica aristotélica, procuramos identificar as diferentes estratégias discursivas que a IURD utiliza a partir dos dois contextos enunciativos. Dessa forma, acreditamos que tais estratégias diferem de acordo com os objetivos específicos de cada produto e o público para os quais eles se destinam.

Palavras-chave: Igreja Universal do Reino de Deus, Análise de Discurso, Programação IURD, Eu Sou A Universal

INTRODUÇÃO

No dia 10 de julho de 2012 a edição mineira do programa Desafio da Cruz da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) transmitia o testemunho de Cláudio Soares, ex-mendigo que havia se tornado empresário de sucesso. Esta edição do programa, que compõe a programação IURD, objeto de estudo de um dos autores deste artigo (SOUSA, 2014) em sua dissertação de mestrado, chamou a atenção por trazer um testemunho mais longo do que os exibidos em outras ocasiões. Posteriormente, em trabalho (SOUSA; OLIVEIRA, 2014) realizado em conjunto com a outra autora deste artigo percebeu-se que o mesmo personagem aparecia na campanha publicitária “Eu Sou a Universal”, promovida pela IURD desde 2013. O fato de uma mesma

1 Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), professor do curso de Jornalismo da Faculdade Pitágoras – unidade Divinópolis. Email: marcotuliosousa@hotmail.com.

2 Mestranda em Comunicação pela Universidade Metodista de São Paulo, bolsista CAPES. Email: jenniferdeoliveira@gmail.com.

história ser apropriada em dois produtos midiáticos da igreja despertou o interesse em compreender de que forma ela se altera a partir das diferentes estratégias discursivas.

1. ANÁLISE DE DISCURSO E FORMAÇÃO DISCURSIVA

A Análise de Discurso surge no entremeio de três domínios disciplinares: o Marxismo, a Linguística e a Psicanálise. Assim, entende que os sentidos se constroem a partir do cruzamento da materialidade lingüística, do inconsciente humano e do contexto sócio-histórico. Por este motivo, os sentidos não estão dados no texto, mas nas relações que se constroem para além dele. Uma mesma palavra pode adquirir significados distintos de acordo com as diferentes situações de enunciação. Um novo sentido só será possível em relação aos conjuntos de enunciados já existentes (interdiscurso) e a depender da ação dos sujeitos no momento da formulação (intradiscurso).

Nesse contexto torna-se importante considerar o conceito de Formação Discursiva tratado por Michel Foucault (2012) e apropriado por Pêcheux na Análise de Discurso (AD). A Formação Discursiva corresponde a uma regionalização do interdiscurso, do já-dito. Este, por sua vez, está ligado ao inconsciente, podendo ser entendido como “todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos” (ORLANDI, 2005, p. 33).

De acordo com Orlandi (2005, p.20), “o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia”. Aqui, compreende-se ideologia como a saturação que produz o efeito de evidência dos enunciados, fazendo com que os sujeitos tomem os seus sentidos como naturais e não reconheçam as filiações histórico-sociais que operam na construção do texto. Não obstante, isso não nos leva a uma concepção engessada da linguagem, visto que no âmbito do intradiscurso (formulação) abre-se margem para a construção de novos significados para os mesmos significantes, ainda que em referência à ideologia que lhes é comum.

O conceito de Formação Discursiva nos ajuda a compreender esta dinâmica. “A Formação Discursiva se define como aquilo que numa formação ideológica dada - ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada - determina o que pode e deve ser dito” (ORLANDI, 2005, p. 43). Tais formações discursivas são constituídas pela contradição, (re-)configurando-se continuamente a partir das relações que estabelecem.

A partir deste conceito procuraremos refletir se a história de Cláudio Soares ao ser narrada em dois lugares de enunciação distintos (a campanha “Eu Sou A Universal” e o programa “Desafio da Cruz”) aciona diferentes formações discursivas,

como isso ocorre e as possibilidades de significação.

2. A CAMPANHA

A campanha ‘Eu Sou a Universal’ foi lançada pela IURD em março de 2013, num período em que a disputa entre a Igreja Mundial do Poder de Deus, liderada por Valdemiro Santiago, e a IURD se acirrava e esta última perdia muitos fiéis. Nesse contexto, a campanha pode ser entendida como uma tentativa de valorizar a imagem institucional da igreja entre seus fiéis, para conter a diminuição de seu quadro de membros, e de reposicioná-la na sociedade brasileira.

A campanha é constituída por uma série de narrativas de sucesso, contadas em primeira pessoa por supostos membros da IURD. Eles que aparecem em imagens que trazem um microrrelato (geralmente nome e profissão) encerrado com a frase “Eu sou a Universal”. Essas peças foram utilizadas nos mais variados tipos de mídia e suporte, como revistas, jornais, outdoors e busdoors. Os relatos também foram produzidos em formatos para veiculação em rádio e TV. No site lançado para a campanha (www.eusouauniversal.com.br), as são melhor exploradas. Nele, cada personagem possui uma página onde sua história é contada por meio de vídeos, fotos e texto. Os personagens aparecem sempre bem vestidos e desempenhando suas atividades cotidianas, tidas como um sucesso alcançado e motivo de orgulho.

Nos vídeos, que também são divulgados na conta do youtube da campanha (EuSouaUniversal) os personagens aparecem bem vestidos, em ambientes claros e bem decorados, que reafirmam sua boa condição financeira e profissional frente ao passado de sofrimento que alguns narram. Os relatos são acompanhados por trilhas sonoras que variam de acordo com o momento narrado: músicas tristes e lentas nos momentos em que os personagens mencionam seu passado de sofrimento e músicas alegres quando falam de seu sucesso atual. Já as fotos, todas bem trabalhadas, mostram os personagens ao lado da família, ou praticando suas atividades profissionais. Acompanhando a galeria de fotos, um texto extenso sobre o personagem - a maioria escrito em formato jornalístico, com vários intertítulos -, apresenta informações além das trazidas pelo vídeo e pelo microrrelato.

O site ainda direciona para a loja online da IURD, Arca Center, onde é possível adquirir souvenir com o *slogam* da campanha, e também para uma página do site da IURD, com o endereço dos templos. Este é o único elemento que liga a instituição religiosa diretamente à campanha e que identifica a IURD como igreja. Além do site e da conta no youtube, a campanha também possui um perfil no twitter (@EuSouaUniversal) e outro no facebook (www.facebook.com/EusouaUniversal), que divulgam as imagens com os microrrelatos e os links das histórias no site. Nas

redes sociais, é comum encontrar seguidores que, além de compartilhar o conteúdo em seus perfis, se apropriam das estruturas narrativas da campanha e tecem seus comentários na forma dos microrrelatos, como se também fossem personagens da campanha.

Ao contrário dos cultos e dos programas de rádio e TV produzidos pela IURD, que enfatizam elementos místicos, o foco da campanha é a história de vida dos personagens e suas atividades cotidianas. Após análise de algumas peças, em trabalho anterior (SOUSA; OLIVEIRA, 2014), verificamos que o que legitima o discurso dos personagens é o que ele mostra de si: seu sucesso profissional e sua boa condição financeira, traduzidos textualmente e esteticamente nas peças da campanha. Embora nos relatos a IURD seja associada ao sucesso do personagem que narra, em nenhum momento durante a campanha esta é apresentada como uma igreja, e nem o discurso religioso fica evidente nas biografias. Este só é perceptível para aqueles que reconhecem a logomarca da IURD, que está presente nas imagens divulgadas. É Respeitando esta lógica que a história de Cláudio Soares é trazida para a campanha, como mostraremos posteriormente. Passaremos agora a uma breve descrição da Programação IURD, na qual a história do empresário também é contada.

3. PROGRAMAÇÃO IURD

A Programação IURD corresponde ao conjunto de programas transmitidos pela rede Record durante a madrugada que são de propriedade da Igreja Universal. As edições dos programas são regionais e eles são apresentados pelos pastores que atuam nos estados em que a programação é veiculada. Na pesquisa de mestrado de Sousa (SOUSA, 2014) foi analisada a edição mineira da Programação IURD, na qual o testemunho de Cláudio Soares foi exibido em duas ocasiões (10/07/2012 e 13/07/2012).

A Programação é exibida diariamente, com duração aproximada de 5 horas, sendo que aos sábados há acréscimo de uma hora e no domingo de duas. Na época da pesquisa (julho de 2012) compreendia sete programas, além daqueles daqueles que não possuíam nomenclatura específica. São eles: Nação dos Vencedores, Ponto de Luz, Fala Que Eu Te Escuto, Desafio da Cruz, Casos Impossíveis, Terapia do Amor e Plantão da Fé. Diversos pastores se revezam na apresentação, mas boa parte deles são fixos, já que os programas têm relação direta com as reuniões promovidas pela Universal em sua sede estadual na capital mineira. É frequente o pastor-apresentador convidar as pessoas com quem conversa por telefone durante o programa a participarem da “reunião” em que ele estará presente.

Apesar dos nomes distintos, o formato dos programas pouco muda. No

cenário, uma tela ao fundo mostra a logo do programa ou imagens panorâmicas do templo maior. O pastor apresentador, posicionado à frente dela, quase sempre fala olhando para a câmera, dirigindo-se ao espectador. As exceções correspondem às edições em que há dois apresentadores interagindo entre si ou quando há convidados (fiéis da igreja), o que é raro. Há uma estrutura comum a todos os programas. Eles têm início com a saudação dos apresentadores, seguida de exemplos de situações de sofrimento que alguém poderia estar vivenciando (Exs: a esposa que brigou com o marido, a mãe cujos filhos são usuários de drogas etc). Depois ele conversa por telefone com alguém que narra seus sofrimentos e lhe pede ajuda, ou chama um VT, que pode ser tanto uma matéria da Rede Record ou uma simulação encenada por atores, que possuem um desfecho negativo causado por um problema aparentemente sem solução.

O programa volta para o estúdio, onde o apresentador faz um breve comentário sobre o caso no qual amplia a sua abrangência e afirma que ele pode ser resolvido caso a pessoa realize alguma ação relacionada a sua vida espiritual. Em seguida chama o testemunho de alguém que vivenciou um problema semelhante ao retratado na situação anterior, mas cuja história teve um final feliz depois de participar de alguma reunião/ campanha promovida pela Igreja Universal. A maioria dos testemunhos é gravada no templo durante um dos cultos promovidos pela igreja. Nos vídeos o pastor “entrevista” o fiel que conta os dramas vividos e a transformação vivenciada.

Por fim, o apresentador procura construir uma ligação entre a situação narrada no testemunho e os supostos problemas vividos pelos espectadores, dizendo que estes também podem ser sanados caso a pessoa tome a mesma atitude que o personagem do VT, de procurar a Igreja Universal. Assim, parece-se querer promover uma “identificação-projeção” no público, a fim de fazer com que este vá a alguma das “reuniões” da igreja (SOUSA, 2014, p.124). É nesta perspectiva que a história de Cláudio Soares se insere no programa Desafio da Cruz.

4. UMA HISTÓRIA, DUAS NARRATIVAS

O personagem e a história contada nas duas narrativas são os mesmos: Cláudio Soares, ex morador de rua, abandonado pela família quando criança, e que hoje é empresário bem sucedido e vive um casamento feliz. Na campanha sua história é abordada por meio dos seguintes meios: banner na página da campanha, com foto e microrelato contendo os dizeres “Sou o Cláudio Soares, de morador de rua, tornei-me empresário de sucesso. Eu sou a Universal”; vídeo de 3 minutos que intercala tomadas de Cláudio falando sobre sua vida e atores encenando alguns momentos

de seu passado; e texto em primeira pessoa no qual a história novamente é contada acompanhado de uma galeria de fotos.

O vídeo é dividido em dois momentos: um passado de fracasso em contraste com um presente bem sucedido. Importante notar que não é dito o que acontece na vida para explicar a passagem de uma condição para outra. Já no texto afirma-se que o marco do início da mudança é a participação em uma reunião. No entanto, não se fala onde, quando, a natureza, nem o que teria ocorrido, apenas que a partir daquela ocasião ele saiu disposto a mudar. Os dois relatos, tal como a imagem, terminam com o personagem dizendo o slogan da campanha. Esta é única evidência que liga a história de vida à instituição IURD. No entanto, sem fazer nenhuma referência à religião ou à própria Universal enquanto igreja.

O mesmo não se percebe no programa de TV. Nele Cláudio aparece dando seu testemunho durante um dos cultos da IURD realizados em um templo. O vídeo é exibido no Desafio da Cruz, apresentado pelo pastor Everton Mendes logo depois que este faz um convite para que os telespectadores com problemas espirituais compareçam a um culto que seria realizado na sexta. Assim, ele se articula a uma promessa feita pelo pastor de que aqueles que comparecem à igreja e fazem os seus sacrifícios têm suas vidas transformadas.

O vídeo apresentado no programa tem aproximadamente 10 minutos. Nele Cláudio é entrevistado pelo pastor. O fiel conta a mesma história, mas enfoca os aspectos que o pastor destaca em suas perguntas, as quais deixam o discurso religioso bastante marcado. O significante “igreja” é mencionado 2 vezes e a palavra “Deus” é citada 16 vezes. Além disso, termos como sacrifício, obreiro e expressões comuns ao repertório partilhado por membros da IURD, como “Deus vai me honrar”, “aonde eu chego tem que chegar a luz” e “campanha de Israel” também são utilizados.

Diferentemente do vídeo da campanha, no qual o fator motivador da mudança não é explicado, no Desafio da Cruz Cláudio conta detalhes de como se deu o processo e de como este está intrinsecamente relacionado à sua ida à Igreja Universal e o seu engajamento nos rituais propostos. Assim, fala do dia em que chegou à igreja e de como o seu envolvimento com as práticas religiosas determinaram o sucesso alcançado em diferentes momentos e áreas da vida (casamento, fechamento de negócios etc). Terminado o vídeo, volta-se novamente para o estúdio, onde o pastor convida os telespectadores a participarem do cultos que ele irá presidir, se utilizando da história de Cláudio para reafirmar o papel da igreja enquanto lugar que opera transformação de vida das pessoas por meio do poder divino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dois produtos midiáticos analisados trazem uma mesma história produzida e divulgada pelas mídias da IURD. Entretanto, não podemos dizer que se trata da mesma narrativa, visto que os recursos acionados para contá-la e as estratégias que identificamos em cada uma são distintas. No testemunho exibido durante a Programação IURD os elementos religiosos são não apenas enfatizados, mas determinantes para a compreensão da narrativa de Cláudio. Durante sua fala a transição da condição anterior para a atual é atribuída à instituição religiosa e as intervenções divinas que por meio dela ocorrem. O discurso religioso é preservado pois parte de um local sagrado (o templo) e é veiculado em um programa que trata de questões desta ordem. O que legitima o lugar de Cláudio no programa é a interferência da instituição religiosa na sua vida.

Já na campanha fica nítida uma tentativa de se apagar significantes ligados ao mundo religioso. A Universal aparece como uma marca ou traço identitário que define a condição atual do personagem, mas não como um ator que teve alguma influência no curso dos acontecimentos narrados. Ao se inserir no contexto mercadológico que caracteriza uma campanha publicitária a IURD silencia aquilo que caracteriza: seu discurso religioso. Assim, passa a funcionar como marca. Isso só é possível porque o significante Universal migra de sua “formação discursiva” original para funcionar em outra, ganhando outros sentidos. Uma hipótese que levantamos é que as estratégias discursivas variam de acordo com os objetivos. Na Programação IURD: levar novos membros para a igreja; na campanha: fortalecer a imagem institucional entre os próprios fiéis e modificar a imagem que se tem da instituição na sociedade, mostrando seus fiéis como pessoas bem sucedidas, ao contrário da percepção do senso comum de que seus freqüentadores são pessoas de baixa renda e pouco estudo.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso**: Princípios e Procedimentos. Campinas: Pontes, 2005.

SOUSA, Marco Túlio de. **As narrativas do Reino**: Análise narrativa de programas televisivos da Igreja Universal nas madrugadas mineiras. Dissertação de Mestrado em Comunicação Social. Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Brasil, 2014.

SOUSA, Marco Túlio de; OLIVEIRA, Jênifer Rosa de. O fiel como garoto propaganda. Análise Discursiva de uma campanha publicitária da Igreja Universal do Reino de Deus. In: **Revista Novos Olhares**, vol. 3, n. 2, 2014.

FT 4 Sociedade, laicidade e tolerância religiosa

FT 4 . Sociedade, laicidade e tolerância religiosa

Coordenadores: Profa. Dra. Marília de Franceschi Neto Domingos – UNILAB;
Prof. Dr. Eulálio Avelino Pereira Figueira – PUC-SP, SP

Ementa: Em um momento em que os conflitos religiosos têm acirrado as discussões políticas, gerando mesmo a queda de regimes, a questão do respeito ao princípio da laicidade - entendido como a obrigação do Estado garantir a livre expressão religiosa - se torna urgente como tema, além de nos obrigar a voltar os olhos para o aumento da intolerância no Brasil. O objetivo do FT é discutir as relações entre as diversas opções religiosas na sociedade atual, levando em conta que, ao contrário do que vem sendo apresentado há diversos anos, a laicidade do Estado não tem levado à secularização do mesmo, mas vem abrindo portas para a pluralidade religiosa, processo nem sempre pacífico. O crescimento da intolerância religiosa decorre também da necessidade de maior compreensão sobre a laicidade do Estado e suas relações com a sociedade.

A espiritualidade laica de Luc Ferry: uma proposta terrena de salvação

Douglas Willian Ferreira¹

RESUMO

Compreender a espiritualidade para além do religioso é o que nos propõe Luc Ferry que defende, ao que parece, uma espiritualidade laica que resguarda a herança espiritual das grandes religiões, sem, no entanto, defender a necessidade da religião na busca de sentido da vida. Em sua defesa, o autor vê na laicidade a possibilidade do aperfeiçoamento espiritual através da erradicação do homem de seu egoísmo natural, permitindo a esse homem ir ao encontro do outro, pelo amor e pela compaixão. Esse arrancar-se de si implica num sacrifício em favor dos que amamos o que nos permitirá dar sentido à vida e com isso, salvar-nos sem a ajuda de Deus. Num humanismo onde as visões tradicionais do mundo e as concepções religiosas da ética caducaram, o homem moderno se vê diante da seguinte indagação: O que me é permitido esperar? Não podemos hesitar numa resposta secularizada. Analisando a extensa bibliografia de Ferry, podemos deduzir da centralidade do homem e de sua liberdade os embasamentos necessários para o cultivo de uma espiritualidade sem Deus. Assim, nosso objetivo é analisar a transcendência do amor e sua centralidade na concepção filosófica de Ferry; a concepção do Homem-Deus bem como a possibilidade de uma espiritualidade num momento em que é perceptível um crescente movimento de secularização da vida humana e de distanciamento do apanágio religioso. Fato é que, mesmo defendendo uma espiritualidade laica, Ferry não se desprende dos conceitos religiosos o que nos permite ver em sua filosofia soteriológica um abrigo desses mesmos conceitos.

Palavras-chave: Amor. Humanismo. Laicidade. Espiritualidade. Ferry

INTRODUÇÃO

A rejeição dos dogmas e o rompimento com todo o tipo de heteronomia, certamente, fora um dos mais importantes legados que o Iluminismo nos concedeu. Rescindir todas as formas de sujeição, como as determinações religiosas e mesmo familiar, política e educacional, garantirá o alvorecer da laicidade e da secularização que trará em seu bojo, a liberdade de escolha e da constituição de si, a responsabilidade ética, o republicanismo e a democracia; uma espiritualidade que considere, mais que a fé, a própria razão do homem; a valorização da individualidade e da subjetividade, e porque não, na construção histórico-antropológica e filosófica de Ferry, do amor.

Para o autor, esse processo de laicização é irreversível porque garantiu a

¹ Mestrando em Ciência da Religião – Área de pesquisa: Filosofia da Religião – UFJF – Pesquisador FAPEMIG. Email: douglasinvictus@hotmail.com

liberdade de consciência ao homem fazendo-o um indivíduo esclarecido e não mais sujeito à menoridade intelectual². Essa individualidade não se assemelha a um individualismo egocentrista que limita o olhar do homem a si mesmo, mas permite o aperfeiçoamento das relações, numa crescente valorização do outro, de suas limitações, sofrimentos e dificuldades. Portanto, no lugar de um egoísmo exacerbado vemos, segundo Ferry, o crescente desenvolvimento de ONGs que retratam o interesse pelos sofredores através de ações solidárias e da compaixão.

Certamente essa visão de Ferry ainda surpreende muitos de nós, principalmente porque há uma preconceituosa relação entre laicidade, ateísmo e ações desumanas, simplesmente por rechaçar do Estado e da consciência, o forte poder de dominação, influência e atuação do religioso, permitindo, assim, o desenvolvimento de valores seculares, que exatamente por não serem religiosos, são associados à decadência humana.

1. A NECESSIDADE DE UM SENTIDO: A FILOSOFIA E SUA RELAÇÃO COM A RELIGIÃO

Em sua proposta filosófica Ferry aponta também o desamparo e a falta de sentido que atingirá os indivíduos quando se emancipam das respostas prontas dadas pela heteronomia religiosa. Há uma angústia despontada pelo declínio do religioso, mas ela não pode ser encarada como o fim da vida, como uma impossibilidade de caminhar, ou como uma estagnação. No entanto, nada está perdido, e é preciso reconhecer isso. De que maneira? Através da filosofia que

sempre foi, pelo menos em seus maiores momentos, secularização de uma religião; ela é sempre parte de uma representação religiosa do mundo e das relações entre os homens e os deuses e, essencialmente, ela sempre agiu para secularizar, laicizar a mensagem religiosa (FERRY;VINCENT, 2011, p. 39).

Ao contribuir com a secularização, a filosofia não tem por interesse lançar o homem no desespero angustiante da falta de sentido. Do contrário, ela quer mostrar que é possível uma vida significativa, sem a presença da divindade, ou de um Deus que nos promete o paraíso, a eternidade e a perfeição, fazendo-nos perceber que “o significado dessa recusa é abissal: ela revela, na verdade, que o sentido da existência humana não é, não deve ser a busca da vida eterna” (FERRY;VINCENT, 2011, p. 49), porque a vida de um mortal bem sucedida, fruto de escolhas autênticas, da

2 Referimo-nos claramente ao termo empregado por Kant no seu famoso ensaio “Resposta à pergunta: Que é esclarecimento (Aufklärung)?”

preocupação com o outro e da vivência do amor, é mais vantajosa do que a vida imortal, marcada pelo fracasso, pela lamúria e pelo medo. Assim, a vida bem sucedida não exclui o aperfeiçoamento espiritual, o desejo de salvação, ou o reconhecimento do sagrado.

Vemos que, para Ferry, a laicização afeta diretamente a perspectiva do religioso como relação com o Absoluto, no entanto, a continuidade do religioso, ou dos conceitos e concepções religiosas cristãs permanecem porque “a religião não é necessariamente heteronomia. Pode-se, por exemplo, descobrir o religioso a partir de experiências inteiramente autônomas” (FERRY;GAUCHET, 2008b, p. 26), isso porque “o religioso aparece como o horizonte das experiências vividas pelos seres humanos” (FERRY;GAUCHET, 2008b, p. 26), ou ainda, “como uma disposição natural para a metafísica” (FERRY;GAUCHET, 2008b, p. 27).

O autor, não pretende, no entanto, afirmar um processo contrário ao de secularização, mas quer mostrar que a transcendência não foi banida da vida humana, pelo menos, não a transcendência na imanência, que se encontra na ordem da moral, da estética e do simbólico, e acima de tudo, do amor, que é a esfera “que mais nos aproxima do religioso” (FERRY;GAUCHET, 2008b, p. 29). Vemos assim, no âmbito do laicismo, uma nova compreensão acerca do religioso. Em *Depois da Religião*, Ferry afirma:

O religioso se reintroduz no final do percurso como o horizonte das práticas humanas; é esse o sentido dos famosos postulados da razão prática, a ideia de que a moral não é fundada na religião, [...], mas que, ao mesmo tempo, no horizonte de nossas ações morais não pode deixar de existir uma problemática religiosa [...]. Isso também constitui uma verdadeira revolução, devida à ideia de que o religioso não se encontra mais à montante da moral, como quer o papa (a teologia moral), mas sim inteiramente a sua jusante, isto é, ele passou para o lado do futuro. Em outros termos, o religioso não é mais da ordem da heteronomia, da dependência radical, mas da ordem da transcendência na imanência (FERRY;GAUCHET, 2008b, p. 31).

Dessa forma é que poderemos compreender a centralidade do amor no pensamento do filósofo, e perceber que esse sentimento, aparentemente tão banal, nos permite experimentar essa transcendência horizontal que fundamenta a espiritualidade laica e que não perde, portanto, sua relação com o religioso. Afinal, “a partir do momento em que se estabelecem valores superiores à vida material, biológica, entra-se na esfera do religioso” (FERRY;GAUCHET 2008b, p. 33) e é a essa esfera que garante a permanência da possibilidade de uma espiritualidade.

2. A TRANSCENDÊNCIA NA IMANÊNCIA: UMA RELAÇÃO COM O SAGRADO DE FORMA HORIZONTAL

Como vimos, na proposta de Ferry existe uma íntima ligação entre filosofia e religião no que tange à valorização do transcendente. Aqui, o termo não se identifica com uma divindade, mas simplesmente “essa transcendência do outro que eu sinto na experiência do amor” (FERRY, 2013, p. 93). E Luc Ferry utiliza desse termo porque acredita que o amor “me faz ‘sair de mim’” (FERRY, 2013, p. 93), mas, no entanto, é sentido em nossa subjetividade mais radical, sendo, portanto, imanente a nós. Desse modo, o sagrado está diante de nós, e não acima da vida, como nos propôs, durante séculos, a tradição metafísica, ou nos termos de Kant, a tradição ontoteológica. No entanto, a grande questão que nos colocamos é a seguinte: O que faz do homem esse ser tão excepcional, capaz de se tornar sagrado, digno de um amor devotado puramente, a ponto de me sacrificar por ele? E Luc Ferry certamente nos responderia que aquilo que faz do homem um ser ímpar, é sua capacidade de excessos, nesse sentido, de excessos que promovem o bem, a vida, e a dignidade do outro.

Essa capacidade de excesso, segundo o autor, é nossa liberdade, ou seja, porque somos livres e fugimos aos determinismos naturais, podemos fazer escolhas e concretizá-las; e podemos escolher o bem. O filósofo francês Rousseau, em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* afirma:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentido para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre (ROUSSEAU, 1991, p. 242).

Assim, Rousseau nos mostra que dessa capacidade de desmedida em relação a natureza, de fazer o mal não por instinto, unicamente, mas pela escolha livre, podemos colocar-nos, da mesma forma e nas mesmas proporções, a agir visando o bem. E o que é ainda mais fundamental: ao contrário dos animais, não somos determinados nem por uma cultura, nem mesmo pela sociedade. Temos sempre nossa liberdade garantida porque somos livres ou mesmo, no conceito de Sartre, seres em situação³. Essa situação não se confunde com aquilo que somos, porque o

3 “Uma’ situação’ talvez, como acabamos de sugerir, tanto natural como social-histórica: é o que faz, se ousar dizer, nosso quinhão inicial. Nasci homem e não mulher, com determinado genoma, em determinada classe social, em determinada família da França, e não em outra da China, etc. Não posso fazer nada quanto a isso, e ante esses dados iniciais, sejam eles biológicos ou, no sentido lato, históricos, minha liberdade nada pode.[...]Minha liberdade não é aniquilada pelas situações, mais

que somos é construído e o é na medida em que somos livres. Por isso, a liberdade, será outro grande elemento de afirmação da transcendência na imanência, bem como, de estruturação dessa espiritualidade laica. Afinal, “é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma[...]” (ROUSSEAU, 1991, p. 243) ou mesmo, “o que dá ao ser humano em geral sua dignidade é o fato de que ele, à diferença dos objetos ou dos animais, é um ser fundamentalmente livre, que transcende todas as etiquetas que se pretende colocar nele” (FERRY; VINCENT, 2011, p. 81). Esses valores é que o homem laico reconhece como divinos, ou sagrados. Não porque ocupam um lugar religioso ou mesmo denotam uma relação com Deus, mas porque permitem um processo de divinização do homem. Não no sentido de que o homem seja tão formidável, amável ou perfeito, mas porque há nele algo que ultrapassa a natureza e esse ultrapassar-se se identifica com a liberdade ou o amor. De maneira sucinta, Ferry elenca três pontos que caracterizam esses valores como absolutos terrestres:

1) Nos ligam entre nós[...]; 2) têm uma origem que, de algum modo, permanece misteriosa, não ‘fundada’: ninguém jamais conseguiu resolver nem a questão do fundamento da moral, nem a do fundamento da verdade. Há algo aqui que é uma transcendência encadeante e infundável, a menos que se recaia nos erros da ontoteologia, mesmo que ela seja ‘materialista’; 3) são sagrados ao menos no sentido de que esse ‘não- ente’ invisível que se encarna no absoluto terrestre nos ordena ultrapassar nossa individualidade ou, se for o caso, pôr em jogo nossa própria existência (FERRY; GAUCHET, 2008b, p. 72).

Dessa forma, toda a maneira tradicional de lidar com o transcendente é modificada, passando de uma relação vertical, para uma relação horizontal, no qual os homens respeitam, pelos valores que lhes são comuns, a humanidade do outro que está diante de si.

3. A DIMENSÃO SACRIFICIAL E O SENTIDO DA VIDA

Ao mudarmos nossa relação com o transcendente, modificamos acima de tudo “a questão do sentido da vida [...], pois, a partir dali, seria o amor profano – e não mais o amor a Deus – a dar à existência dos indivíduos a sua significação mais manifesta.” (FERRY, 2008a, p. 111), libertando-nos da heteronomia religiosa e afirmando o desejo sempre crescente da significação da própria vida, mesmo quando não parece fazer sentido falar de sentido.

Como vimos, o itinerário da busca pelo sentido da vida, traçado por Luc

ou menos restritivas, é verdade, em que estou sempre posto” (FERRY; COMTE SPONVILLE, 1999, p. 85).

Ferry, abarcará, necessariamente uma nova dimensão, até então, íntima da religião. Ou seja, o homem moderno, encontrará o sentido da vida quando reconhece que os valores que nos são transcendentais e ao mesmo tempo, imanentes, nos fazem uma exigência: é preciso sacrificar-se. E nos sacrificamos por aquilo que acreditamos ser sagrado. Portanto, sacrifício e sacralidade possuem uma íntima relação.

Em sua obra *A sabedoria dos modernos*, Ferry afirma que

o sagrado, não aparece de forma alguma como tal por minha vontade: não é por eu querer esse sagrado que ele é sagrado, mas, ao contrário, é por ele se apresentar a mim, *ainda que contra a minha vontade*, como sagrado que eu o quis, *muitas vezes contra o que o interesse ou o desejo me levariam a escolher* (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 53).

E Ferry exemplifica que, se uma pessoa lhe apontasse uma metralhadora e ameaçasse matá-lo se acaso não torturasse uma criança inocente diante dele, certamente, por ser intolerável, enquanto princípio ético, tal atitude, ou seja, por haver um absoluto inquestionável que não lhe permite a concretização desse ato de tortura, então acontece um sacrifício daquele que nega a matar a criança (FERRY; COMTE-SPONVILLE, 1999, p. 54). Ou em outros termos: a noção de sacrifício está intimamente ligada à noção de sagrado porque, muitas vezes aceitamos pagar algo com a própria vida “sair de nós mesmos” arrancando-nos de nosso ego. É o que muitos pais fazem diariamente, ao escolherem entre realizar a vontade dos filhos e sacrificar as próprias vontades e projetos. Não no sentido de uma permissividade desenfreada que acaba por resultar em crianças sem limites, que percebendo a total passividade dos pais, usam de todos os meios para conquistarem coisas mesquinhas. É o sacrifício em vistas de algo maior, mães que escolhem a vida dos bebês às suas; mães e pais que sacrificam noites de sono no leito de um filho doente; mães e pais que sacrificam suas contas bancárias para a realização de um sonho estudantil, etc. É sobre esse sacrifício, ligado a coisas mais essenciais que Luc Ferry nos fala.

Mas não podemos prender-nos unicamente a um sacrifício realizado em favor dos nossos mais caros relacionamentos. Inclui-se nessa lógica o sacrifício pelo desconhecido, por aquele que sofre injustiças sociais e nos colocamos a lutar junto com ele; por aqueles que passam por todos os tipos de necessidades e que, mais do que dar uma ajuda material, nos preocupamos, perdemos sono, fazemos campanhas, sacrificamos nosso dia, para ajudá-los. As situações são plurais, e a grandiosidade dessas atitudes sacrificais nos lança a seguinte verdade:

Arriscar a vida, seja qual for o motivo, é e sempre será algo difícil, tão difícil que, na verdade, é difícil ver o que poderia significar, em relação a isso, o qualitativo ‘egoísta’. Os valores sacrificais haviam simplesmente descido do céu das ideias – dos ídolos – para se encarnar no humano

(FERRY, 2008a, p. 115).

E encarnando-se no humano, esses valores transcendentais, se tornam superiores à própria existência do homem, apresentando-nos motivações para viver e “o amor, é claro, é o mais visível e mais forte, não só por se encarnar em relações com outras pessoas, mas também por animar todas as demais ordens: do direito à ética, passando pela arte, a cultura e a ciência” (FERRY, 2012, p. 200). Se não tivermos valores ou pessoas que nos motivem a arriscar nossas vidas, estamos confessando que somos isentos de amores e com isso, isentos de um sentido para viver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O humanismo que Luc Ferry nos propõe rechaça a importância do mais nobre sentimento possível ao homem, o amor, e suas benéficas consequências para todo aquele que busca um sentido para viver. O amor permite-nos um arrancamento de nossas atitudes egocêntricas direcionando-nos ao outro. Por isso, ele é, também, um impulso que permite sacrificarmo-nos por aqueles que necessitam de nós. Nesse sentido, o amor laico se identifica com o amor cristão, tornando-se ágape, amor ilimitado e desinteressado o que nos permite afirmar que a base de toda a espiritualidade de Ferry é ainda cristã.

REFERÊNCIAS

FERRY, Luc. **Do amor**, uma filosofia para o século XXI. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013

_____. **Famílias, amo vocês**, política e vida privada na época da globalização. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008a.

_____. **O homem-Deus**, ou, O sentido da vida. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

_____; COMTE- SPONVILLE, André. **A sabedoria dos modernos**, dez questões para o nosso tempo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____; GAUCHET, Marcel. **Depois da Religião**, o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Rio de Janeiro: DIFEL, 2008b.

_____; VINCENT, Jean-Didier. **O que é o ser humano?** Sobre os princípios fundamentais da filosofia e da biologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

Emancipação e transformação social do religioso em Marcel Gauchet

Henrique Marques Lott¹

RESUMO

Esta comunicação propõe uma análise acerca da reflexão que o filósofo francês Marcel Gauchet desenvolve sobre as transformações sociais e sobre a emancipação do religioso no contexto atual. No seu modo de pensar, ser religioso ou não nos dias de hoje é uma questão cada vez mais marcada pela escolha pessoal e pela convicção íntima do indivíduo. A seus olhos, testemunhamos no decorrer das últimas três décadas uma reviravolta que está liquidando com os últimos vestígios do que foi o modo de organização social da religião. O que perdemos e o que ganhamos com isso? Quais perspectivas desenham esse cenário atual que se desfaz progressivamente da organização religiosa? Para tentar responder a essas indagações nós dividimos nossa análise em três partes distintas. Na primeira abordamos o que nosso autor considera como perda da herança das religiões através da redefinição da autonomia. Na segunda nos deteremos em algumas das relações que Gauchet identifica entre religião, ética e democracia. Na terceira e última parte concluiremos nossa análise com algumas de suas considerações sobre pluralismo e identidades. A conclusão que se chega é que o religioso se emancipou de vez da antiga estruturação sócio-religiosa.

Palavras-chaves: Religioso; emancipação; identidades; Marcel Gauchet

INTRODUÇÃO

Marcel Gauchet é hoje um filósofo de grande expressão no ambiente acadêmico europeu, seu pensamento sobre a religião, a política e a história é muito original e, ao mesmo tempo, é instigante e inspirador. Gauchet é atualmente diretor de estudos junto à *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) de Paris e é editor-chefe da revista *Le Débat* das *Éditions Gallimard*. Podemos dizer que este filósofo realizou “um dos mais destacados esforços contemporâneos de compreensão geral do fenômeno religioso” (COUTURE, 2008, p. 35). No seu entender, vivemos uma época em que a religião se dissolveu e se esvaziou por completo daquilo que diz respeito a seu antigo papel como instituição ordenadora e organizadora da totalidade do social.

Gauchet desenvolve um tipo de pensamento que considera a religião a partir de um ponto de vista político-social. Em sua compreensão, a religião deixou de ser a

¹ Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião PPGCIR/PUC-Minas. Bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado PNPd/Capes. E-mail: henlott@yahoo.com.br

única matriz de sentido do social há muito tempo e assistimos hoje a uma extinção completa de seus últimos vestígios. Contudo; se por um lado, a religião encontra-se em avançado processo de extinção; por outro, o religioso permanece e se liberta cada vez mais dos antigos ditames da religião. Em outras palavras, o religioso adquiriu autonomia e se emancipou progressivamente da religião. Essa é a questão crucial que vamos nos dedicar aqui.

A análise que propomos parte de um ponto de vista de Gauchet que considera o religioso como expressão própria de um tipo de espiritualidade advinda da interioridade do indivíduo, de sua autonomia e de sua escolha pessoal. Como já indicamos no resumo acima, nossa abordagem parte de algumas transformações e reconfigurações sociais do religioso e procura analisar o que este mesmo religioso e a sociedade perdem ou ganham com o abandono da organização religiosa. Em seguida, veremos um pouco sobre a transição para a modernidade no âmbito das relações entre religião, ética e democracia. Por fim, vamos finalizar esta comunicação tratando a respeito da emancipação do religioso no contexto da pluralidade e das identidades, segundo a concepção do filósofo francês.

1. O QUE PERDEMOS OU GANHAMOS COM O ABANDONO DA RELIGIÃO?

Na interpretação de Gauchet, ser religioso hoje é fundamentalmente um “assunto de escolha individual e de adesão pessoal” (GAUCHET, 2004, p. 103).² Essa é uma visão até certo ponto compartilhada entre muitos autores, Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 61), por exemplo, fala da religião como uma “construção individual da continuidade da crença”. Todavia, esse tipo de compreensão sobre a religião a partir dos avanços e desdobramentos da modernidade e no âmbito do Estado laico, é tematizado por nosso autor (FERRY ; GAUCHET, 2004, p. 55) de uma forma muito original. Ele privilegia uma perspectiva na qual considera a “saída da religião entendida como saída da capacidade do religioso em estruturar a política e a sociedade, e a uma permanência do religioso na ordem da convicção última dos indivíduos”.

Na opinião do filósofo francês, as perdas que sofremos com a saída da religião aparecem com mais ênfase a partir das últimas décadas XX. A seus olhos, isso pode estar relacionado com uma “debandada do que sobrevivia dos partidos religiosos da heteronomia e [com] o triunfo do princípio metafísico da autonomia humana” (GAUCHET, 2004, p. 103). Em sua concepção, a heteronomia é exatamente o oposto da autonomia (PADIS, 1996, p.20). A autonomia consiste em um “fazer-se a si mesmo” no sentido de “se dar a sua própria lei”. A heteronomia, por sua vez, consiste

² Todas as traduções do francês para o português apresentadas neste texto foram realizadas por nós.

em receber a lei de um outro, isto é, receber do exterior da humanidade e do social, uma lei que vem de um Outro absoluto representado por deuses ou ancestrais que determinaram as leis intangíveis no momento da criação do mundo (LOTT, 2013, p. 188).

Na teoria de Gauchet (2002, p. 32), a religião, tomada no sentido mais essencial do termo, segue o primado da heteronomia. Sendo assim, a religião é, no seu modo mais pleno, uma “recusa pelo homem de sua própria potência de criador”. A autonomia, ao contrário, é um movimento que avança por emancipação da organização e da dependência religiosa. Em outros termos, a autonomia é “a inversão ponto por ponto da estruturação heterônoma” (GAUCHET, 2007, p. 51).

Somos marcados desde início da modernidade pelos traços da autonomia, traços que vêm há alguns séculos definindo e redefinindo os destinos da sociedade humana fora da religião. Porém, no entender de nosso autor, “todos nós devemos alguma coisa à religião até uma data recente”. Mas, independente do que devemos ou de quanto ainda devemos, nós certamente perdemos alguma coisa. Se, por um lado; ganhamos autonomia para agir, transformar o mundo e escolher livremente o que queremos; por outro lado, nós perdemos “algo que nos foi tirado”, a saber, a herança das religiões. Essa mesma herança que perdemos é que em boa parte nos permitiu e nos ensinou a “agir para transformar nossa sociedade”. Dito de outro modo, nós perdemos “esse tipo de coerência da insistência do mundo religioso [como] estruturação das comunidades humanas” (GAUCHET, 2002, p. 103-103).

Tais perdas se dão, segundo nosso autor, em decorrência do que se desenvolveu com a dinâmica do “estabelecimento humano em ruptura com a forma religiosa” (GAUCHET, 2007, p. 155). Para o filósofo francês, o encaminhamento de uma “definição explicitamente extra-religiosa na cidade dos homens”, tem como base os fundamentos da própria organização religiosa. Isto porque, a seus olhos, “a construção mais autônoma continuou a repousar sobre uma estruturação de origem heterônoma”. Em seu modo entender, “é o compromisso organizador entre conteúdo autônomo e forma implicitamente derivada da heteronomia que se dissolveu com o esgotamento desse legado da era das religiões”. Vivemos hoje acomodados sob uma “segurança enganosa” de que o social encontra-se disponível a “seus atores”, mas, na verdade, continuamos na condição de devedores da antiga herança das religiões. É justamente essa herança e o seu modo de “ter poder sobre o mundo (...) que nós perdemos” (GAUCHET, 2004, p. 104-105).

2. A TRANSIÇÃO MODERNA: RELIGIÃO, ÉTICA E DEMOCRACIA

Foi com a transição para a modernidade que se efetuou um movimento

definitivo de “passagem da heteronomia para a autonomia”. Uma das definições que Gauchet apresenta como sendo uma característica marcante da modernidade é a autonomia (LOTT, 2013, p. 189). Nosso autor procura explicar, através de sua noção de saída da religião, que faz “uma análise estrutural do político, (...) o movimento de fundo que deu nascimento às sociedades modernas” (MÚNERA, 2012, p. 22). Esse movimento revela, em suas formas mais avançadas, “a auto-geração no tempo de uma sociedade ela mesma inteiramente autonomizada, ‘liberalizada’ em sua capacidade de iniciativa” (GAUCHET, 1985, p. 264).

A transição para a modernidade se deu através de “uma revolta do homem contra Deus, que lhe permitiu estabelecer uma ordem política liberada das regras teológicas” (PADIS, 1996, p. 20). Na opinião de Gauchet (2004, p. 182), para compreendermos esse processo é preciso, olharmos cuidadosamente para o que foi “uma perspectiva de longa duração” e procurarmos observar o percurso que a modernidade realizou desde a sua emergência no século XVI. No seu parecer, ainda não fizemos de modo suficiente a reflexão que identifica que as “relações entre religião e política estão no centro da gênese das democracias”. No seu modo de pensar, “a democracia é a expressão por excelência da saída da religião”.

Foi a partir do início do século XX que colhemos os frutos do “trabalho de concretização da autonomia” (GAUCHET, 2007, p. 34). Esse é um momento em que se dá a “acumulação da potência coletiva de autoconstituição e de autodefinição que tornou possível a nova aceleração do processo de saída da religião”. Mas, tal aceleração pode ser melhor observada nas últimas décadas do século XX, quando se vê emergir a culminação de um processo que consuma a “passagem da heteronomia empenhada desde cinco [longos] séculos” de modernidade. Contudo, para o filósofo francês, “a autonomia não deixou de compor, muito diversamente, com a herança da heteronomia”. Assim, podemos dizer que, se; de uma parte, nós nos tornamos completamente modernos; de outra parte, é possível considerar que “a religião reuniu o espaço metafísico da autonomia”. Em virtude disso, “a democracia ganhou metafisicamente”. (GAUCHET, 2004, p. 184).

No entanto, no âmbito das transformações que marcaram a transição moderna, “a ideia de sociedade religiosa perdeu pouco a pouco todo o sentido” (GAUCHET, 2002, p. 101). Sendo assim, “quase nada mais subsiste disso que sustentava um vínculo de filiação explícita com o passado” (GAUCHET, 2007, p. 35). Porém, ao que tudo indica, consuma-se uma permanência que converge “com as exigências de uma consciência religiosa” que constitui, aos olhos do filósofo francês, um problema de ordem moral que “encontra-se reinvestido a favor desse eclipse conjunto do religioso e do político”. Desse modo, reaparece a presença reconstituída de um “retorno do problema moral” (GAUCHET, 2004, p. 189).

Com a consumação do trabalho da autonomia, o que vai se acentuar cada vez mais é a conduta pessoal dos indivíduos. A responsabilidade do indivíduo recebe assim um encargo total no que diz respeito a “determinar quanto aos valores e quanto às regras de sua ação singular”. Com o estabelecimento desse novo papel do indivíduo, “a questão ética torna-se altamente problemática”. O que vemos surgir, então, é uma acentuação progressiva da *“individualização radical dos horizontes existenciais”*. Nesse contexto, a ação moral efetua-se diretamente através da conduta individual. Assim, o que se assiste é uma “consagração [à] independência da moral” que se dá de uma maneira “definitivamente emancipada da tutela religiosa” (GAUCHET, 2004, p. 189-190).

3. A EMANCIPAÇÃO DO RELIGIOSO ENTRE AS PLURALIDADES E AS IDENTIDADES

A partir do momento em que se conclui o processo de transição para a modernidade, pouco a pouco “a figura da heteronomia [torna-se] para nós quase impensável”. Em virtude disso, “os crentes entraram nesse ponto no espaço do pluralismo e da autonomia democrática”. Em outras palavras, “a crença tornou-se nesse ponto uma fé individual” (GAUCHET, 2002, p. 101-102). Assim, nós nos tornamos progressivamente sujeitos autônomos que gozam de uma ampla liberdade de pensamento e de escolha individual. O que se vê emergir desse quadro é uma continuada “emancipação dos indivíduos do constrangimento primordial que os comprometia” (GAUCHET, 2002, p. 20).

Para Gauchet (2004 a, p. 136), nós realizamos de certo modo “uma recomposição completa [por] fora [da] religião, disso que estava investido na religião”. Podemos dizer que sua reflexão “sobre o estatuto último da religião retoma e radicaliza a análise do fato religioso desenvolvida pela filosofia política moderna” (COUTURE, 2008, p. 37). É com e pelo desenvolvimento das vias modernas que “a emancipação política dissolve o suporte da ideia clássica do poder refletido, libertando o indivíduo da rede de obrigações que o responsabilizava radicalmente em seu fórum interior” (GAUCHET, 1985, p. 245).

O fruto colhido desse longo processo que se desdobrou com o avanço da modernidade, aparece, sobretudo nas últimas décadas do século XX, ao modo como o autor define o que tem sido “a emancipação da forma religiosa que foi a característica central desse último salto à frente da autonomização”. Na sua interpretação, foi “liquidando esse invisível vestígio da estruturação heterônoma que se mostrou uma eficácia [muito] prodigiosa”. Uma eficácia que foi capaz de dissolver “a religiosidade tradicional” (GAUCHET, 2007, p. 34-35). O que se vê desde então, é um mergulho em profundidade nas identidades e nas pluralidades que abrem os caminhos para uma

emancipação completa da crença. Nesse sentido, segundo Gauchet (2004, p. 197), “o ‘retorno’ das religiões não tem aí nada de (...) reatamento de continuidade com sua antiga função”.

A constatação do autor é que vivemos hoje numa “era das identidades” no âmbito de “comunidades” plurais que são organizadas e fundamentadas com base nos princípios da autonomia do indivíduo. Em outros termos, vivemos e fazemos nossas experiências individuais de identidade em um contexto emancipado que trás a marca do “pluralismo coletivo” (GAUCHET, 2004, p. 199). É com a progressão da emancipação da crença individual, que “o triunfo da autonomia (...) restitui um estatuto de dimensão constitutiva de identidade pessoal e [de] deliberação coletiva” (GAUCHET, 2004, p. 201). Podemos dizer que, aos olhos do filósofo francês, testemunhamos no cenário atual a completa “emancipação do ‘átomo humano’ em face da coletividade” (LOTT, 2013, p. 201). Podemos dizer também, que, no seu entendimento, “a personalidade contemporânea responde ao princípio de individualidade não mais interiorizando a norma coletiva” (BERGERON, 2009, p. 142). De outra forma, podemos dizer ainda, que “o indivíduo no estado atual do processo avançado de individualização, é no fundo ‘espiritualista’ (...). Ele o é “no sentido onde (...) se interroga desde seu ‘foco íntimo’ e se porta eventualmente segundo suas afinidades” (BOUBINEAU, 2010, p. 108).

Em suma, na concepção de Gauchet, todo esse movimento emancipatório do religioso e das identidades construídas em um contexto pluralista, que vieram à tona nas últimas décadas do século XX, acentuaram e radicalizaram “a história de [uma] complexa emancipação com relação a essa herança religiosa [que pesa] sobre ela” (GAUCHET, 2002, p. 103). O que vemos hoje, segundo nosso autor, é um movimento de continuidade da saída da religião em sua última etapa, movimento que aprofunda a projeção humana no social e anuncia “o triunfo da autonomia” que se liberta definitivamente da chancela da religião (GAUCHET, 2004, p. 201).

CONCLUSÃO

As linhas gerais que seguimos nessa breve análise sobre a emancipação atual do religioso no pensamento de Gauchet, nos indicaram a existência de um longo processo de afirmação social da autonomia moderna que subjaz nas religiosidades contemporâneas. No seu modo de entender, o que vemos na atualidade é o afloramento mais avançado desse processo moderno que está diretamente ligado com a “saída da religião”. A nosso ver, trata-se de um processo associado com emergência da democracia e do indivíduo modernos e, especialmente, com a ação autônoma tanto do pondo de vista pessoal quanto coletivo deste mesmo indivíduo.

Em nosso entendimento, o cenário desenhado por Marcel Gauchet identifica uma ruptura mais radical com a religião nos dias de hoje, uma ruptura que está apagando as últimas chamas do que foi a antiga organização religiosa. Na sua interpretação, vivemos nesse sentido uma emancipação plena que vem se reconfigurando como uma nova forma de ser religioso no âmbito da pluralidade das expressões espirituais. Esse cenário registra; por um lado, perdas que vão se tornando cada vez mais definitivas no sentido de recuperar a tradição religiosa e; por outro lado, registra ganhos que projetam uma nova forma de experiência do religioso que se dá de um modo completamente emancipado da religião.

REFERÊNCIAS

BERGERON, Parice. *La sortie de la religion : brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*. Québec: Athéna, 2009.

BOUBINEAU, Olivier. *Le religieux et le politique : douze réponses de Marcel Gauchet*. Paris: Desclée de Brouwer, 2010.

COUTURE, Yves. Hétéronomie et démocratie. In: NAULT, François. *Religion, Modernité et Démocratie: em dialogue avec Marcel Gauchet*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 35-59.

FERRY, Luc ; GAUCHET, Marcel. *Le religieux après la religion*. Paris: Bernard Grasset, 2004.

GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. *L'avènement de la démocratie I : La révolution moderne*. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *La religion dan la démocratie : parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.

_____. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

_____. *Un monde désenchanté?* Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2004.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido : a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LOTT, Henrique Marques. *A dinâmica do desencanto do mundo: a saída da religião e a emergência da modernidade em Marcel Gauchet*. 2013, 309 páginas. Tese (Doutorado em Ciência da Religião)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

MÚNERA, Luis Fernando. Le Christianisme dans le débat démocratique contemporain : une discussion des travaux de Marcel Gauchet et d'Alexis de Tocqueville. Paris: Presses Académique Francophones, 2012.

PADIS, Marc-Olivier. *Marcel Gauchet : la Genèse de la démocratie*. Paris: Éditions Michalon, 1996.

Matriz religiosa brasileira: (in) tolerância na esfera pública e no mercado de trabalho

Selma Correia Rosseto¹

RESUMO

Objetivo dessa comunicação é verificar como se processam as relações interpessoais em algumas empresas frente a opção de colaboradores adeptos das religiões de matriz africana. Em muitos casos a discriminação é implícita e causa constrangimento, fato que leva estas pessoas a omitir sua expressão religiosa para evitar conflitos no ambiente de trabalho. As denominações religiosas da vertente evangélica e católica ligada à Renovação Carismática exploram de forma eficiente os meios de comunicação para doutrinar e passar sua mensagem. No entanto, com análise e observação mais atentas é possível perceber traços discriminatórios em relação às religiões de matriz africana as quais são atribuídas uma série de malefícios que atingem o ser humano. Na sociedade brasileira, a liberdade de culto é garantida pela Constituição Federal de 1988 e embora os elementos culturais africanos tenham contribuído em grande parte para a construção da identidade cultura do Brasil, as religiões africanas ainda não possuem o mesmo trânsito das demais religiões de origem europeia e asiática. Nesta perspectiva, foi realizada coleta de depoimentos orais, análise de jornais e pesquisa bibliográfica na proposta deste estudo que buscará analisar o cerceamento do quais adeptos do Candomblé, Umbanda ainda são vítimas na esfera pública, e restringindo-as ao âmbito privado a ponto de se omitirem em relação à sua profissão de fé para manter-se e de não causar conflitos em seu ambiente de trabalho.

Palavras-chave: Mercado de trabalho. Intolerância. Liberdade de culto. Religião Afro-brasileira.

1. UMBANDA E CANDOMBLÉ: GÊNESES

As gerações nascidas no Brasil não mais haviam experimentado esta totalidade africana. Para estas gerações, as partes restantes formavam de alguma maneira uma totalidade. Estas gerações, para as quais a cultura africana era em parte desconhecida e estranha, iniciaram um processo de interpretação própria desencadeando assim o processo de adaptações. Ritos africanos foram interpretados de forma diferente, mitos foram apresentados de outra maneira. E, assim, as religiões africanas no Brasil transformaram-se em religiões afro-brasileira. (BATISTE, 1983 apud FILHO, 2003,

¹ Mestranda em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória e Pós Graduada em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória; Especialista em Matrizes Africanas Brasileiras pela Universidade Federal do Espírito Santo-UFES; Licenciatura Plena e Bacharelado em História (CESAT).

p. 212).

Sabemos da existência das religiões afro-brasileira, mas não as conhecemos de fato a sua história no Brasil, boa parte dessas religiões está camuflada nos gestos do católico e espíritas, se para alguns que as reconhecem como uma importante construção para a nossa identidade brasileira, por outros são difamadas e até mesmo as julgam sem se quer compreender que foram elas trazidas juntamente com a chegada dos negros para o trabalho aqui no Brasil. Tanto o Candomblé quanto a Umbanda são religiões sincréticas, ambas tem suas raízes no catolicismo. O Candomblé¹ é uma religião brasileira dos orixás e outras divindades africanas que se constituíram na Bahia no século XIX e as demais denominações regionais de xangô e que se formaram até meados do século XX, primeiramente pelos negros africanos e logo depois os descendentes africanos com sua resistência à escravidão e ao mecanismo de dominação que fora imposta pelos brancos cristãos que os marginalizou até mesmo após a abolição da escravatura. Já a Umbanda formada no século XX, no Sudeste, uma síntese do antigo candomblé da Bahia, que foi transplantado para o Rio de Janeiro entre o século XIX para o XX, com o espiritismo Kardecista, no início se denominou espiritismo de umbanda e mais tarde umbanda. Porém, a umbanda conservou do candomblé o sincretismo católico, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do candomblé.²

Desde³ o início as religiões afro-brasileiras teve que buscar formas de expressar e cultuar sua religião longe dos olhos dos brancos coube assim desenvolver seus cultos clandestinos, com objetivo de exaltar sua cultura e religião que até então não podia se enquadrar a religião do branco, cujo maior ambiente alternativo naquele tempo era a própria noite, pois o dia pertencia ao branco e a noite aos negros africanos, pois de noite os caminhos dos brancos se fechavam em suas próprias residências, com medo dos escravos. Por que era na noite que os negros se aproveitavam da escuridão para exprimir e exaltar sua vida social e religiosa, como por exemplo, os batuques e as danças que não podia se enquadrar-se nos moldes da religião do branco. E para conseguir maior liberdade para estes cultos clandestinos, esses negros recorriam aos símbolos católicos como forma de se integrar na sociedade escravocrata e ao mesmo tempo como uma forma de defesa coletiva contra esta sociedade de branco, assim os africanos conseguiria camuflar a sua religião com o objetivo de enganar o branco,

2¹ PRANDI, Reginaldo **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso** (Dossiê Religiões no Brasil): Estud.av.vol.18 nº. 52. São Paulo. 2004.

PRANDI, Reginaldo: O futuro será sincrético? Candomblé e umbanda na cena religiosa brasileira: 54^a Reunião Anual da SBPC: Goiânia, UFG, 7 a 12 de julho de 2002: Simpósio "Pais passa por mutação religiosa".

3 HAUCK, João Fagundes; FRAGOSO, Hugo; BEOZZO, José Oscar; GRIJP, Van der Klaus; BROD, Benno: **História da Igreja no Brasil**. Ed. Vozes. Tomo 2. 1980, p.395.

dessa forma eles não seriam hostilizados perante a sociedade branca católica⁴.

1.1 OLHAR (IN) TOLERANTE⁵ NA ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA

Hoje, as religiões afro-brasileiras são de pequenos adeptos, visto que sua contribuição cultural é de suma importância para entender o sincretismo muito presente em algumas religiões no Brasil. Dentro desta perspectiva nos faz refletir sobre as ideias de PRANDI (2004) onde ressalta que as modernas igrejas, usam de diversos artifícios e técnicas de marketing, canais próprios e alugados como televisão e rádios para divulgar a sua religiosidade, já o candomblé e umbanda é algo bastante complicado, essas religiões mesmo antigamente já viam por longos períodos sofrendo com diversas discriminações o que não é e nem foi respeitado e até hoje elas sofrem com ataques de determinadas igrejas que utilizam os meios de comunicação para expandir e expor sua fé, mas aproveita para difamar as religiões afro-brasileiras, assim fragilizadas pela ausência de algum tipo de organização e tendo que carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra, se tem poucas chances com outras religiões, o que vemos hoje é um verdadeiro massacre às religiões afro-brasileiro na esfera pública e no mercado de trabalho⁶.

O Jornal **A Tribuna** (2015) publicou recentemente que candidatos foram eliminados em entrevistas por algumas empresas por causa de religião, os dados mostravam que no Estado do Espírito Santo, foram 400 candidatos eliminados (informação obtida através do Cadastro geral de Empregados e Desempregados – Caged)⁷ nos meses de janeiro e fevereiro de este ano, mostrando que nos dias atuais ser um bom profissional não é suficiente ao candidato para conseguir uma vaga de trabalho no mercado, haja vista que é sua opção religiosa que está sendo levada em conta. Esses questionamentos de algumas empresas que pontuaram alguns de seus critérios na hora da contratação de um candidato é algo questionador e constrangedor para uma população que estatisticamente em sua maioria são evangélicos e católicos. Embora a empresa não mencione qual religião é um dos seus fatores determinantes de eliminação, mas nos faz refletir o porquê muitas vezes os

4 C. Rehbein, Franziska: Candomblé e Salvação – A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã: Edições Loyola. São Paulo. 1985.p.68.

5 **Nota do autor:** As palavras têm significados diferentes; Tolerante que aceita e respeita ideias ou comportamentos distintos dos seus e intolerante que não tem tolerância; ausente de condescendência e de complacência. Disponível em: <http://www.dicio.com.br/intolerante/>. Acesso em: 05 Julho de 2015.

6 PRANDI, 2002.

7 Ministério do Trabalho e Emprego – Cagede: Disponível em: <https://granulito.mte.gov.br/portalcaged/paginas/home/home.xhtml>. Acesso em: 21 jun. 2015

candidatos não revelam a sua religião na hora da contratação, com receio de serem eliminados por professarem determinadas denominações religiosas, principalmente os adeptos do candomblé e umbanda. Sabemos que é proibida a admissão pelo critério da religião, mesmo assim muitas empresas levam em consideração de forma velada, a Constituição Federal, art. 5º, VIII determina que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”.

Diante dessa inviolabilidade, aos olhos das empresas não é considerado preconceito e nem violação da lei e sim uma forma criteriosa de admissão, sendo uma prática normal para algumas empresas, esses critérios leva na maioria das vezes algumas pessoas a omitir a sua opção religiosa para não sofrerem nenhum tipo de preconceito em seu trabalho ou com medo de não serem admitidos na empresa. Prandi (2013)⁸ destaca que a religião afro-brasileira está em declínio por diversos motivos e um deles é o crescimento das religiões protestantes e sua forte atuação na mídia. Para as religiões afro-brasileiras é complicado por serem religiões antigas principalmente o candomblé são as que mais sofrem com essas omissões, entre outras por não terem um meio de comunicação eficiente e uma organização forte para expressar seus ritos, e por serem grupos pequenos e fechados. É um fato relevante pensarmos sobre o declínio das religiões afro-brasileiras. Talvez essa fraqueza esteja no silêncio, em não revelar, não declarar a sua opção religiosa no trabalho, e no meio social de convívio.

A partir dessa problemática foi realizado uma pesquisa de campo ⁹, junto a 100 pessoas adeptas do candomblé e umbanda, na Região da Grande Vitória e Serra onde obtive dados importantes para compreender e refletir sobre o motivo do seu silêncio na hora de se declarar adeptos as religiões afro-brasileira, sendo o resultado significativo para a pesquisa, e comprovando algo que já era esperado sendo 80% se declararam não revelar sua religião com receio de serem hostilizados e reagirem de forma preconceituosa e intolerante. Ainda obtive respostas importantes para minha pesquisa em que, além de frequentarem umbanda ou candomblé participam também de outro tipo de religião (católica) denotando coerência com estudos de Prandi (2004, p. 5) que aborda a diminuição dos adeptos a Umbanda e candomblé afirmando que a fragmentação em “pequenos grupos, fragilizada pela ausência de algum tipo de organização ampla, tendo que carregar o peso do preconceito [...] a

8 Artigo: PRANDI, Reginaldo: Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. Disponível em: <https://candombledabahia.wordpress.com/2013/05/25/movimento-de-africanizacao-no-brasil/>. Acesso em 21 Jun. 2015.

9 **Nota do autor:** Foi elaborado e realizado pelo autor um questionário e visita a diversos terreiros de Candomblé e Umbanda.

religião dos orixás tem poucas chances de se sair melhor na competição – desigual – com outras religiões [...]”.

Em plena pós-modernidade está em voga a intolerância religiosa. As pessoas para professarem sua fé em liberdade preferem não relatar a sua religião e sim calar. Muitos até se escondem frequentando duas religiões ao mesmo tempo.

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 representam (TEIXEIRA, BERGER, 2015, p. 6).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vivencia-se aquilo que nunca mudou, ou seja, a liberdade de culto das religiões afro-brasileira e o olhar indiferente das religiões neopentecostais aos candomblecistas e umbandista que sempre será visto de forma intolerante, que se refere a não suportar, permitir, consentir ou respeitar diferentes opiniões ou crenças. Percebe-se que determinados indivíduos não se contentam em escolher e seguir a religião que acreditam ser a correta, e sim necessidade de agredir com palavras ou gestos, visto que essa atitude não é contemporânea, ela sempre esteve incutida em boa parte de nossa população brasileira há séculos.

Ao longo dessa pesquisa é possível perceber que os próprios adeptos das religiões africanas se isentam em falar da sua religião, se calam e/ou omitem, se camuflam em outras religiões. Mesmo com o pluralismo religioso brasileiro ainda há laços estreitos com conceitos antigos. O Brasil vem se tornando religiosamente menos afro-brasileiro e isso se deve pelo fato de a umbanda não conseguir se adaptar as novas mudanças midiáticas de outras religiões neopentecostais que conseguem sobrepor a ela e ao vigor do candomblé não tem sido suficiente para compensar as perdas (PRANDI, 2002).

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira**: Religiosidade e mudança Social. Petrópolis, RJ: Vozes: 2003.

BASTITE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica

da Religião. São Paulo: Paulus, 1985.

CAMPOS, Isabel Soares; RUBERT, Rosane Aparecida. Religiões de matriz africana e a intolerância religiosa: **Cadernos Lapaarq**. v. XI, nº 22, 2014. Disponível em: <http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/viewFile/3390/3424>. Acesso em 21 Jun.2015.

CARNEIRO, João Luiz. Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica- Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Biblioteca de divulgação científica (dirigida pelo Profº Dr. Arthur Ramos – Vol. II): Rio de Janeiro. 1936.

GUEDES, Stela. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

HAUCK, João Fagundes; FRAGOSO, Hugo; BEOZZO, José Oscar; GRIJP, Van der Klaus; BROD, Benno: **História da Igreja no Brasil**. Ed. Vozes. Tomo II/2. 1980.

JORNAL A TRIBUNA. 22 de Abril 2015. p.2,3.

REHBEIN, C. Franziska. **Candomblé e Salvação**: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã: Edições Loyola. São Paulo. 1985.

PRANDI, Reginaldo. **O futuro será sincrético?** Candomblé e umbanda na cena religiosa brasileira: 54ª Reunião Anual da SBPC: Goiania, UFG, 7 a 12 de julho de 2002: Simpósio “Pais passa por mutação religiosa”.

_____. **O Brasil com axé**: candomblé e umbanda no mercado religioso (Dossiê Religiões no Brasil): Estud.av.vol.18 nº. 52. São Paulo. 2004.

_____. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras**: sincretismo, branqueamento, africanização. 2013. Disponível em: <https://candombledabahia.wordpress.com/2013/05/25/movimento-de-africanizacao-no-brasil/>>. Acesso em 21 Jun. 2015.

_____. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo:

HUCITEC - Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

RANQUETAT JR., César A. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. Tempo da Ciência, Toledo, v. 15, n. 30, 2. sem. 2008.

SANTANA, Kalyuca Emanuely Santos; MUNIZ FALCÃO, Helena Mendes. A intolerância contra religiões afro-brasileiras à luz Da Constituição Brasileira de 1988 e da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=07c4b1fdd1ef8da2>. Acesso em: 21 Jun.2015.

TEIXEIRA, Faustino. Berger e a Religião: Disponíveis em: <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/peter-berger-e-religiao.html> Acesso em 21/06/2015.

_____. **A dessecularização do mundo:** uma visão global. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

O ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO BRASIL: entre a laicidade e a confessionalidade num estado republicano

Giseli do Prado Siqueira¹

RESUMO

A história do ensino religioso é marcada por situações conflituosas no que refere a sua permanência ou não no sistema escolar. A origem desses conflitos radica no âmbito da implantação do regime republicano no Brasil. As concepções filosóficas e jurídicas que fundamentaram a passagem do regime monárquico para republicano não são consensuais. Ao contrário, aliás, gerou diferentes interpretações acerca da compreensão do princípio da laicidade do Estado e da liberdade religiosa do cidadão. A questão é sempre de novo retomada na elaboração e aprovação das Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de modo a tornar públicos os argumentos que sustentam esses discursos conflitivos, evidenciados nas correntes de posições favoráveis e contrárias ao ensino religioso. Essa discussão ganhou nova ênfase no século XXI, quando tramitou e foi aprovado o “Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil”. Para qualquer esforço em vista da superação de todo e qualquer conflito, pode-se aplicar a concepção de “laicidade mediadora” de Hervieu-Léger, segundo a qual a mediação favorece o diálogo entre as partes interessadas na questão, respeitando os argumentos que cada parte apresenta e somando forças para encaminhar o ensino religioso no Brasil rumo a novos tempos.

Palavras-chave: ensino religioso, laicidade, confessionalidade.

INTRODUÇÃO

A configuração atual do ensino religioso pode ser compreendida quando se observa sua evolução histórica desde a implantação do regime republicano no Brasil. Destacando aspectos filosóficos e jurídicos dessa evolução, que sempre esteve marcada por um discurso conflitivo entre os pressupostos da laicidade e da confessionalidade, é possível assinalar as mudanças que lhe trouxeram alterações profundas e mesmo radicais, fazendo o ensino religioso passar da área eclesiástica para a esfera pública.

O ensino religioso, no Brasil colonial, era efetivado como cristianização, por delegação pontifícia ao poder estabelecido. Compreendido como ensino de religião,

¹ Doutora em Ciência da Religião pela UFJF/MG, Professora de Cultura Religiosa PUC.Minas, campus – Poços de Caldas. E-mails: giselisiqueira@hotmail.com; giseli@pucpcaldas.br

sua efetivação era questão de cumprimento dos acordos estabelecidos entre a Igreja Católica e o monarca de Portugal, em decorrência do regime de padroado, que garantia aos representantes eclesiásticos plenos poderes em ações políticas e jurídicas. A estruturação educacional do país, iniciada pelos missionários jesuítas², franciscanos e outros religiosos, atendia a esses interesses, e a chamada instrução religiosa era de índole confessional católica, como ficava evidente pelo conteúdo doutrinário de sua programação e a prática religiosa proposta. Seu caráter propriamente educativo pedia para a formação moral.

Esse ordenamento legal e sua aplicação eram bastante questionáveis do ponto de vista da liberdade religiosa que a Constituição de 1824³ registra como um dos seus princípios de convivência social. Os questionamentos gerados se refletiam em discussões conduzidas no meio educacional, especificamente no que diz respeito ao ensino religioso. Constituíram-se grupos de defesa de sua permanência no sistema escolar e grupos contrários a essa ideia, os quais se fundamentam em princípios da laicidade, gerando desde o início os discursos conflitivos que permanecem até os dias atuais.

Historicamente, o ensino religioso foi garantido no espaço escolar pelas sucessivas Constituições do Brasil⁴, mas em cada época sofreu os impactos das

2 Na História da Educação Brasileira, muitas vezes, registra-se apenas a presença dos jesuítas como evangelizadores e educadores. Em ampla pesquisa realizada em centros de documentação para sua tese de doutorado, Luiz Fernando Conde Sangenis mostra a ação educacional e missionária dos franciscanos no Brasil, desde 1500, procurando tirá-la do esquecimento. Lembrando que “de fato, os jesuítas empreenderam no Brasil uma significativa obra missionária e evangelizadora, especialmente fazendo uso de novas metodologias, das quais a educação escolar foi uma das mais poderosas e eficazes. Em matéria de educação escolar, os jesuítas souberam construir a sua hegemonia. Não apenas organizaram uma ampla ‘rede’ de escolas elementares e colégios, como o fizeram de modo muito organizado, contando com um projeto pedagógico uniforme e bem planejado, sendo o ‘*Ratio Studiorum*’ a sua expressão máxima. Os autores que tematizaram a História da Educação Brasileira, ao considerarem tão expressiva a ação educativa dos jesuítas, entre 1549 e 1759, caracterizaram esse lapso de mais de dois séculos pelo presumível exclusivismo jesuítico, apesar do protagonismo – em geral, ignorado ou silenciado – de franciscanos, de beneditinos, de carmelitas, de mercedários, de oratorianos e de outros religiosos na cena educacional brasileira.” Cf. SANGENIS, Luiz Fernando Conde. *Gênese do pensamento único em educação: franciscanos e jesuitismo na história da educação brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2006, p.23.

3 [...] Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo.[...] Art. 179. [...] V. Ninguém póde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica.

CF. BRASIL. Constituição (1824). *Constituição Política do Imperio do Brazil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao24.htm>. Acesso em: 10 jan. 2010.

4 Com exceção da primeira Carta Magna republicana, de 24 de fevereiro de 1891, as demais Constituições brasileiras mantiveram o ensino religioso garantido como disciplina do currículo escolar, salvaguardando os princípios da laicidade e da liberdade religiosa característicos de um Estado republicano. O conteúdo do Decreto nº 19.941, de 30 de abril de 1931, que introduziu, pela primeira vez, o ensino religioso nas escolas da rede oficial de ensino no regime republicano, legou aos juristas responsáveis pelas sucessivas Leis Maiores algumas formulações que se repetem nas Cartas

discussões em torno de sua natureza, seu conteúdo e seus objetivos, permeadas por influências filosóficas, políticas e jurídicas de âmbito internacional e nacional. O mesmo ocorre no que diz respeito às três Leis de Diretrizes e Bases de Educação Nacional (de números 4.024/61, 5.692/71 e 9.394/96), nas quais o ensino religioso é contemplado com a inclusão no sistema escolar. A implementação da legislação é fundamentada por pareceres e regulamentada por resoluções que, no caso das mais recentes diretrizes curriculares, reconhecem o ensino religioso como área do conhecimento, subentendendo uma concepção mais ampla da educação.

Uma nova frente de discussões gerada pela recente assinatura de um tratado bilateral põe mais uma vez o ensino religioso em evidência neste início do século XXI. O discreto trâmite e a efetivação do “Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil” reacendeu as argumentações de defensores da liberdade religiosa e provocou a fragmentação da corrente favorável à permanência do ensino religioso no sistema educacional brasileiro, criando divergências entre os grupos que antes apresentavam coesão.

1. O ARTIGO 11 DO ACORDO BRASIL-SANTA SÉ EM MEIO A POSIÇÕES DIVERGENTES

O Acordo assinado entre o Brasil e a Santa Sé, em 13 de novembro de 2008, entrando em vigor pelo Decreto nº 7.107 de 2010, do Presidente da República, Sr. Luiz Inácio Lula da Silva, foi publicado no *Diário Oficial da União* em 12 de fevereiro de 2010 e visa à consolidação da atuação da Igreja Católica no Brasil, consolidando o seu estatuto jurídico.

O ponto mais delicado do referido tratado jurídico é, sem dúvida, o artigo que garante o ensino religioso nas escolas da rede pública, o qual merece destaque por suas implicações sociopolíticas e culturais na sociedade brasileira. Trata-se de um momento histórico cujos fatos se constroem por uma sucessão de posicionamentos de favoráveis e contrários ao próprio acordo e especificamente ao conteúdo do referido artigo 11⁵, ações jurídicas, formação de grupos de atuação

de 1934, 1937, 1946, 1967, na Emenda Constitucional nº 1 de 1969 e na atual Constituição, de 1988: a matrícula facultativa e a compreensão da disciplina como ensino de religião na escola. Algumas unidades da federação mantiveram o ensino religioso em sua legislação, desde o início da República, ainda que sua obrigatoriedade não constasse da primeira Lei Maior. Cf. FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. Existe alguma sustentação legal para o Ensino Religioso no Brasil? Brasília [s/d.]. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/documento_geral/BOLETIM_03.doc>. Acesso em: 18 nov. 2008.

5 Art. 11. A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa.

§ 1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes,

nacional, mobilização de parlamentares, publicações dos mais diversificados setores interessados no desfecho de uma problemática que se instalou no país nos últimos anos.

Há que se registrar que paralelamente ao Projeto de Lei do Acordo, que foi aprovado, em sessão extraordinária em 27 de agosto de 2009, a bancada evangélica conseguiu efetivar sua reivindicação sobre a Lei Geral das Religiões, de autoria do deputado George Hilton (PP-MG), o Projeto de Lei 5.598/09, que regulamenta o direito constitucional de livre exercício de crença e cultos religiosos.

Para permitir a votação ontem, os líderes partidários fecharam um acordo com os evangélicos no sentido de aprovar um projeto de lei do deputado George Hilton (PP-MG), que é evangélico. O projeto dispõe sobre as garantias e direitos fundamentais ao livre exercício da crença e dos cultos religiosos. O projeto também foi aprovado pouco antes da meia noite.⁶

Posicionamentos de setores favoráveis e contrários entram na pauta dos debates da sociedade brasileira em torno das ações que interferem no sistema escolar brasileiro com a questão do ensino religioso que chega ao clímax dos conflitos acirrados pelo artigo 11 do Acordo, como também em relação à Lei Geral das Religiões. Gonçalves ressalta:

Há diferentes nuances no tratamento para o ensino religioso. As duas propostas asseguram que a disciplina, de matrícula facultativa, deve figurar 'nos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental'. Mas o Acordo prevê o ensino de uma religião específica, escolhida pelos pais da criança. 'No projeto de lei, o ensino religioso não está associado a um credo', afirma o autor do projeto, deputado George Hilton (PPMG).⁷

O referido artigo 11 depende de regulamentação para sua aplicação nas escolas da rede pública oficial. Na ausência de consenso entre as partes envolvidas, diferentes núcleos de resistência são cada vez mais fortalecidos, e o diálogo, enfraquecido, uma vez que os favoráveis à permanência do ensino religioso nas escolas da rede pública se dividiram em diferentes posições e reflexões sobre o ensino religioso no Brasil.

Outra corrente reúne grupos contrários a qualquer modalidade de ensino religioso, com iniciativas subsidiadas por universidades públicas e até mesmo organismos internacionais. Seu argumento está na concepção de estado laico pela sem qualquer forma de discriminação.

Cf. BRASIL. *Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010*. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. Diário Oficial da União, Brasília, 12 fev. 2010, Seção 1, p. 6s. Disponível em:

<<http://www.in.gov.br/imprensa/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=6&data=12/02/2010>>
Acesso em 28 dez. 2011.

6 Ibidem.

7 GONÇALVES, Alexandre. Aprovado o projeto que beneficia todas as religiões. *O Estado de São Paulo*, 28 ago. 2009.

hermenêutica francesa, que sustenta a reflexão dos contrários ao ensino religioso, em todas as fases do regime republicano brasileiro.

Uma sucessão de opiniões defende concepções de ensino religioso relacionadas à confessionalidade e à laicidade que necessitam de aprofundamento da reflexão, permitindo o ajuizamento de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade nº4439, em agosto de 2010, pela então procuradora geral em exercício na época, Deborah Duprat.

2. AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE Nº4439 E OS POSSÍVEIS AVANÇOS PARA EFETIVAÇÃO DA “LAICIDADE MEDIADORA”

Encontra-se em tramitação no Supremo Tribunal Federal a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI),⁸ com pedido de que seja declarada a inconstitucionalidade do trecho “católico e de outras confissões religiosas”, constante no art. 11, § 1º, do Acordo Brasil-Santa Sé, antes referido.

Favoráveis e contrários ao ensino religioso na rede pública de ensino considerando a forma como esta área vêm sendo praticada na maioria das escolas brasileiras, atuam em posições opostas, isto é: de um lado os que compõem a corrente a favor da referida ação a ser aprovada em curto prazo no Supremo; de outro lado os que fazem o *lobby*, sob a orientação da Nunciatura, com a finalidade de manter o referido artigo 11 na íntegra, como foi aprovado e homologado, por constar do Acordo em vigor desde fevereiro de 2010, através do Decreto nº 7.107/2010 do Presidente Lula. O trecho inicial de um substancial documento é evidenciado a seguir.

A Procuradoria-Geral da República em exercício, com fundamento nos artigos 102, I, “a” e “p”, 103, VI, da Constituição Federal, e nos preceitos da Lei 9.868/99, vem propor AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE, com pedido de medida cautelar, a fim de que essa Corte: (i) realize interpretação conforme a Constituição do art. 33, *caput* e §§ 1º e 2º, da Lei nº 9.394/96, para assentar que o ensino religioso em escolas públicas só pode ser de natureza não-confessional, com proibição de admissão de professores na qualidade de representantes das confissões religiosas; (ii) profira decisão de interpretação conforme a Constituição do art. 11, § 1º, do “Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativa ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil”, aprovado pelo Congresso Nacional através do Decreto Legislativo nº 698/2009 e promulgado pelo Presidente da República através do Decreto nº 7.107/2010, para assentar que o ensino religioso em escolas públicas só pode ser de natureza não-confessional; ou (iii) caso se tenha por incabível o pedido formulado no item imediatamente acima, seja declarada a inconstitucionalidade do trecho “*católico e de outras confissões religiosas*”, constante no art. 11, § 1º, do Acordo Brasil-

8 BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.439*. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=635016&tipo=TP&descricao=ADI%2F443>

Acesso em: 30 dez. 2011.

Santa Sé acima referido.⁹

O Ministro Luís Roberto Barroso relator da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4439, convocou uma Audiência Pública, no último dia 15.07.2015, para subsidiar o julgamento dessa Ação, indicando que:

A audiência destina-se a ouvir representantes do sistema público de ensino, de grupos religiosos e não-religiosos e de outras entidades da sociedade civil, bem como de especialistas com reconhecida autoridade no tema. Os expositores deverão se manifestar sobre as seguintes questões e outras que sejam pertinentes: (i) as relações entre o princípio da laicidade do Estado e o ensino religioso nas escolas públicas, (ii) as diferentes posições a respeito dos modelos confessional, interconfessional e não-confessional e do impacto de sua adoção sobre os sistemas públicos de ensino e sobre as diversas confissões religiosas e posições não-religiosas, e (iii) as diferentes experiências dos sistemas estaduais de educação com o ensino religioso.¹⁰

Abriu-se inscrições para os interessados em participar da Audiência Pública e devido ao elevado interesse, que registrou 227 inscrições, e considerando os critérios estabelecidos pelo relator e divulgados em 10 de março de 2015¹¹ deferiu 21 entidades e órgãos, além dos dez que haviam sido previamente convidados. Cada expositor recebeu a orientação para apresentar seus argumentos sobre o tema em 15 minutos, sendo transmitido ao vivo e posteriormente foram disponibilizadas no canal do Supremo Tribunal Federal no You Tube. Ao encerrar as apresentações o ministro ressalta o enriquecimento intelectual que foi proporcionado a todos, dando voz a posicionamentos divergentes que representam o próprio debate da sociedade brasileira.

A proposta da Audiência Pública representa ao mesmo tempo a diversidade de opiniões e a tentativa de equacionar esses posicionamentos conflitivos. Para qualquer esforço em vista da superação de todo e qualquer conflito, pode-se aplicar a concepção de “laicidade mediadora” de Hervieu-Léger, segundo a qual a mediação favorece o diálogo entre as partes interessadas na questão, respeitando os argumentos que cada parte apresenta e nesse caso a mediação é realizada pelo Estado.

Para exemplificar a contribuição do papel do Estado na mediação de conflitos, que são ao mesmo tempo expressão e resultado da crise da normatividade 9 Ibidem.

10 Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/audienciaPublica/audienciaPublica.asp?tipo=realizada>. Acesso em 14 mar. 2015

11 “Os participantes serão selecionados, entre outros, pelos seguintes critérios: (i) representatividade da comunidade religiosa ou entidade interessada, (ii) especialização técnica e *expertise* do expositor, e (iii) garantia da pluralidade da composição da audiência e dos pontos de vista a serem defendidos.”

Cf. http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/audienciasPublicas/anexo/Despacho_convocatorio__ENSINO_RELIGIOSO_EM_ESCOLAS_PUBLICAS.pdf. Acesso em 14. Mar.2015

republicana, desenvolvendo-se como um enriquecimento da laicidade, Hervieu-Léger narra a parábola neocaledoniana que poderia exemplificar as ações que proporcionaram uma solução pacífica em meio ao violento conflito que opunha as comunidades melanesiana e europeia na Nova Caledônia, em 1988, quando se colocou em prática uma nova concepção de laicidade, a da laicidade mediadora. Após a descrição dos fatos a autora analisa quando diz que:

O processo da mediação laica implantado nesse caso consistiu em abrir ao máximo a possibilidade oferta aos atores de expressar sua visão própria do mundo, a fim de restaurar, de religar ou de estabelecer, a partir da diversidade e das contradições que se manifestam entre essas expressões, laços entre todos aqueles que estão envolvidos no conflito. A conciliação dos pontos de vista, que a presidência arbitral do representante da República tinha por função fazer acontecer não se inscreveu na redação de uma moção de síntese mais ou menos frágil. Ela deu-se através de um trabalho de reconstituição do tecido social permitindo que se estabeleçam relações de confiança e de cooperação entre os diferentes protagonistas. Esse trabalho os tornou aptos a produzirem eles mesmos o compromisso concreto que demanda a vida das diferentes comunidades.¹²

A autora sugere que essa prática de mediação dos conflitos poderia ser aplicada em outras situações que esteja envolvida a definição mesma dos fundamentos do vínculo social. Quando se pensa no ensino religioso, a sugestão torna-se válida. Essa área do conhecimento é marcada por conflitos como a discussão sobre a permanência ou não dessa disciplina no sistema escolar brasileiro, bem como sobre as diretrizes que a norteiam como área do conhecimento na atual legislação.

CONCLUSÃO

O ensino religioso nas escolas públicas do Brasil, é marcado historicamente por desdobramentos do discurso de atores sociais e políticos que tomam por objetos principais de seus debates duas categorias, o religioso e o laico, culminando em contínuos conflitos em torno de princípios que lhe dão origem: a confessionalidade e a laicidade num Estado republicano.

Esse conflito se reflete na discussão sobre a permanência ou não dessa disciplina no sistema escolar brasileiro, bem como sobre as diretrizes que a norteiam como área do conhecimento na atual legislação. Essa discussão ganhou nova ênfase no século XXI, quando tramitou e foi aprovado o “Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil”, que reacendeu as argumentações de defensores da laicidade do Estado e da liberdade religiosa do cidadão.

12 HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 237.

Destaca-se a atuação das correntes antagônicas, primeiramente entre contrários e favoráveis. Os favoráveis posteriormente se dividiram em linhas de pensamento diferenciadas, nas quais a confessionalidade toma novo significado, provocado pela continuidade da polêmica surgida em consequência do art. 11.

A Ação Direta de Inconstitucionalidade nº4439, da procuradoria Geral da República evidencia conflito quando discute a natureza desse ensino nas salas de aula. Com o intuito de subsidiar o julgamento dessa questão o Ministro Luís Roberto Barroso convoca uma Audiência Pública, onde se abre o espaço legítimo de mediação desse conflito pelo Estado. Essa mediação pode-se aplicar a concepção de “laicidade mediadora” de Hervieu-Léger, segundo a qual favorece o diálogo entre as partes interessadas na questão, respeitando os argumentos que cada parte apresenta e somando forças para encaminhar o ensino religioso no Brasil rumo a novos tempos.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição (1824). *Constituição Política do Imperio do Brazil*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao24.htm>. Acesso em: 10 jan.2010.

BRASIL. *Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010*. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. Diário Oficial da União, Brasília, 12 fev. 2010, Seção 1, p. 6s. Disponível em:
<<http://www.in.gov.br/imprensa/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=6&data=12/02/2010>> Acesso em 28 dez. 2011.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.439*. Disponível em:<http://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=635016&tipo=TP&descricao=ADI%2F443>. Acesso em: 30 dez. 2011.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. Existe alguma sustentação legal para o Ensino Religioso no Brasil? Brasília [s/d.]. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/documento_geral/BOLETIM_03.doc>. Acesso em: 18 nov. 2008.

GONÇALVES, Alexandre. Aprovado o projeto que beneficia todas as religiões. *O*

Estado de São Paulo, 28 ago. 2009.

HERVIEU-LÉGER. Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. *Gênese do pensamento único em educação: franciscanos e jesuitismo na história da educação brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2006.

Religião e Estado: o diálogo inter-religioso e o futuro da humanidade à luz da teologia de Claude Geffré

Jair Souza Leal¹

RESUMO

O futuro do planeta, nossa aldeia global, está ameaçado de extinção. Os recursos naturais ameaçados de esgotamento, acelerado pelo motor invisível do imperialismo da lei de mercado e do lucro que concentra entre poucos as riquezas e mantém na pobreza a maioria da população mundial. Geffré propõe em sua teologia que o apelo que brota da consciência humana universal precisa ser discernido pelas religiões: como acima das verdades particulares; como garantia do futuro das religiões no mundo, e; como instrumento capaz de contribuir para promover um mundo melhor e mais responsável. Mas Estado e religião na história promoveram intolerância, violência, guerra, prática desumana - fundamentado tanto em ideologia atea secular quanto religiosa -, poderiam agora promover paz, justiça e uma recíproca emulação a serviço da comunidade mundial? A laicidade pode ser promotora da paz civil e entre as religiões? O objetivo desta reflexão é apresentar parte do meu projeto de pesquisa no mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas, no qual investigo a liberdade religiosa nas leis e nos documentos das principais religiões do Brasil em diálogo com a teologia de Geffré, partindo da hipótese de que o diálogo entre Religião e Estado e o diálogo inter-religioso poderão assegurar a democracia e o futuro da humanidade.

Palavras-chave: Laicidade, Diálogo inter-religioso, Religião, Estado.

INTRODUÇÃO

O futuro do planeta, nossa aldeia global, está ameaçado de extinção, e a principal ameaça não é o terrorismo. Esta particular demonstração de intolerância religiosa persiste, é trágica, e indica o quanto estamos idealmente distantes de um diálogo inter-religioso. Geffré (2013) pondera que a verdadeira ameaça global está no esgotamento dos recursos naturais, acelerado pelo motor invisível do imperialismo da lei de mercado e do lucro, que concentra entre poucos as riquezas e mantém na pobreza a maioria da população mundial. Segundo ele, este quadro pode ser amenizado ou humanizado por meio das religiões. Porém, a realidade histórica o confronta, pois, as religiões na história, ainda que não detenham o monopólio, promoveu intolerância, violência, guerras, práticas desumanas, abuso

1 Formado em Direito pela Faculdade Pitágoras de Minas Gerais, em Teologia pela Faculdade Batista de Minas Gerais e Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Minas. Contatos: jairsouzaleal@hotmail.com

de poder sobre as consciências e massacre de vidas inocentes, fundamentadas em uma verdade religiosa. Poderia agora promover a paz, a justiça e uma recíproca emulação a serviço da comunidade mundial? Igualmente, pesa sobre o Estado moderno, mesmo fundamentado em ideologia atéia secular, as mesmas acusações feitas à religião. Estariam as grandes religiões do mundo aptas a dialogar entre si, e, juntas, dialogar com o Estado? Estaria o Estado disposto a dialogar com as religiões e buscar nelas os fundamentos garantidores da democracia e da liberdade?

Antes de tentar responder as questões levantadas convém salientar que “a história ensina que *todas* as religiões podem gerar fanatismo, quando são instrumentalizadas pelo poder político para defender uma causa, uma raça, uma etnia, uma classe social” (GEFFRÉ, 2013, p.387). O jurista Reimer (2014) destaca que a intolerância religiosa rendeu grandes capítulos na história do Ocidente, cujos Estados predominantemente monárquicos, uniam poder civil e religioso. Neste viés, minoritários e diferentes são os que mais sofrem com a intolerância. Lembremos o exemplo das três religiões monoteístas: na confusão do poder espiritual com o temporal despontava a intolerância, pois a religião aproveitava o braço secular para combater os infiéis, heréticos e cismáticos. Não obstante, os últimos tempos trouxeram mudanças irrevogáveis que certamente alterou tal quadro, a saber, *a modernidade*, que culminou com a separação Igreja-Estado, a laicidade, a democracia, a liberdade religiosa. Mesmo que se reconheça que o compromisso do religioso com o político sempre existiu, no século XXI, matar em nome de Deus ou de um pretenso ideal religioso se tornou inaceitável para a consciência humana universal. No mundo plural, não é vantajoso para ninguém perseguir, ou ser perseguido. Por isso, segundo Bobbio (1992, p.208-209), a tolerância deve-se basear no dever moral de respeito à liberdade do outro, ao reconhecer o “direito de todo homem a crer de acordo com sua consciência”, tendo como pressuposto que o “outro deve chegar à verdade” por “convicção íntima e não por imposição”.

1. TEMPOS DE DIÁLOGO

Os novos tempos convidam ao diálogo, não mais à imposição. Geffré (2013, p.13, 14) afirma que houve “uma mudança revolucionária operada pela Igreja Católica por ocasião do segundo concílio do Vaticano”, ocasião em que “pela primeira vez na história do magistério romano, há um julgamento *positivo* sobre as religiões do mundo”. Assim, pode-se admitir que, hoje “há uma vontade de diálogo da parte das grandes religiões do mundo”, visando à “busca da paz, da promoção dos direitos humanos e da preservação da natureza”. As razões de tão prementes mudanças podem ter fatores variados:

A comunicação e interdependência crescente entre os vários povos e culturas; a consciência mais viva da pluralidade das religiões; a relação de proximidade inédita do cristianismo com as outras religiões, favorecida pelo avanço das comunicações nos últimos tempos; o crescente dinamismo de certas tradições religiosas e seu poder de atração e inspiração no Ocidente. (TEIXEIRA, 2012, p.19).

Se as grandes religiões do mundo estão abertas para o diálogo inter-religioso, a começar do cristianismo, qual será a base comum sobre a qual fundamentar o diálogo? Como conciliar as exigências do diálogo e as exigências da fidelidade à unicidade do cristianismo entre as religiões do mundo? Geffré (2004) não se esquivava de encarar as complexas e desafiadoras questões, antes, arrisca-se com seriedade a propor caminhos consistentes e equilibrados para os necessários avanços. Suas propostas levam em conta que: as doutrinas e crenças distinguem as religiões; é imprudente no diálogo estabelecer hierarquia entre as religiões elevando uma à categoria de religião absoluta; as religiões não se equivalem, sendo necessária uma emulação recíproca. E, como condições para um verdadeiro diálogo ele destaca: respeitar o outro na sua diferença; permanecer fiel a si mesmo; encontrar um critério comum sobre o qual os parceiros possam se pôr de acordo.

Mas qual seria a base comum sobre a qual fundamentar o diálogo, uma vez que as doutrinas e crenças distinguem as religiões e são, na maior parte das vezes, geradoras de antagonismos e divergências? Geffré (2013, p.109) recorre a um critério de ordem ética “o *humano autêntico* tal como ele é reconhecido universalmente pela consciência humana”. Para ele é impossível defender uma síntese entre os grandes sistemas religiosos, esse foi o erro de todos os sincretismos. Além do que, o diálogo das religiões não visa à unidade mítica entre os membros das diversas religiões, antes, visa um posicionar-se diante das grandes ameaças que pairam sobre o futuro da própria espécie humana. É preciso ouvir e discernir o apelo que brota da consciência humana universal, pois violar os direitos fundamentais do ser humano é ofender os direitos de Deus. Esta vocação ética das grandes religiões do mundo se destaca como a base comum ao diálogo. O estímulo espiritual e moral das grandes tradições religiosas podem impedir que a consciência humana seja deixada a si mesma, ou a cargo do Estado em bases puramente jurídica e formal, e podem contribuir para construir uma sociedade mais convivial e solidária.

As diferentes religiões precisam entender que seus membros têm consciência da responsabilidade comum em relação ao futuro da humanidade, e estão cientes de que o que os une é mais importante do que o que os separa e os opõe. O diálogo inter-religioso coincide com o fato de que “pela primeira vez na história, a humanidade tem consciência de constituir uma única família habitando uma casa comum”

(GEFFRÉ, 2004, p. 148). Contudo, é preciso encarar outra séria questão que tem se levantado como obstáculo ao diálogo. Quais seriam os fundamentos teológicos do diálogo inter-religioso?

2. FUNDAMENTO TEOLÓGICO DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Para muitos, o pluralismo religioso é um desafio mais temível para a fé do que o ateísmo moderno e a indiferença religiosa, porém, precisa ser encarado como insuperável e irrevogável. Não pode simplesmente ser atribuído à cegueira dos homens ou ao fracasso da missão. A própria verdade no interior do cristianismo já é plural e contém seus próprios princípios de relativização. Porém, não é tarefa fácil convencer uma religião que viveu por séculos no exclusivismo a pensar na possibilidade de salvação nas outras religiões ou, a reinterpretar seus dogmas. Os tempos hoje desafiam a teologia a refletir sobre a significação do pluralismo religioso no interior do plano de Deus. Quem sabe ele faz parte de um Desígnio misterioso de Deus para a história da salvação? Quem sabe seja “um destino histórico permitido por Deus cujo significado último nos escapa”? (GEFFRÉ, 2004, p.136).

Toda argumentação sublinha que o diálogo inter-religioso não busca uma unidade entre todas as religiões, e não tem por objetivo chegar a uma “super-religião mundial” onde todas as diferenças são abolidas. Isso, além de impossível e catastrófico, comprometeria a identidade própria de cada religião e faria desaparecer as riquezas próprias de cada tradição religiosa. Mas é possível ao cristianismo se engajar no diálogo inter-religioso sem comprometer sua própria identidade? Neste ponto Geffré (2013) se utiliza do argumento teológico das “sementes do Verbo”. Tal argumento foi utilizado pelos pais da Igreja para julgar a sabedoria das nações, em especial a filosofia grega, e justificar a utilização desta filosofia na explicação de diversas verdades da revelação cristã. Aplicando aos tempos atuais, Geffré (2013) diz que este mesmo argumento pode ser utilizado para fundamentar a presença misteriosa de Cristo nas diversas tradições religiosas.

Uma vez estabelecido as bases para o diálogo entre as grandes religiões, é preciso refletir sobre a possibilidade e necessidade do diálogo destas com o Estado. Em que bases poderia se estabelecer o diálogo da religião com o Estado? Como a religião pode contribuir efetivamente para a paz, o bem e a preservação da comunidade mundial?

3. BASES DO DIÁLOGO ENTRE RELIGIÃO E ESTADO

Em regra, tanto as grandes religiões quanto o Estado, têm a pretensão de obter para o homem certa libertação. Ambos têm a ambição de mudar para melhor a condição humana. Tal fato, por si, constitui uma base comum para o diálogo e a cooperação. Na era planetária, a comunidade das nações exige uma ética global para todos os homens, acima da diversidade das religiões e das éticas particulares. A experiência do cruel século XX basta para nos convencer da fragilidade da consciência humana deixada a si mesma. As grandes tradições religiosas não perderam nada de sua vocação profética e de seu insubstituível valor a serviço de uma comunidade humana mais convival. Uma sociedade que estivesse exclusivamente sob o signo da justiça legal se tornaria rapidamente desumana. Ela ainda deve dar lugar aos valores pregados pelas religiões, como: a compaixão, o perdão, a atenção prioritária aos mais necessitados. As religiões podem ser um fator muito importante na diminuição da violência, das desigualdades e da preservação do meio ambiente. Urge reconhecer acima das éticas seculares, a ética global, e acima dos direitos humanos, os direitos do planeta.

O Estado precisa da religião. Mas para que haja diálogo e cooperação entre religião e Estado, é preciso evocar a *laicidade* como fator garantidor da tolerância, democracia, liberdade. Laicidade não meramente jurídica, mas da convivência pacífica dos cidadãos, laicidade que promove paz civil e entre as religiões. Nos dizeres de Cury (2004, p.183), “o Estado laico não adota a religião da irreligião ou da anti-religiosidade. Ao respeitar todos os cultos e não adotar nenhum, o Estado libera as igrejas de um controle no que toca à especificidade do religioso e se libera do controle religioso”.

A religião é a única parceira do Estado capaz de humanizar a globalização, e de prevenir “contra os efeitos perversos de uma cultura cada vez mais uniforme, sob o signo do consumismo, a obsessão do lucro, e de um hedonismo fácil” (GEFFRÉ, 2013, p.44). A ciência em parceria com a técnica tem realizado grandes conquistas para a humanidade, mas em sua má utilização há um poder destruidor. Além do que, forças econômicas e mesmo estatais, podem se valer delas com ideologias perversas. Neste ponto, a sabedoria das religiões podem funcionar como a consciência do Estado, no controle e definição do bom uso dos poderes tecnológicos e científicos. Gostemos, ou não, estamos todos, em escala mundial, sob o signo da ideologia neoliberal da lei do livre mercado sob todas as suas formas. Precisamos lembrar que as religiões, por vezes, foram a forte aliada dos movimentos de libertação de povos oprimidos.

Não há ingenuidade nestas questões, por certo a religião, em especial o catolicismo, se declarou antimoderno². Contestou fortemente as sociedades

2 Entende-se aqui por modernidade a nova civilização inaugurada, no fim do século XVIII, pela revolução industrial e revolução democrática, e suas conquistas, quais sejam: a secularização, autonomia da consciência, separação entre religião e Estado.

democráticas e levou décadas até compreender que “a separação entre Igreja e Estado podia ser a melhor garantia de uma palavra livre da parte da Igreja”. Ela precisou aprender a conviver com a laicidade e a renunciar a ideologia da verdade obrigatória, entendendo que “a verdade só pode se impor pela força própria da verdade” (GEFFRÉ, 2013, p.213, 248).

Mas o Estado de direito atual está firmado num contrato social, não mais em princípios transcendentais. Está divorciado do poder religioso, é laico e reconhece o direito à liberdade religiosa. A laicidade, tanto quanto o pluralismo religioso, tornou-se uma exigência atual para qualquer sociedade. Não a laicidade irreligiosa ou militante, mas a laicidade que gera tolerância mútua entre o Estado e as instâncias religiosas, e também de tolerância entre as próprias religiões. A laicidade poderá ser a promotora da paz civil e também da paz entre as religiões. Neste sentido, o Estado não pode “se arrogar o direito de impor ou de impedir a profissão e a prática pública da religião duma pessoa ou duma comunidade”. Ao mesmo tempo, “se reserva o direito de avaliar quando a livre expressão duma convicção religiosa individual ou coletiva põe em risco a ordem pública” (GEFFRÉ, 2013, p.397). Por um lado, ele não privilegia nenhum culto, por outro, a religião renuncia a qualquer forma de hegemonia sobre a sociedade civil. Como igualdade entre as pessoas é reconhecida, também a distinção entre o espiritual e o temporal. Em diálogo, tanto religião quanto Estado superam sua memória de violências, massacre, intolerância.

CONCLUSÃO

Há um perigo comum para religião e Estado, este perigo está vinculado à lei de mercado que tem sido o motor da globalização e tem gerado miséria para a maior parte da população, enquanto degrada o meio ambiente. Neste sentido, religião e Estado podem trabalhar em cooperação para humanizar a globalização. A obsessão pelo lucro está levando o mundo a se tornar um supermercado, e seus cidadãos os consumidores. A ciência e a técnica trouxeram progresso a milhões de seres humanos, especialmente em relação às fatalidades da natureza. Porém, a miséria permanece, bem como as ameaças ao meio ambiente. Os crimes contra a humanidade, ocorridos no século passado, são suficientes para nos convencer da fragilidade da consciência humana abandonada a si mesma. Mesmo a democracia, conquista da modernidade, regida exclusivamente por regras formais da justiça pode se tornar rapidamente desumana. A religião pode ofertar seu contributo: cidadãos com consciência de amor, perdão, compaixão e olhar fraterno pelos menos favorecidos. Pode pregar a salvação não somente como uma vida no além, mas também como a arte de viver o cotidiano, que mude a condição miserável dos homens e mulheres, que seja “não somente a

reconciliação do pecador com Deus, mas a reconciliação da criatura consigo mesma e com o conjunto da criação” (GEFFRÉ, 2013, p.280). Mas, pode-se argumentar que a religião já teve sua oportunidade, e durante o seu domínio, o mundo não foi melhor, nem mais humano, nem mais fraterno, nem mais preocupado com o meio-ambiente.

Deve-se avaliar que os erros do passado devem levar ao arrependimento e ao aprendizado de uma nova postura. Não se pode excluir aqueles que erraram no passado, mas, que, hoje, pretendem acertar, lutando pelo bem da humanidade. Certo é que nem a religião sozinha, nem o Estado sozinho, nem mesmo a ciência e a técnica sozinhas, foram capazes de aliviar a miséria de milhões de homens e mulheres e apresentar um futuro mais promissor à humanidade. Quem sabe em diálogo e em cooperação, possam ser os grandes fomentadores de uma humanidade mais responsável e solidária? Eis um grande desafio. Pode ser que o futuro da humanidade dependa das respostas a este desafio.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, n.27, p.183, set/dez, 2004.

GEFFRÉ, Claude. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa. São Paulo: Paulinas, 2013.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

REIMER, Haroldo. **Liberdade religiosa na história e nas constituições do Brasil**. São Leopoldo: Oikos, 2013.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e pluralismo religioso**. São Paulo: Nhanduti Editora, 2012.

Secularização e dessecularização – Berger versus Berger

Maurílio Ribeiro da Silva¹

RESUMO

Busca-se nessa comunicação apresentar a dialética entre secularização e dessecularização, a partir do pensamento do sociólogo da religião Peter Berger. Na década de 60, o autor foi um dos principais teóricos na divulgação da teoria da secularização. Seu livro mais famoso, O dossel sagrado, é referência constante nas teses e dissertações sobre o tema da secularização. Para Berger, a secularização se caracteriza pela perda da relevância da religião, tanto na esfera pública, quanto na subjetividade do indivíduo, em virtude da proposta cultural da modernidade. No final da década de 90, entretanto, Berger escreveu o artigo A dessecularização do mundo: uma visão global, onde afirmou ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. Essa alteração no pensamento de Berger surgiu diante da análise empírica da sociedade contemporânea, onde verifica-se um ressurgimento da religião através de movimentos de contra-secularização, ou, surtos religiosos. Os principais surtos religiosos verificados na atualidade são o islamismo, caracterizado pelos compromissos enfaticamente religiosos e pela sacralização política e o pentecostalismo, caracterizado pela saturação de sobrenaturalismo. Esses surtos religiosos crescem independente da laicização estatal. Procura-se, através da análise bibliográfica do II capítulo da obra O dossel sagrado e da análise do artigo A dessecularização do mundo: uma visão global, uma síntese entre os pontos de vista aparentemente paradoxais.

Palavras-chave: secularização; dessecularização; contra-secularização; laicidade;

INTRODUÇÃO

Segundo Cecília Loreto Mariz (1997, p. 91), Peter Ludwig Berger é um dos sociólogos contemporâneos mais influentes na sociologia da religião no Brasil e um dos autores mais citados nos Estados Unidos. Sua importância não se limita ao campo da sociologia da religião e das ciências da religião, pois, “o grande mérito de sua teoria é oferecer um aparato conceitual capaz de integrar tanto a análise de problemas no nível micro da psicologia social com os do nível macro das ideologias e mudança cultural em geral” (MARIZ, 1997, p. 91). Há elementos presentes no pensamento de Berger que são retirados da psicologia social americana, como a *subjetividade* e a *interiorização*, além de elementos retirados da biologia, no que diz respeito ao trato dado à subjetividade do indivíduo e a necessidade de sua efusão no mundo (TEIXEIRA, 2011, p. 220).

¹ Mestrando em Ciências da Religião do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, bolsista taxa da CAPES; sgmaurilio@gmail.com

Peter Ludwig Berger nasceu em 17 de março de 1929 em Viena, na Áustria. Após o final da Segunda Guerra Mundial, mudou para os Estados Unidos, onde estudou filosofia e sociologia na *New School For Social Research de Nova York*. Apesar do interesse pela religião, suas reflexões contribuem de um modo geral para a teoria sociológica e não apenas para o campo específico da religião, já que integra correntes sociológicas distintas como a de Durkheim, de Weber e a fenomenológica entre outras (MARIZ, 1997, p. 91).

Entre os anos de 1963 e 1969, Berger publicou suas obras mais conhecidas e utilizadas na Sociologia e nas Ciências da Religião: *A construção social da realidade* (1966); *O dossel sagrado* (1969), em parceria com Thomas Luckmann e *Rumor de anjos* (1969). Apesar de escritos num contexto histórico, político, econômico, social e religioso distinto do período atual, a análise sociológica de Berger, presente nessas obras, permanece relevante como objeto de investigação e análise da realidade.

Nos anos 70 e 80 Berger se volta para áreas da Sociologia ligadas a modernidade e a análise da consciência moderna e suas consequências sociais e, também, questões ligadas a ética e a política desenvolvimentistas e economia. Os anos 90 viram um retorno de Berger a Teologia e, em 1999, ele escreveu o artigo em que revia seu posicionamento a respeito da secularização, que é *A dessecularização do mundo: uma visão global* (MARIZ, 2001, p. 26)

1. CONTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE, SECULARIZAÇÃO, LAICIZAÇÃO E PLURALISMO RELIGIOSO

Berger, em parceria com Thomas Luckmann, faz uma apreensão da sociedade como uma realidade que é tanto objetiva quanto subjetiva. Isso pode ser resumido na afirmação de que a realidade é produto da ação do homem e, o homem é produto dessa realidade. Esse caráter dialético do fenômeno social de construção da realidade social ocorre em três momentos, a saber:

A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva (BERGER, 2012b, p. 16).

A exteriorização é uma necessidade antropológica, já que ser humano não *nasce pronto*, como ocorre com os animais. É através da efusão do indivíduo sobre o mundo e da interação com o ambiente é que ele se torna *humano* (BERGER, 2012b, p. 17).

Na objetivação, a sociedade se torna algo *externo* ao indivíduo, estranho à sua consciência e com características de poder coercitivo. O homem forja instituições, que o enfrentam como estruturas controladoras e intimidatórias do mundo externo” (BERGER, 2012b, p.23).

A interiorização é a “reabsorção na consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência” (BERGER, 2012b, p. 28). O indivíduo apreende os elementos da realidade objetiva e os tornam elementos fundamentais de sua consciência, tão reais para ele quanto os elementos de sua realidade externa.

A secularização se apresenta como um processo social de construção social da realidade caracterizada pela perda de relevância do sagrado. Ela não surgiu em virtude de alguma “misteriosa perda da graça espiritual ou intelectual” e sim uma alteração na estrutura da realidade social (BERGER, 2012b, p. 141).

Berger compreende que há uma relação de causalidade histórica entre cristianismo e modernidade, porém, a lógica das ideias nem sempre é determinante para o curso da história. Ele não nega, todavia, que a modernização, a ocidentalização, a mundialização e o capitalismo industrial do mundo garantiram a expansão da secularização, contudo, afirma que “parece-nos axiomático que um fenômeno desse alcance não se reduzirá a nenhuma explicação monocausal” (BERGER, 2012b, p. 123).

Outro agente de secularização é o pluralismo religioso, que pode ser compreendido como a diversidade de grupos religiosos lutando pelos mesmos espaços, concorrendo pela filiação do indivíduo às suas propostas (BERGER, 2012b, 150). O pluralismo conduz ao relativismo dos sistemas de valores e de sua interpretação, à medida que os antigos valores são *descanonizados* (BERGER, 2012a, p. 52).

Outro agente é a laicização do Estado, que é a passagem de um governo com estado confessional para um Estado leigo, sem religião. A secularização aponta para a separação entre Igreja e Estado. Apesar dos termos *laicização* e *secularização* serem utilizados quase como sinônimos, isso não procede, pois, a laicização possui um enfoque institucional, enquanto a secularização um enfoque cultural (RIVERA, 2002, p. 95).

A religião, outrora imposta até mesmo por paramentos estatais, passa a ser uma escolha a mais num mundo pluralista. Ainda que sejam objetos de escolha, os valores religiosos permanecem relegados a esfera privada, podendo ser irrelevantes em outros contextos institucionais. Quebrado o monopólio das tradições religiosas, “a religião não pode mais ser imposta, mas tem que ser posta no mercado” (BERGER, 2012b, p. 156).

2. DESSECCULARIZAÇÃO DO MUNDO – BERGER VERSUS BERGER

Em 1999, Berger causou certo *frisson* ao organizar o livro *The Desecularization of the World; Ressurgent Religion and World Politics*. O ensaio introdutório de Berger foi também a primeira palestra do evento, denominado *A dessecularização do mundo: uma visão global* (MARIZ, 2001, p. 26)

Berger “refutou bombasticamente sua tese pregressa que associava de forma indissolúvel modernização e secularização, paradigma teórico canônico na sociologia” (MARIANO, 2013b, p. 11). Para ele, a suposição de que vivemos em um mundo secularizado é falsa (BERGER, 2001, p. 10).

O autor se defende dizendo que seu posicionamento era partilhado por historiadores e cientistas sociais e que, naquela ocasião, havia motivos que sustentavam a teoria da secularização (BERGER, 2001, p. 10).

A modernização acarretou determinados efeitos secularizantes, em contrapartida, ocorreram movimentos de *contra-secularização* que foram tão importantes quanto a secularização (BERGER, 2001, p. 13). O fato das instituições religiosas perderem espaço na vida pública, no processo de laicização, não indica a perda de espaço das crenças e práticas religiosas na vida das pessoas. Essas crenças e práticas assumiram novas formas institucionais caracterizadas por *explosões de fervor religioso* (BERGER, 2001, p. 10).

Enquanto os partidários da secularização como fato positivo, comemoravam o declínio da religião, os religiosos se articulavam contra os efeitos secularizantes da modernidade. Esperava-se uma adaptação aos ideais da modernidade, porém, foram as comunidades religiosas tradicionais e as comunidades saturadas de sobrenaturalismo reacionário que alcançaram sucesso (BERGER, 2001, p. 11-12). Enquanto essas comunidades, denominadas geralmente como fundamentalistas”, resistiram e sobreviveram aos ventos secularizantes, as experimentações religiosas adaptadas ao solo secularizante secaram.

Berger cita alguns exemplos dessa reação religiosa, que ele designou como *contra-secularização*: 1) a Igreja Católica Apostólica Romana, que cresceu após a

intervenção conservadora do Papa João Paulo II, para conter o avanço da modernização provocado pelo Concílio Vaticano II; 2) o crescimento do movimento *evangelical*, em detrimento as igrejas tradicionais e; 3) o crescimento do islamismo, não apenas por motivos políticos, geográficos e étnicos, mas, também pelo renascimento de *compromissos enfaticamente religiosos* (BERGER, 2001, p. 13).

Em face desses movimentos de explosão religiosa, Berger reafirma que: “o mundo hoje é massivamente religioso, não é em absoluto o mundo secularizado que previam (com alegria ou tristeza) tantos analistas da modernidade²” (BERGER, 2001, p. 16).

O autor parte da observação empírica do cenário religioso mundial. Se nos anos 50 e 60 a análise da sociedade permitia concluir que o mundo caminhava a passos largos para a extinção da religião, ou, para a perda de sua plausibilidade, a análise atual aponta para a ressurgência religiosa, em alguns países, inclusive, na esfera pública.

CONCLUSÃO

Para a construção do debate em torno da dessecularização, Berger, abordou novos temas, tais como a *contra-secularização*, o *renascimento de compromissos enfaticamente religiosos*, os *surtos religiosos* e a *religião ressurgente* (BERGER, 2001, p. 13, 14, 17).

Na compreensão de Berger a dessecularização do mundo e o ressurgimento da religião são realidades que se observam empiricamente, pois, a religião está em todos os cantos. Quando não há um grupo religioso formal, há a ação de valores religiosos em operação (BERGER, 2001, p. 21).

Nos anos 60, Berger havia abordado o papel da religião no processo de construção, legitimação e alienação da realidade. Nos anos 90, após uma análise empírica da sociedade ele aponta a ressurgência da religião (BERGER, 2001, p. 17).

O debate sobre secularização e dessecularização ainda terá muitos capítulos. Muito se discutiu a respeito e muito há o que discutir. Vozes favoráveis a perpetuação da religião como Durkheimer, afirmam a necessidade da religião como elemento estabilizado da sociedade. Vozes contrárias como as de Max Weber e Karl Marx afirmam que a racionalização moderna tende a tornar a religião obsoleta. A essas

2 Duas exceções, entretanto, o autor reconhece, que é o caso da Europa, onde há a presença tanto de elementos secularizantes objetivos quanto subjetivos e a comunidade acadêmica formada por intelectuais das humanidades e das ciências sociais (em sua maioria), que, apesar do contingente reduzido, possuem um campo de influência extenso.

vozes clássicas, somam-se outras vozes modernas como os pesquisadores dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, provando que o debate sobre a dialética da secularização e dessecularização é extenso (EMMERICK, 2010, p. 5).

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião & Sociedade**. v. 21, n. 1, p. 9-23, abr. 2001.

BERGER, Peter L. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 2012b.

BERGER, Peter L. **Rumor de Anjos**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

EMMERICK, RULIAN. Secularização e dessecularização na sociedade contemporânea: uma relação dialética. **SINAIS - Revista Eletrônica**. Vitória, v. 1, n. 7, p. 04-19, jun. 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/sinais/article/viewFile/2886/2352>>. Acesso em: 10 set. 2014.

MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus, 2013, cap. 2, p. 231-242.

MARIZ, Cecília Loreto. Peter Berger: uma visão plausível da religião. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (Org.). **A religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 91-111.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião & Sociedade**. v. 21, n. 1, p. 25-39, abr. 2001.

RIVERA, Paulo Barrera. Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos: a transformação religiosa antes da pós-modernidade. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, v. 4, n.4, p. 87-104, out. 2002.

TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2011, cap. 9, p. 231-248.

Tolerância como reconhecimento na teoria da secularização de Charles Taylor

Caroline Ferreira Fernandes¹

RESUMO

O presente estudo pretende evidenciar a importância dos últimos trabalhos do canadense Charles Taylor acerca do tema da tolerância e do papel da religião na esfera pública pela perspectiva de uma política de reconhecimento. A hipótese interpretativa que será desenvolvida aqui se refere a um caminho de resposta apontado pelo canadense em relação ao modo como podemos viver juntos em um mundo multicultural marcado por uma ampla tentativa de igualdade, mas também por uma ampla diversidade em relação às identidades religiosas, históricas e alianças linguísticas. A intensidade desse diagnóstico insere-se no cenário filosófico, político e religioso como uma das maiores fontes de preocupação da civilização contemporânea. Para a elucidação e atualização dessa preocupação, o texto será dividido em três partes: A primeira mostrará a teoria da secularização de Taylor a partir do tema da tolerância para além de uma política de direitos. A segunda mostrará a importância do tema da fusão de horizontes, de inspiração gadameriana, na política de reconhecimento do canadense. E, por fim, arremataremos a discussão com o desenvolvimento da hipótese de que há um caminho para a tolerância religiosa como reconhecimento da identidade na diferença.

Palavras-chave: Taylor. Secularização. Tolerância. Fusão de horizontes. Identidade.

INTRODUÇÃO

A atualização da tão proclamada pergunta do ateniense Sócrates marcará a inquietação de fundo do nosso trabalho: Como podemos viver juntos em um mundo que atinge tamanha diversidade em todos os âmbitos da vida humana “sem que haja violência, dominação de alguns grupos sobre os outros, sem infligir sofrimento um ao outro?” (TAYLOR; STEPAN, 2014, p. 1) Afinal, como é possível demarcarmos as fronteiras entre a intolerância e a tolerância? Em um mundo marcado pela diversidade política e religiosa e por um extremo apelo à igualdade, há espaço para ultrapassarmos as fronteiras de uma tolerância mediada apenas pela acomodação da diferença e buscarmos respeito e entendimento mútuos?

Em uma nota inicial da obra *Boundaries of Toleration*, Charles Taylor e Alfred Stepan nos chama a atenção de que “o ressurgimento da religião exige uma análise

1 Mestre FAJE-MG e-mail: carol_thiff@hotmail.com

cuidadosa e crítica construtiva de novas formas de intolerância, bem como de novas abordagens para a tolerância, respeito, entendimento mútuo e acomodação” (TAYLOR; STEPAN, 2014, p.V.).

Nessa tentativa de mostrar o percurso que ainda está sendo traçado por Charles Taylor que pretendemos contribuir com a reflexão sobre as fronteiras da tolerância a partir da consolidação de uma fusão de horizontes capaz de promover um caminho para a tolerância religiosa como reconhecimento da identidade na diferença.

1. UMA TEORIA DA SECULARIZAÇÃO MEDIADA POR UM PLURALISMO RELIGIOSO

A teoria da secularização que Charles Taylor propõe tem como objetivo narrar as condições de possibilidade para o que hoje nós chamamos de era secular. Sem dúvida, o termo secularização tem se tornado cada vez mais comum tanto no espaço público quanto no espaço privado. O fato é que apesar da evidência de uma transformação do lugar do religioso, ou do espiritual, na vida social, ainda estamos tateando sobre o que significa tolerar as diferenças religiosas.

E é diante desse paradoxo que Taylor propõe uma redefinição do termo secularização. Afinal de contas, a separação entre Igreja e Estado, ao permitir a vivência de um liberalismo político, é capaz de realmente propor um caminho de diálogo com a diferença ou a proposta de uma política da igualdade acaba sufocando a dimensão da identidade e das singularidades na opção por uma suposta neutralidade?

Para compreender melhor essa questão, Taylor tem proposto em seus últimos trabalhos uma análise do processo de secularização na civilização ocidental como um momento de transformação das condições de crença dos indivíduos. Para o filósofo canadense, podemos compreender o conceito a partir de três modos de descrição. O primeiro refere-se à privatização da religião em relação à esfera pública. A distinção entre o privado e o público contribuiu bastante para o enraizamento da noção de secularidade na vida social. Segundo Taylor, “os espaços públicos foram supostamente esvaziados de Deus ou de qualquer referência a uma realidade derradeira” (TAYLOR, 2010, p. 14).

O segundo modo de conceptualizar o irrompimento da secularidade na modernidade ocidental enfatiza um declínio geral da religiosidade, ambos na prática e na crença. O homem moderno passa a procurar as raízes de seus comprometimentos morais e políticos na razão e não mais no poder explicativo das narrativas religiosas.

Taylor afirma que “nesse segundo sentido, a secularidade consiste no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a igreja” (TAYLOR, 2010, p. 15).

A terceira descrição de secularidade, sendo essa a perspectiva adotada por Taylor, diz respeito às “condições da fé”. Seu objetivo é compreender “a mudança na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada” (TAYLOR, 2010, p. 15).

O nosso autor mostrará que esse modo de compreender o processo cultural de secularização fará jus aos fenômenos que vivemos na contemporaneidade. Para ele, a sociedade moderna não passou simplesmente por um desencantamento, no sentido de Max Weber, mas sim por uma transformação de uma condição ingênua de crença para novas opções de crença.

Nessa terceira descrição do processo, Taylor mostra que a sociedade contemporânea não é apenas secular no sentido de uma sociedade esvaziada de Deus, mas sim secular no sentido de uma evidência inegável de uma crise da cristandade e de um pluralismo religioso inegável. Por isso, ele afirma que comumente “nós pensamos que secularização (ou laicidade) tem a ver com a relação do estado e religião, enquanto que de fato ela tem a ver com a resposta (correta) do estado democrático à diversidade” (TAYLOR, 2011 (2), 36). Eis o desafio que se nos apresenta.

O filósofo canadense nomeia esse movimento de novas manifestações de crença como *efeito nova*, “propagando uma variedade cada vez mais ampla de opções morais ou espirituais, por toda a extensão do imaginável e talvez até mais além. [...] Agora vivemos numa supernova espiritual, uma espécie de pluralismo galopante no plano espiritual” (TAYLOR, 2010, p. 357-358).

É, portanto, sobre as consequências desse pluralismo que entendemos estar inserida a problemática das fronteiras da tolerância na teoria da secularização. Afinal, diante de uma cultura marcada pela autenticidade ou individualismo expressivo, como salienta Taylor, “em que as pessoas são estimuladas a encontrar o seu próprio caminho, a descobrir o seu próprio prazer, a fazer tudo a seu próprio modo” (TAYLOR, 2010, p. 357), como podemos achar espaço para um verdadeiro caminho para a tolerância?

À primeira vista essa questão pareceria fácil diante de uma sociedade secular em que a religião é vivida na esfera privada, mas o fato é que ser verdadeiramente reconhecido e tolerado requer ir além do privado para um reconhecimento público, onde se delineia a questão da tolerância religiosa se efetivando como espaço aberto para o encontro da diversidade. O que nos distancia da tradicional visão lockeana

de que “para que a religião pudesse ser tolerada ela deveria estar privatizada” (ELSHTAIN, 2004, p. 130).

2. UMA POSSÍVEL FUSÃO DE HORIZONTES COMO CAMINHO AUTÊNTICO PARA A TOLERÂNCIA RELIGIOSA

A proposta de Taylor quanto a esse debate requer uma análise aprofundada de dois temas em especial: o primeiro é o que significa uma política da diferença diante do predomínio de um apelo à política da igualdade e o segundo é a própria questão do reconhecimento da diversidade religiosa na esfera pública. Essas duas questões nos fornecerá o subsídio para a compreensão de fusão de horizontes em Charles Taylor, que vai muito além da proposta de um comunitarismo político para uma análise social das implicações da questão da tolerância como reconhecimento na igualdade e na diferença.

Na esteira da secularização está, sem dúvida, a proposta moderna de desengajamento e de neutralidade na esfera pública. Com isso, a noção de uma política da igualdade tornou-se não só evidente, mas irrevogável na modernidade. O ideal propagado de dignidade, que assumiu o lugar da noção de honra das sociedades do passado, passou a ser a marca das sociedades democráticas modernas.

Não obstante, essa tendência tem se mostrado fonte de vários problemas, principalmente no que tange ao reconhecimento de culturas minoritárias, e com isso nós queremos incluir questões políticas, morais e religiosas. Segundo o filósofo canadense, o liberalismo político propagado por esse ideal não tem feito jus à noção de que todos são realmente dignos de serem reconhecidos, não somente no que tange à igualdade, mas às diferenças, às diversas identidades individuais e coletivas. Por isso, ele ressalta que “o que a idade moderna tem de novo não é a necessidade de reconhecimento, mas sim as condições que podem levar a tentativa de reconhecimento ao fracasso” (TAYLOR, 1998, p. 55).

Nesse sentido, a sua proposta de uma política de reconhecimento está ancorada na tentativa de trazer à tona as verdadeiras possibilidades de reconhecimento sem, contudo, subjugar as diferenças em um processo de homogeneização. A pergunta que nos norteia aqui é se realmente é possível pensar a tolerância religiosa diante de uma cultura que preconiza a homogeneização de horizontes de sentido a partir de um princípio político de neutralidade do estado.

Certamente a resposta do nosso autor é negativa quanto a essa questão. A sua

proposta é a de que tolerar não é relativizar princípios e muito menos homogeneizá-los, mas sim reconhecer o outro a partir de um processo de fusão de horizontes. Nesse resgate pela diferença, reconhecer está fortemente ligado não ao aspecto da igualdade que nos une, mas às diferenças que une identidades que se compartilham em vez de se convergirem. Pois, a convergência ou a homogeneização nos mostra uma espécie de “assimilação da singularidade a uma identidade dominante ou de maioria” (TAYLOR, 1998, p. 58-59), consistindo no que Taylor chama, de “o pecado cardeal contra o ideal de autenticidade” (TAYLOR, 1998, p. 58-59), que se visa defender.

Nessa perspectiva de bens compartilhados, a proposta de Taylor é a de que só pode haver reconhecimento mútuo entre indivíduos concidadãos ou de outras culturas a partir do momento em que a matriz social e significativa dos indivíduos participantes do processo é reconhecida como pano de fundo constitutivo de suas identidades. Pois “reconhecer diferenças, como autosselecionadas, requer um horizonte de significado – neste caso, um que seja compartilhado” (TAYLOR, 2011, p. 60). E é nesse processo de partilha que se delineia a defesa do conceito gadameriano de fusão de horizontes em Taylor, como um caminho de reconhecimento autêntico e da tolerância. Em resumo, o autor afirma que:

Aprendemos a movimentar-nos num horizonte mais alargado, dentro do qual partimos já do princípio de que aquilo que serve de base à valorização pode ser considerado como uma possibilidade a par do *background* da cultura que antes nos era desconhecida. A “fusão de horizontes” funciona através do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação, através dos quais poderemos articular estes contrastes. A tal ponto que, se e quando acabarmos por encontrar uma base firme para a nossa pressuposição, será em termos de uma noção do que constitui o valor que jamais poderíamos ter no início. Atingimos o juízo de valor, em parte, porque transformamos os nossos critérios (TAYLOR, 1998, p. 88).

Nessa tarefa de transformação dos próprios critérios, portanto, que fundir horizontes passa a estar diretamente relacionado com o movimento de reconhecer o outro na esfera pública, principalmente no que tange às culturas minoritárias e identidades coletivas que lutam para alcançar o reconhecimento adequado.

Sendo assim, o tema da tolerância religiosa não poderia deixar de ser pensado para Taylor como um caminho de compreensão de outra cultura a partir dessa assimilação do conceito de fusão de horizontes. A sua proposta é de que somente ao consolidarmos um processo mais alargado de compreensão do outro é que poderemos realmente tolerar a diversidade religiosa. Mas para isso é preciso compreender que a religião não pode ser vista como um problema a ser resolvido pelo estado na busca por uma razão neutra e desengajada, mas sim um horizonte possível em que concidadãos podem partilhar conosco.

Aparentemente essa afirmação pareceria um tanto abusiva para um regime de secularização em que as democracias modernas se ancoram. Contudo, a questão em pauta aqui é que, na concepção de Taylor, enquanto permanecermos envolvidos por uma distinção entre razão secular e razão religiosa como sendo a primeira mais apta ao acerto e a segunda tendenciosamente levada à ilusão, nunca poderemos falar de tolerância religiosa. Pois enquanto oscilarmos entre neutralidade e uma tolerância de acomodação das diferenças, como propõe o liberalismo, nós não poderemos reconhecer novas condições de crença como possibilidades e muito menos fundir horizontes se de antemão já conjecturamos o horizonte da razão religiosa como uma iminente ilusão.

3. TOLERÂNCIA COMO RECONHECIMENTO EM UMA ERA SECULAR

Sem dúvida, pensar acerca da tolerância religiosa é um desafio para o mundo multicultural em que vivemos, marcado por tentativas de imposições, por guerras civis, entre outras opressões, sendo muitas vezes legitimados na esfera pública. Mas o fato é que não atingiremos a liberdade de consciência de que tanto falamos sem repensarmos os nossos próprios *backgrounds* como condições possíveis de crença e não imposições doutrinárias.

E com isso não queremos dizer que todas as opções são possíveis e devem ser louvadas, mas sim que pensar a teoria da secularização a partir da evidência de um pluralismo religioso pode ser um reflexo de um mal-estar de imanência que a civilização ocidental tem sofrido. De acordo com Taylor, esse mal-estar nos mostra que o que entrou em crise com o processo de secularização não foi a religião em geral, mas sim a cristandade, dando abertura para uma diversidade de crenças.

Nessa perspectiva, a questão que está em jogo aqui pode ser colocada como o enfrentamento de dois grandes problemas diante dessa crise da cristandade: o primeiro é que ao buscarmos nos amparar na imanência em vez da transcendência nós sofremos de um mal-estar próprio dessa opção, o que tem levado as pessoas a buscarem o sentido de plenitude em fontes cada vez mais superficiais. O segundo problema é que temos um pluralismo religioso tão enraizado que a questão da tolerância torna-se quase que uma garantia para um relativismo.

A tentativa de Taylor é de escapar de uma religiosidade que parte tanto da imanência quanto de uma tolerância que renuncia o seu próprio horizonte compreensivo. Segundo ele, ambas essas alternativas tem levado o homem contemporâneo a uma perda da identidade e a um reconhecimento inautêntico.

Por isso, a sua proposta não é de tolerância como acomodação das diferenças,

ou seja, apenas uma assimilação do que a outra cultura é de modo superficial e apenas legitimador, mas sim de uma tolerância como reconhecimento em que nos abrimos para entender o outro sem, contudo, renunciarmos quem nós somos também.

Nesse aspecto, a defesa do filósofo canadense é de uma explícita renúncia ao desengajamento e neutralidade na esfera pública para uma compreensão aberta do outro. Pois, como afirma Jean Elshtain, ao interpretar a política de reconhecimento de Charles Taylor, “a tolerância requer que eu aprenda a viver com profundas diferenças mesmo embora eu possa discordar profundamente com as crenças e identidade de outros” (ELSHTAIN, 2004, p. 127). E aprender a viver como falamos não é defender uma total renúncia do nosso *background* para tolerar o outro, mas realmente reconhecê-lo como fundamental na formação da própria identidade para que de fato haja abertura à compreensão de um novo horizonte.

Nesse sentido, tolerar não é renunciar os horizontes constitutivos de nossa identidade nem abrir mão do diálogo, mas sim revelar um compromisso cívico entre concidadãos em que é permitida a discordância sem violência. De acordo com a filósofa norte-americana, Taylor defende nessa perspectiva uma política de reconhecimento como *profunda tolerância*, que vai muito além da privatização de nossas mais profundas convicções para uma vivência real da dialogicidade. Porque “nós vivemos em uma comunidade dialógica e nossos próprios *selves* são definidos e redefinidos no interior desta rede” (ELSHTAIN, 2004, p. 137).

CONCLUSÃO

O que esperamos ter anunciado neste texto é a ideia de que tolerância não pode pressupor superficialidade em relação a identidades individuais e coletivas, mas exigí-las se quisermos de fato a realização desta. Porque compreender a tolerância como renúncia de critérios que formam a identidade de um povo ou de uma pessoa, seja critério religioso ou não, como se pretende um regime neutro e secular, leva-nos a um relativismo e a uma descaracterização da própria identidade, o que seria um preço muito alto a se pagar por uma pretensa neutralidade.

REFERÊNCIAS

- ELSHTAIN, Jean Bethke. Toleration, Proselytizing, and The Politics of Recognition. In: ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Cambridge University Press, 2004.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a politica de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

_____. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. Why we need a radical redefinition of secularization. In: BUTLER, Judith... [et al.]. *The power of religion in the public sphere*. Columbia University Press, 2011.

TAYLOR, Charles; STEPAN, Alfred. *Boundaries of Toleration*. New York: Columbia University Press, 2014.

FT 5 Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã

FT 5. Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã

Coordenadores: Prof. Dr. Agenor Brighenti – PUC-PR, PR; Prof. Dr. Geraldo De Mori – FAJE, MG; Prof. Dr. Sinivaldo Tavares – FAJE, MG

Ementa: De modo totalmente imprevisível, a religião voltou, está na ordem do dia e já é o produto mais rentável do capitalismo. Entretanto, a volta do religioso não é necessariamente o retorno do sagrado. Muito menos, a revanche de Deus às tendências secularistas do projeto civilizacional moderno. É um fenômeno complexo e ambíguo, que exige discernimento e análise, pois afeta seriamente as religiões tradicionais em seus símbolos, doutrinas e práticas, particularmente a fé cristã. Por um lado, está a mercantilização da religião, colocada a serviço dos indivíduos e de seus desejos pessoais, com práticas providencialistas, fundamentalistas, ecléticas e difusas, que desafiam credos e a exigência de pertença institucional de seus adeptos. Por outro, está a legitimidade do acesso ao sagrado sem o emaranhado da burocracia institucional, da busca de felicidade e bem-estar já na intra-história, da dimensão terapêutica da religião, da aterrissagem da escatologia no presente e no momentâneo. Este FT busca reunir estudos sobre práticas religiosas na atualidade, as imagens e concepções de Deus subjacentes a elas e os consequentes desafios colocados à fé cristã, seja ao dogma, seja à moral cristã, porquanto está em jogo a pretensão de universalidade da proposta do cristianismo.

A dimensão pneumática da iniciação cristã na patrística

Ademir Pereira da Costa¹

RESUMO

Os Sacramentos da Iniciação Cristã fundamentavam a espiritualidade da Igreja Primitiva. Devido à importância deles, recebemos como herança deste tempo áureo as catequeses pré-batismais e pós-batismais. Nessas catequeses encontramos o empenho dos Santos Padres na formação e celebração dos sacramentos. A liturgia sacramental era o espaço do encontro pessoal, espiritual e eclesial. Nela os catecúmenos iniciavam concretamente a vida de fé. Participando dos mistérios de Cristo, experimentavam a mudança de ser, eram inseridos no corpo eclesial e alimentados pelo pão eucarístico. Essas graças eram outorgadas pelo Espírito Santo. Neste estudo perceberemos a vivência litúrgico-celebrativa da comunidade cristã primitiva sob essa ótica pneumatológica. Chegaremos ao específico da manifestação do Espírito em cada sacramento, apontando os efeitos próprios de cada celebração. O Batismo promove o nascimento, a Crisma é para o fortalecimento e a recepção dos dons e a Eucaristia é o sacramento da eclesialidade, promovendo a unidade da Igreja. O texto nos apontará três dimensões importantes da espiritualidade sacramental da Igreja primitiva: a dimensão pessoal, a dimensão pneumática e a dimensão eclesial. À luz da patrística, percebemos que essas três realidades necessitam ser repensadas na prática sacramental atual para que os sacramentos alcancem a pessoa humana em sua totalidade.

Palavras-chave: Sacramentos da Iniciação Cristã. Batismo. Crisma. Eucaristia. Santos Padres.

INTRODUÇÃO

O Sacramento da Iniciação Cristã era o fundamento da espiritualidade da Igreja Primitiva. O segredo para sua vitalidade era o grande empenho dos Santos Padres na formação e celebração dos sacramentos. A liturgia sacramental era o espaço privilegiado do encontro pessoal, espiritual e eclesial. Nela os catecúmenos eram iniciados na vida espiritual, tornando-se participantes dos mistérios da vida de Cristo, membros do corpo eclesial e alimentados pelo mesmo pão eucarístico. Todas estas graças eram outorgadas pelo único e mesmo Espírito de Cristo, no âmbito da celebração sacramental.

Uma pergunta guiará no nosso trabalho: Qual a relação entre o Espírito Santo

¹ Mestrando da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE e bolsista da FAPEMIG-MG. E-mail: ademircn@gmail.com

e os sacramentos do Batismo, Crisma e Eucaristia?

A resposta nos fará perceber a vivência litúrgico-celebrativa da comunidade cristã primitiva sob a ótica da pneumatologia. Chegaremos ao específico da manifestação do Espírito em cada sacramento e as três dimensões importantes da espiritualidade sacramental da Igreja primitiva: a dimensão pessoal, a dimensão pneumática e a dimensão eclesial.

1. OS SACRAMENTOS DA INICIAÇÃO CRISTÃ SOB A ÓTICA PNEUMATOLÓGICA

À luz da catequese patrística, os ritos litúrgicos, realizados na celebração dos Sacramentos da Iniciação Cristã, não eram apenas gestos sem sentidos. Ao contrário, eles eram o local da experiência concreta de Deus e de seu Espírito. Santana (2000, p. 32-35), baseado em P. Evdokimov, afirma que a “divina liturgia celeste e o Reino de Deus chegam até nós por meio de um ‘imenso pentecoste litúrgico’”. O mesmo P. Evdokimov (apud SANTANA, 2000, p. 32) afirma:

A unânime tradição patrística do Oriente atribuiu o poder operativo, em todos os “ritos sagrados”, à intervenção hipostática da terceira Pessoa da Trindade. Assim, a epiclese é uma confissão litúrgica do dogma, a aplicação orante da teologia do Espírito Santo.

Para Tertuliano (1981, p. 25), enquanto é feita a invocação, “o Espírito vem logo do céu e paira sobre a água, santifica-a por sua presença e, assim santificada, se impregnam do poder de santificar”. Teodoro de Mopsuéstia – séc. V – (AL², n. 2851) afirma: “é preciso que antecipadamente o pontífice [...] peça a Deus que a graça do Espírito Santo venha sobre a água, a torne capaz de gerar para este nascimento temível e faça dela o seio dum nascimento sacramental”.

O mesmo acontece com a Crisma e com a Eucaristia, conforme o exemplo de Cirilo de Jerusalém (2004, p. 38):

Vê, porém, que não imagines ser um simples unguento. Pois, como o pão da Eucaristia, depois da epiclese do Espírito Santo, já não é simples pão, mas o corpo de Cristo, assim também este simples unguento, com a epiclese, já não é puro e simples unguento, mas é dom de Cristo e obra do Espírito Santo, pela presença de sua divindade.

O poder operativo do Espírito Santo agindo nos elementos sensíveis para o sacramento, faz com que eles se tornem símbolos da sua ação na vida da pessoa. Por isso, os Santos Padres aconselhavam aos batizados olharem para além dos ritos externos e perceberem a ação do Espírito Santo. João Crisóstomo – séc. V – convida aos que serão iluminados a “adotar um olhar espiritual”. É para que, ao ver “a piscina

² Sigla: AL – ANTOLOGIA LITÚRGICA.

das águas e a mão do sacerdote estendida sobre a tua cabeça”, não penses que seja uma simples água ou que seja apenas a mão do pontífice sobre a cabeça, “pois o que se realiza não é o homem quem o faz, mas é a graça do Espírito” (AL, n. 2455).

O Espírito Santo, sem excluir o caráter trinitário, é o grande operador nos sacramentos. Na visão dos Santos Padres, cada celebração sacramental é uma ‘fonte pentecostal’, conferindo aos participantes as diversas graças espirituais, o que descreveremos a seguir.

1.1 O BATISMO

Cumprido os ritos pré-batismais, o catecúmeno aproximava-se da “santa piscina do divino batismo”, professava a fé e era mergulhado na água. Ao falar deste gesto, Cirilo (2004, p. 34.35) é tomado de um profundo sentimento de admiração e espanto: “Oh! Fato estranho e paradoxal! Não morremos em verdade, não fomos sepultados em verdade, não fomos crucificados e ressuscitados em verdade. A imitação é uma imagem, a salvação, uma verdade”.

Essa admiração é inspirada pela consciência da eficácia do sacramento e a mudança que ele causa no batizado. Gregório de Nazianzo – séc. IV - assim descreve a graça do batismo: “Esta iluminação é esplendor das almas, mudança de vida, [...] é o mais belo e mais magnífico dos dons de Deus” (AL, n. 1936). Fausto de Riez – séc. V – seguindo a mesma linha, diz: “exteriormente nada foi acrescentado, e, no entanto, no interior mudaste por completo” (AL, n. 4496).

A mudança é a passagem da morte para a vida, ocorrida pela participação no mistério da morte e ressurreição de Jesus. Por meio do batismo, o catecúmeno será sepultado e ressuscitado com Cristo (BASÍLIO, 1999, p. 129.130). Por isso a fonte batismal era comparada à sepultura e ao seio materno, símbolos da morte e do novo nascimento. Teodoro de Mopsuéstia diz que o “bispo deve suplicar a Deus que a graça do Espírito Santo desça sobre a água para convertê-la em seio de um nascimento espiritual” (apud DANIÉLOU, 1964, p. 64). O batismo é o ventre que gera o perdão (purificação) dos pecados, a santificação, a iluminação, a nova criação, a restauração da imagem de Deus, o membro da Igreja, a adoção filial e o retorno ao Paraíso.

Neste ponto, observamos o encontro entre soteriologia e pneumatologia no batismo. Sua eficácia não provem de si mesmo, mas da ação do Espírito. João Crisóstomo (2007, p.53), usando a imagem do forno de fundição e uma estatua de ouro suja e oxidada, diz que Deus “tomou a nossa natureza” manchada pelo pecado e outra vez a fundiu: “metendo-nos na água como em um forno de fundição, envia

a ‘graça do Espírito’ em vez de fogo, e logo nos tira deste lugar totalmente refeitos e renovados com grande esplendor [...]” (tradução nossa).

O início da vida cristã, que se dá pelo batismo, inaugura-se sob um regime pentecostal e esse mesmo regime acompanhará o cristão em sua existência.

1.2 A CRISMA

A Crisma evoca dois eventos importantes do Novo Testamento: a unção de Cristo, depois do seu batismo (Mc 1, 9-10) e a vinda do Espírito Santo em Pentecostes (At 2, 1-4). Ela confere a participação sacramental nesses eventos. Cirilo de Jerusalém (2004, p. 37) instruirá os batizados, dizendo: “[...] também a vós, ao sairdes das águas sagradas da piscina, se concede a unção, figura daquela que Cristo foi ungido”.

Essa participação abre novas perspectivas aos recém-iluminados. Ela levará “a perfeição as energias espirituais suscitadas na alma pelo batismo” e esta perfeição “consiste nos dons³ do Espírito Santo” (DANIÉLOU, 1964, p. 141). Ambrósio de Milão (1972, p. 42), ao ser questionado sobre o que ainda falta depois do batismo, dirá: “no momento em que o bispo pede a infusão do Espírito, invoca o espírito da sabedoria e inteligência, o espírito do conselho e da força, o espírito do conhecimento e da piedade, o espírito do santo temor que são como que as sete virtudes do Espírito”.

Chegamos neste ponto a uma clara distinção entre a ação do Espírito no Batismo e na Crisma. O operador nos sacramentos é o mesmo, mas age em seus aspectos diversos. Fausto de Riez (AL, n. 4503) distingue a ação do Espírito Santo da seguinte forma:

O Espírito Santo, que desceu sobre as águas do batismo [...] concede a plenitude da inocência, e na confirmação concede o aumento da graça [...]. No batismo renascemos para a vida; depois do batismo somos confirmados para o combate. No batismo somos lavados; depois do batismo somos robustecidos.

João Crisóstomo (2007, p. 138) diz que “este rito misterioso [batismo], ‘dispõe’ [o batizado] a receber a descida do Espírito Santo sobre ele” (tradução nossa). Primeiramente o Espírito faz nascer, logo em seguida, pela Crisma, Ele enriquece o batizado com novas graças⁴. Cirilo de Jerusalém (2004, p. 37) faz uma afirmação que pode nos esclarecer um pouco mais. Ele diz que após o batismo, o Espírito

3 Também encontramos testemunhas que falam sobre os carismas extraordinários do Espírito. Basílio de Cesaréia (1999, p. 116) diz que as graças consistem em: “previsão do futuro”, “inteligência dos mistérios”, “percepção das coisas ocultas”, “distribuição de carismas” [...] e o “canto em coro com os anjos”. Segundo ele, esses são apenas alguns.

4 Para Cipriano (AL, n. 1151) no batismo não se recebe o Espírito; somente na imposição das mãos, visto que “não pode receber o Espírito Santo” aquele que ainda não nasceu pela fonte batismal.

desce de maneira “substancial⁵” em Jesus e que o batizado recebe a unção, “figura daquela com que Cristo foi ungido”. Podemos deduzir que ele pensa também numa descida ‘substancial’ do Espírito no momento da Crisma. Neste caso, a Confirmação estabeleceria uma nova dimensão no relacionamento entre o Espírito Santo e o batizado, pois esta atingiria o grau de relacionamento pessoal entre ambos.

1.3 A EUCARISTIA

Cumprido os ritos do Batismo e Crisma, o neófito está apto a aproximar-se da mesa da Eucaristia. Ela é o coroamento da Iniciação Cristã. Pseudo-Dionísio Areopagita diz que a comunhão eucarística é o “sacramento dos sacramentos”; o “ponto culminante” e a “consumação” dos divinos mistérios, sem a qual todos permanecem incompletos (AL, n. 4572).

No altar não estão o pão e o vinho, mas sim o corpo e sangue de Jesus, consagrados pela invocação do Espírito Santo, pois o que Ele “toca é santificado e transformado” (CIRILO, 2004, p. 43.49). Consequentemente, quem participa da Eucaristia torna-se “concorpóreo e consanguíneo” com Cristo.

Ela é o alimento espiritual para alma. Dela o neófito recebe a ‘imortalidade’, a ‘incorruptibilidade’, a ‘remissão dos pecados’, ‘saúde e fortaleza para o espírito’ e a ‘comunhão com Deus’ (AL, n. 2921.2930.4554). Ele comunga do Corpo e Sangue de Cristo e, ao mesmo tempo, alimenta-se do Espírito Santo. Para Efrém, quem se alimenta da eucaristia com fé, “come fogo e Espírito” (AL, n. 1493). João Crisóstomo (2007, p. 139) afirma que os comungantes “se convertem em morada do Espírito” e Ambrósio (1972, p. 61) diz que aquele que bebe [o sangue de Cristo] se ‘inebria’ pelo Espírito. A eucaristia é pneumatófora e pneumatizante.

Mas a realidade pneumática da celebração eucarística não se resume às oferendas sobre o altar. O Espírito Santo também é invocado sobre a assembleia, conforme testemunha as orações eucarísticas dos primeiros séculos, herança que recebemos em nossas celebrações. Giraudo (2014) realizou uma longa pesquisa sobre estas orações. Em sua análise, observou as duas invocações do Espírito, chamando-as de “epiclese para a transformação das oblatas” e “epiclese para a transformação dos comungantes”. Tomemos como exemplo a Anáfora de São Basílio (apud GIRAUDO, 2014, p. 303.307). Nesta oração invoca-se o Espírito sobre “os dons apresentados” e sobre “nós, teus servos, [...] a fim de que nos transformemos num só corpo e num só espírito”. Ele sintetiza a análise dizendo que o Espírito é invocado sobre ‘nós’ e sobre os ‘dons’ para que os dons se transformem em “corpo

5 O termo original também pode ser traduzido por “pessoalmente” (DANIÉLOU, 1964, p. 138).

sacramental” e nós, em “corpo eclesial”, construindo, na multiplicidade, a unidade perfeita da Igreja.

CONCLUSÃO

Os Sacramentos da Iniciação Cristã à luz dos Santos Padres revelam-nos uma riqueza espiritual impressionante. Revendo alguns textos patrísticos, descobrimos a grande importância desses sacramentos para a espiritualidade da Igreja nos primeiros séculos. A celebração dos sacramentos era o momento cume da vida orante da comunidade.

Dentre os diversos aspectos possíveis de serem abordados desses sacramentos, destacamos a presença e a ação do Espírito Santo. Para os Santos Padres, Os Sacramentos da Iniciação possuíam forte teor pneumático que introduzia os cristãos numa autêntica experiência com o Dom do Espírito. Este dado é confirmado pelas diversas epicleses realizadas na celebração destes sacramentos. Para a igreja primitiva, a eficácia sacramental era pneumatológica.

Não há dúvida também que os Sacramentos da Iniciação era o ambiente para o “Batismo no Espírito”, segundo testemunhas os Santos Padres. O que atualmente percebemos como devoção particular de alguns movimentos pastorais, na igreja primitiva era parte integrante e essencial da liturgia sacramental. No espaço da celebração sacramental os dons e carismas era franqueado aos neófitos e aos demais cristãos.

Ressaltar a relação entre o Sacramento da Iniciação Cristã e o Espírito Santo é de extrema importância para a vida sacramental hodierna. Do estudo realizado podemos destacar três pontos a serem resgatados nas nossas celebrações litúrgicas: a dimensão pessoal, a dimensão pneumática e a dimensão eclesial dos sacramentos. Estes devem ser espaços de encontro pessoal com Deus. É através deste encontro que se tem uma mudança concreta na vida. Eles não podem ser reduzidos a ritos estéreis. Também é preciso resgatar a dimensão pneumática nas celebrações. É o Espírito o agente transformador nos sacramentos. Por ser o Espírito de Cristo, é Ele quem atualiza a experiência de Cristo na vida da Igreja (Jo 14, 26; 16,13.15). Com isto os sacramentos deixam de ter um caráter meramente social⁶ para ter efeito transformador da pessoa. Essa transformação pessoal não se limita apenas ao nível do indivíduo, mas transborda na vida comunitária. A vida eclesial é o espaço dos membros renovados pela graça do Espírito, unidos num mesmo corpo, alimentando-

⁶ Faz parte do sacramento a dimensão social. O que me refiro aqui é a visão simplista e redutora de pessoas que se aproximam do sacramento apenas por uma questão de visibilidade diante da sociedade, e não por uma questão de fé e compromisso cristão.

se do mesmo pão eucarístico e caminhando rumo à mesma direção escatológica.

Por fim, sabemos do avanço da teologia sacramental. Nos últimos anos, a preocupação foi eliminar a noção mágica dos sacramentos⁷. O risco atual é, na ânsia de purificar essa concepção errada, adotar alguns métodos de extrema racionalização do mistério e eliminar o aspecto místico do sacramento. Na visão patrística, falar da eficácia dos sacramentos é reconhecer que Deus vem ao encontro do homem por meio desses gestos sacramentais e que, em virtude disso, estejam os neófitos e todo cristão preparado a receberem os dons e carismas provenientes da presença e ação do Espírito Santo na liturgia da Igreja.

REFERÊNCIAS

AMBRÓSIO, Santo. *Os Sacramentos e os Mistérios: Iniciação Cristã nos primórdios*. Petrópolis: Vozes, 1972. (Fontes da Catequese, 5)

ANTOLOGIA LITÚRGICA: textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

BASÍLIO, de Cesaréia. *Homilia sobre Lucas 12; Homilias sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1999. 187 p. (Patrística, 14).

CIRILO, de Jerusalém, São. *Catequese Mistagógicas*. 2.ed. Tradução de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 2004.

DANIÉLOU, J. *Sacramentos y Culto segun los Santos Padres*. 2.ed. Madrid: Guadarrama, 1964.

GIRAUDO, C. *Num só Corpo: tratado mistagógico sobre a Eucaristia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2014. (Theologica)

JUAN CRISÓSTOMO, Santo. *Las Catequesis Bautismales*. 2.ed. Madri: Ciudad Nueva, 2007. (Biblioteca de Patrística, 3).

SANTANA, L. F. R. *Batizados no Espírito Santo: A experiência do Espírito Santo nos Padres da Igreja*. São Jose dos Campos: COMDEUS, 2000.

TERTULIANO. *O Sacramento do Batismo: teologia pastoral do batismo segundo Tertuliano*. Tradução de Urbano Zilles. Petrópolis: Vozes, 1981. (Os Padres da Igreja, 3).

⁷ Santo Agostinho foi o um dos percussores do “*ex opera operato*”, afirmando a eficácia do Sacramento, independente de quem o realiza, pois ele é ação de Cristo. Isso gerou ao longo da história uma falsa concepção mágica sobre o sacramento. A teologia atual reconhece a eficácia do sacramento e ressalta a importância da vida sacramental, ou seja, a vivência da fé no seio da Igreja.

A noção de comunhão na eclesiologia de Y. Congar anterior ao Concílio Vaticano II

Antônio Luiz Catelân Ferreira¹

RESUMO

O trabalho apresenta as conclusões de pesquisa elaborada durante o estágio pós-doutoral na PUC-Rio referente à eclesiologia pré-conciliar de Yves Congar. Examina suas principais obras e sistematiza as informações referentes à elaboração conceitual da noção eclesiológica de comunhão. Destaca-se sua contribuição remota à eclesiologia conciliar a emersão de uma categoria que passou a ser central nos escritos pós-conciliares do autor.

Palavras-chave:

INTRODUÇÃO

Dentro de um projeto mais amplo, cujo objetivo é a compreensão da história da eclesiologia recente, nesta etapa foram estudados alguns aspectos da eclesiologia de Y. Congar em escritos escolhidos do período pré-conciliar. O motivo principal da escolha é a importância desse autor, que por sua abrangência e profundidade, tornou-se um referencial obrigatório quando se quer compreender a eclesiologia atual e suas tarefas. Ele é considerado o líder da renovação da eclesiologia na teologia católica antes do concílio (PIÉ-NINOT, p. 164). E ainda mais importante é sua influência global com relação ao concílio Vaticano II (HENN, 1995). A área da eclesiologia é uma das que mais receberam sua atenção (HENN, 1987, p. 23-24). Ele é um dos teólogos mais profícuos do século XX. W. Henn menciona que o número dos títulos publicados por Y. Congar chega a uma cifra que se situa entre 1221 e 1630 títulos (1987, p. 22; VEZIN). O critério de acordo com o qual os textos escolhidos de Y. Congar aqui estudados foram escolhidos é o da ocorrência do tema da comunhão.

1. TEXTOS ESCOLHIDOS E SUA TEMÁTICA

O primeiro deles se encontra em *Chrétiens désunis*, a primeira grande publicação de Y. Congar. A questão referente à compreensão da natureza da Igreja e da comunhão se encontra no segundo capítulo. Depois de, no capítulo precedente, ter descrito as divisões no cristianismo do ponto de vista histórico, ele expõe aí a sua compreensão da natureza da unidade na Igreja dentro de sua visão da Igreja como *de Trinitate, in Christo, e ex hominibus* que viria a se tornar clássica.

O segundo texto foi tomado de *Vrai et fausse réforme dans l'Église*. Nesta obra, Y.

¹ Doutorando em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma

Congar retoma os dados fundamentais de sua eclesiologia e os estrutura em vista da discussão de um problema concreto: a necessidade de reforma na Igreja. Segundo seu modo de compreender a reforma, faz-se necessária a discussão dos sentidos da palavra Igreja e da natureza da Igreja mesma. A definição do que Y. Congar entende por comunhão é feita no contexto da discussão do não menos célebre binômio estrutura e vida.

A publicação seguinte, *Dualité et unité* contém o texto de duas das três conferências proferidas a um grupo de Religiosas sobre o tema da dualidade dos elementos constitutivos da natureza da Igreja a partir de sua unidade. Não apenas enfoca esta dualidade fundamental que são os aspectos institucional e comunitário, mas também seus fundamentos e algumas de suas implicações para a compreensão da Igreja a partir de seu lugar e de sua missão no plano salvífico de Deus. As duas primeira conferências foram publicadas juntas. Elas conservam o estilo coloquial e abordam temas bastante especulativos com uma linguagem bastante simples.

O quarto escrito é constituído pelo segundo capítulo de *Jalons pour une théologie du laïcat*. Nele, Y. Congar aborda o quadro eclesiológico global dentro do qual situa sua teologia do laicato. Destaca também a dualidades dos aspectos comunhão e meios da comunhão, mas concentra seu estudo na instituição eclesial e nos elementos fundamentais dela, enfocando o aspecto comunitário, ou social da Igreja. Com relação aos trabalhos precedentes, neste a precisão conceitual e a articulação do conjunto o fazem uma referência imprescindível para a compreensão da eclesiologia pré-conciliar de Y. Congar. Em nosso estudo dividimos a matéria desse escrito em duas partes. A primeira delas, que aborda as dualidades na Igreja, se estudam juntamente com *Dualité et unité*. A segunda parte, em que articula conceitualmente as dualidades e destaca sua unidade, são estudadas separadamente.

O quinto artigo é *Le Sprit-Saint e le corps apostolique*. Trata-se da terceira das conferências mencionadas acima. Foi publicada sozinha, é muito extensa que as precedentes, tem estilo diferente, muito mais conceitual. Possivelmente foi ampliada e aprofundada em vista da publicação. O problema que esta publicação estuda é o da conjunção entre a obra do Espírito Santo e do ministério apostólico, de seu prolongamento na hierarquia, e da natureza dessa conjunção. Na discussão desse tema ele entra na questão dos fundamentos bíblicos da comunhão divino-humana que pode se dar na Igreja como realidade criada. Uma visão sintética dessa questão é apresentada no verbete Apostolicité da Enciclopédia Católica.

O quarto escrito, *Dogme christologique et ecclésiologie. Verité et limites d'un parallèle*, estuda o mesmo problema do anterior. Mas se distingue dele pelo estilo e pelo rigor. Procura precisar ao máximo o valor da analogia com o dogma cristológico, que já se encontra no primeiro dos escritos que examinamos aqui. Ele a enfoca

a partir da sua adequada expressão conceitual a partir de uma analogia com o conteúdo do dogma cristológico de Calcedônia. Trata-se, entre os textos examinados no presente capítulo, daquele que tem o nível mais conceitual de todos.

Por fim, a posição do termo comunhão como possível base de uma definição da Igreja e ponto de partida para a elaboração de um tratado sobre a Igreja é por ele discutida no artigo *Peut-on définir l'Église? Destin et valeur de quatre notions que s'offrent a le faire*, que, por isso mesmo, se torna muito importante para o a compreensão que Y. Congar tem da noção de comunhão.

Desse modo, com este conjunto de textos, três importantes campos da discussão ficam cobertos: a comunhão na Igreja a partir da noção de sua unidade; a comunhão entre a Igreja e Deus, a partir da noção de conjunção; e a possibilidade de se definir a Igreja a partir da noção de comunhão.

2. A NOÇÃO DE COMUNHÃO NA COMPREENSÃO DA IGREJA

No artigo *Peut-on définir l'Église?*, Y. Congar estudando a possibilidade de se definir a Igreja examina quatro noções que poderiam oferecer um princípio de definição e de construção teológica de um tratado da Igreja. Essas noções são: povo de Deus, corpo de Cristo, sociedade e comunhão. O modo como as trata revela algumas diferenças. As três primeiras são tratadas na primeira parte do artigo, logo depois de uma introdução em que discute brevemente a diferença entre definição nominal e definição real, e em que apresenta o modo como a Escritura, os Padres e a Liturgia apresentam a Igreja. A noção de comunhão é tratada na segunda parte do artigo. É precedida por uma discussão mais detalhada do valor e dos limites da definição a partir do conceito filosófico de sociedade.

Apresentando a noção de comunhão como categoria que se apresenta em vista da definição da Igreja, Y. Congar se reporta a J.A. Möhler e à Escola de Tubinga e à reação que eles representam ao naturalismo eclesiológico. Segundo ele, seu duplo mérito é o de redescobrir o sentido cristológico e o papel soteriológico da Igreja e de destacar o seu aspecto comunitário. Recorda também o iniciador que foi F. Pilgram ao examinar a aptidão de alguns conceitos em vista da definição da Igreja, e ao propor o conceito de comunhão como o mais adequado, por melhor respeitar a relação entre pessoas que está implicada, e ao desenvolver uma fenomenologia da Igreja como comunhão (CONGAR, 1961, p. 37-39).

Y. Congar menciona algumas condições dentro das quais a retomada do conceito de comunhão pode ser válida: que não seja uma tentativa de reprimatização de uma visão romântica da Igreja antiga; que assuma os valores contidos na ideia de sociedade; que assuma as contribuições válidas da sociologia, da ontologia interpessoal e da

filosofia personalista (*ibid.*, p. 39). Nota-se que ele não nega a possibilidade dessa noção ser usada em vista da elaboração de uma definição e do desenvolvimento de um tratado de eclesiologia. Ele considera que não se pode duvidar que seja uma definição adequada, como a de Corpo de Cristo (*ibid.*, p. 41) a que nesta época considera como melhor (*ibid.*, p. 42). Porém, percebe a dificuldade que ela deve antes superar (*ibid.*, p. 39).

Na parte de seu artigo em que procura apresentar uma síntese das contribuições provenientes das diversas propostas, comunhão é mencionada uma única vez. As que são confrontadas sistematicamente são as outras três, que, no resumo da conclusão, Y. Congar apresenta assim:

Se «Povo de Deus» exprime a ideia de uma multidão sobre a qual Deus reina, «Corpo de Cristo» exprime a de numerosos membros dirigidos por um chefe que é Cristo, simultaneamente a partir do interior, por uma influência vital, e a partir do exterior, por uma ação que utiliza formas visíveis. Está aí um valor essencial que não expressa, por si mesmo, o conceito de «Sociedade» (*ibid.*, p. 42-43).

Vemos, portanto, que Y. Congar considera a possibilidade de uma definição da Igreja positivamente, não, porém, como uma definição lógica que declara totalmente a essência (*ibid.*, p. 21). Uma definição total tem o sentido de incluir todos os elementos fundamentais da compreensão da Igreja de acordo com a Escritura, a Tradição e o Magistério, entre os quais está o da modalidade social de sua existência. O paralelo com a sociologia racional escolástica é considerado útil para identificar a Igreja a partir de seu gênero e sua especificidade (*ibid.*, p. 34 e 36). Dentro de algumas condições, considera que a noção de comunhão tem um belo futuro (*ibid.*, p. 39) como princípio de definição da Igreja e de construção teológica de um tratado da Igreja (*ibid.*, p. 22).

3. ARTICULAÇÃO DOS VÁRIOS ASPECTOS DA NOÇÃO DE COMUNHÃO

Os textos escolhidos da eclesiologia de Y. Congar ajudaram a cobrir três importantes campos da discussão sobre nosso tema: a comunhão entre a Igreja e Deus, que se estabelece de acordo com o modo da conjunção, segundo a qual ela é *communio caritatis*; a comunhão na Igreja, como vivência, a partir da noção de sua unidade, na complexidade de elementos articulados de acordo com o modelo sacramental, segundo a qual ela é *communio sanctorum*; e a possibilidade de se definir a Igreja a partir da noção de comunhão, segundo a qual a Igreja é comunhão.

Primeiro elemento decisivo de sua eclesiologia deste período é a consideração da Igreja como realidade total (CONGAR, 1950, p. 119), comunidade humana cuja estrutura a remete a princípios divinos (*ibid.*, p. 121). *De Trinitate*, ela tem sua origem na predestinação do Pai, e seu fim na participação das suas operações de conhecimen-

to e amor da Trindade. *Ex hominibus*, é comunidade estruturada, constituída pelos depósitos da fé, dos sacramentos e dos ministérios. *In Christo*, é por ele instituída e dotada dos meios para conservar e desenvolver os bens recebidos. *Inter tempora*, caminha no mundo rumo ao Reino, do qual antecipa os bens de que gozará em plenitude. Tudo isto faz da Igreja uma realidade complexa.

A primeira característica que se destaca nos textos de Y. Congar que foram estudados é sua exposição toda marcada por elementos duais, quando não estruturada sobre a dualidade. Alguns desses pares de binômios se referem à atuação divina, outros aos efeitos dela, outros à estrutura fundamental da Igreja, outros ao ser histórico da Igreja, e outros ainda a elementos da Igreja. Eles não se situam, portanto, todos no mesmo nível, nem têm todos a mesma importância para a eclesiologia de Y. Congar. Os pares principais de binômios que identificamos são: encarnação e pentecostes; alfa e omega; Cristo e Espírito Santo; Espírito Santo e corpo apostólico; missão vivificante e poderes apostólicos; graça e meios da graça; salvação realizada e a ser realizada; posse da vida eterna, mas não de seu gozo pleno; realidade da salvação e meios da salvação; vida espiritual e mediação sacramental; *sacramentum* e *res*; imediatez e mediação; interioridade e exterioridade; comunhão com Deus e meios de comunhão; instituição e comunidade; realidade interior e complementos exteriores; mistério de vida celeste e sociedade hierarquicamente constituída; unidade de comunhão interior e unidade de comunhão exterior; membros e princípios formais; bem comum interior e bem comum exterior; lei interior e lei exterior; autoridade interior e autoridade exterior, sacrifício interior e sacrifício eucarístico; sacerdócio comum e sacerdócio ministerial; estrutura e vida; eclesiologia de estrutura e eclesiologia de vida, Igreja do direito e Igreja do amor.

Transpondo para esta matéria uma observação que ele fez a propósito de outra questão, podemos dizer que com este estilo, Y. Congar procura uma “similitude dinâmica, uma equivalência de efeitos” (CONGAR, 1961, p. 21) com a realidade a que se refere, rica a não poder ser expressa com um só nome. Trata-se de “distinguir para unir” e de garantir pela complexidade da exposição “a unidade da fé” (CHEBU, p. 138 e 149). Deste modo ele busca uma apresentação global do mistério da Igreja o mais fiel possível a sua complexidade. Os principais binômios são: graça e meios da graça (CONGAR, 1963, p. 45-46). Sua transposição para a linguagem eclesiológica, resulta em afirmações do tipo: “a realidade designada pela palavra Igreja em seu uso cristão comporta dois aspectos [...] em sua realidade final, é comunhão dos homens com Deus e todos uns com os outros em Cristo. Ela é também o conjunto dos meios dessa comunhão [instituição]” (CONGAR, 1952, p. 46). Ou ainda: “Em sua realidade final, ela [a Igreja] é e será sempre comunhão dos homens salvos, mas ela é também instituição geradora de uma tal comunhão” (ibid., p. 51). A partir daí os diversos bi-

nômios se articulam, como pressupostos ou consequências.

Segundo elemento decisivo é a distinção na Igreja entre estrutura e vida (ibid., p. 48-50). De acordo com ela, a comunhão se situa no plano da vida da Igreja, como vivência comunitária, e desse modo concretiza a unidade que pertence a sua estrutura de acordo com o modo próprio do *status viae*. O modo como se unem esses dois elementos é também muito importante e significativo. Em geral, quando Y. Congar quer enfatizar a articulação desses elementos, ele recorre à analogia da Igreja com o princípio geral da teologia sacramental.

A Igreja é, como comunidade dos fiéis, a própria *realidade* da salvação; ela é também o conjunto dos meios da vocação à salvação, se pode dizer, tomando a palavra em sentido amplo, o *sacramento* dessa realidade. [...] O sacramento precede seu fruto e é apto a procurá-lo. [...] Caberá a um tratado de eclesiologia desenvolver toda esta teoria, que está no próprio coração da eclesiologia; e também demonstrar as aplicações e consequências («Deux aspects dans l'Église», 51).

Várias outras vezes, com a finalidade de destacar algum aspecto comum aos dois elementos, ele recorre a esta analogia (CONGAR, 1954, p. 84). Opina que segundo essas categorias se pode esboçar o quadro geral de uma eclesiologia. Em uma ocasião, faz a bela afirmação: “a Igreja é um grande sacramento” (ibid., p. 103).

Quanto à noção de comunhão, que mais diretamente nos interessa neste trabalho, Y. Congar a apresenta segundo as seguintes características: como realidade final, a Igreja é comunhão dos homens com Deus (CONGAR, 1963, p. 50) e entre si (ibid., p. 51); é a coletividade dos que estão “em Jesus Cristo” (ibid., 1963, p. 46); sua coletividade não é justaposição, mas constitui um povo, e se realiza como povo sendo o corpo de Cristo, aspecto que é formalmente expresso pela palavra *Ecclesia* (ibid., p. 47); seus nomes, segundo esta acepção: *congregatio fidelium, societas fidelium, collectio, coetus, adunatio, collegium, unitas, corpus, communio, universitas, populus*; a comunhão com Deus está nela já doada; é comunhão espiritual (*res*); enquanto comunhão é feita de pessoas atraídas pelo Cristo celeste ao gozo da herança dos santos e que recebem do Verbo encarnado, pelo ministério apostólico, os dons de graça necessários; é comunhão de salvação. Também designada simplesmente como comunhão, no binômio com instituição. Na Igreja instituição, a comunhão é a finalidade dos meios de que Deus a dispôs e são eles que a constituem como comunhão dos homens em Cristo; nela, como organismo de comunhão divina, a graça e os dons espirituais são como uma natureza divina.

CONCLUSÃO

Procurando compreender esses dados, podemos considerar que a comunhão se

situa no nível da vida, como vivência concreta da unidade estrutural, em uma Igreja que é a realidade total dos elementos divinos e humanos, estruturais e vivenciais. É uma atitude fundamental, determinada pela noção de junção ao todo (aspectos espiritual, interior, exterior e disciplinar), dirigida a Deus e aos outros membros da Igreja; à Igreja local e à Igreja universal; à Igreja de hoje e da Tradição. Caracterizada, portanto, como comunhão com Deus e dos homens entre si, em Cristo. Sua fonte é o amor, segundo o qual a Igreja é *communio caritatis*. De acordo com a dimensão escatológica da Igreja, a comunhão é já presente, não, porém, de forma plena, o que impõe um dupla lógica: da comunhão e dos meios de comunhão.

Quanto à definibilidade da Igreja a partir do termo comunhão, Y. Congar se mostra aberto. Mas nossa conclusão é de que ele a faz sua de um modo bastante diferenciado. A estrutura fundamental de sua eclesiologia é sacramental. O termo central que constitui o ponto de partida de sua compreensão da Igreja, como acabamos de recordar, é sacramento. Quando oferece perspectivas e pistas em vista de uma estruturação de um tratado *de Ecclesia*, a noção básica é também a de sacramento. Mas a noção de comunhão é muito presente. O seu enfoque global é comunal. Por isso, apesar do risco que isto implica, diríamos que a sua é uma eclesiologia sacramental de comunhão.

REFERÊNCIAS

VEZIN, J.-M., «Présentation raisonnée de la bibliographie d'Yves Congar», in www.catho-theo.net 5 (2006) 160-187.

CHENU, M.-D., *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985.

CONGAR, Y. *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, Paris 1937.

CONGAR, Y. «L'unité dans l'Église», in *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, Paris 1937, 59-113.

CONGAR, Y. «Dualité et unité», in *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, 45-67.

CONGAR, Y. «Apostolicité», in *Encyclopédie Catholique*, Paris 1948, col. 728-730.

CONGAR, Y. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950.

CONGAR, Y. «Position d'une théologie du laïc, ou Destin d'une considération du laïc dans l'ecclésiologie», in *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1952.

CONGAR, Y. «Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du

Christ», in *Esquises du Mystère de l'Église*, Paris 1953², 129-179.

CONGAR, Y. «Dogme christologique et ecclésiologie. Verité et limites d'un parallèle», in A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III (Chalkedon heute), Wurtzbourg 1954, 239-268.

CONGAR, Y. «Peut-on définir l'Église? Destin et valeur de quatre notions que s'offrent a le faire», in *Jacques Leclercq. L'homme, l'oeuvre et ses amis*, Tournai-Paris 1961, 233-254.

CONGAR, Y. *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963.

FAMERÉE, J. *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*. Leuven 1992.
Salamanca: Sígueme, 2008.

HENN, W., «Yves Congar al Vaticano II», in *Communio* 142 (1995) 59-68.

HENN, W., *The hierarchy or truths according to Yves Congar*, O.P., Roma 1987.

PIÉ-NINOT, S. *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad Cristiana*. SEME-
RARO, M., «Yves Congar e il rinnovamento della ecclesiologia», in *Communio* 142
(1995) 31-39.

A primeira experiência cristã e a tematização da fé em tempos hodiernos: reflexão em torno Da cristologia de Edward Schillebeeckx

Valdete Guimarães¹

RESUMO

A obra de Schillebeeckx é marcada por uma reflexão aberta e dinâmica e é justamente esse caráter dinâmico de sua reflexão que possibilita fazer uma aplicação concreta de seu pensamento. Nossa proposta é de mostrar como a primeira experiência que os discípulos fizeram com Jesus lança luzes à experiência de fé do homem e da mulher de nosso tempo. Hoje, no contexto pós-moderno, no qual emerge a dimensão do sagrado, percebe-se também em alguns ambientes eclesiais uma abstração na vida do cristão e o retorno à leitura mítica, milagrosa e intervencionista de Deus, descomprometida com a realidade vital. Estes exageros desviam a fé do centro da experiência cristã. O pensamento de Schillebeeckx ajuda a recuperar o problema do esvaziamento da compreensão e da experiência da fé hoje, resgatando o testemunho dos primeiros cristãos e anunciando-o com categoria e sentido novos. Enfim, a experiência que hoje pode ser feita de Jesus está estreitamente ligada à experiência de plenitude realizada pelos discípulos no início do cristianismo. Experiência que mantém o vínculo estreito com a vida histórica de Jesus, estimulando os cristãos ainda hoje a um agir inspirado na sua práxis.

Palavras-chave: experiência, fé cristã, esvaziamento, cristologia.

INTRODUÇÃO

As três obras monumentais de Schillebeeckx sobre cristologia concentram o núcleo da fé cristã². Mais do que escritos, essas obras levantam um debate sobre Jesus, no qual nosso autor procura falar Dele dentro de uma tradição de vivência cristã, entendida como a tarefa dada à vivência atual de homens e mulheres. Apresentando uma cristologia de cunho narrativo, Schillebeeckx acredita que a reconstrução da história de Jesus, nos ajudará a refazer o caminho que os primeiros discípulos percorreram, “para que também o cristão atual, seguindo este relato, possa, como em Emaús (Cf. Lc 24, 13-35), dizer: Não ardia o nosso coração enquanto conversava

¹ Doutoranda na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) – bolsista da FAPEMIG.

E-mail: vadetequimaraes@gmail.com

² A vasta obra cristológica de Schillebeeckx consta de três volumes: “Jesus, a história de um vivente” (1974), no qual a experiência cristã aparece exposta dentro da corrente sinótica; “Cristo e os cristãos” (1977), no qual a experiência cristã é analisada nas outras correntes neotestamentárias, principalmente no paulinismo e joanismo, e “História humana, revelação de Deus” (1989), que mostra a mensagem cristã dentro de uma perspectiva eclesial.

pelo caminho?” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 45). A cristologia narrativa não dá muita importância à faticidade histórica, isto é, à questão de que algo aconteceu desta ou de outra maneira, pois o mais importante é perceber se a história diz algo e se afeta os homens e as mulheres de hoje, fazendo-os sujeitos ativos de uma nova história.

Nossa reflexão abordará um aspecto bem preciso, mas que molda a cristologia do autor: a correção entre a experiência cristã originária, que depois foi relatada no Novo Testamento e as nossas experiências atuais. Estas duas linhas arquitetônicas lançarão luzes para se pensar a fé hoje, de forma renovada e esperançosa.

1. A EXPERIÊNCIA PRIMEIRA COM JESUS E A EXPERIÊNCIA CRISTÃ ATUAL

A tese que perpassa as longas páginas da extensa obra cristológica de Schillebeekcx, acentua que o momento culminante da revelação de Deus em Jesus, se realiza numa experiência de encontro, motivadora de vida e de sentido novos para os discípulos. Tal experiência os motivou a uma verdadeira regeneração de vida, ao ponto de lhes conceder uma nova identidade. Este “novo ser” dos discípulos se expressa justamente no entusiasmo pelo anúncio do Reino e pela solidariedade partilhada entre seus irmãos. “Essa mudança de conduta foi fruto do encontro concreto com Jesus, sem o qual os discípulos haviam permanecido assim como estavam” (SCHILLEBEECKX, 1983, p. 23). Ao fazer essa afirmação o autor acentua que “a experiência renovadora, vivida pelos discípulos, não proveio deles mesmos, mas foi algo que lhes aconteceu” (SCHILLEBEECKX, 1985, p. 25). Dizendo isso, o autor assegura a objetividade da experiência, procedente de fora dos discípulos, diferente de produto ou fato subjetivo.

Segundo Schillebeekcx, a experiência salvadora do encontro com Jesus, realizada por alguns homens e mulheres, foi geradora do Novo Testamento, pois “cada escrito neotestamentário, na realidade, trata da salvação experimentada em Jesus e através dele” (SCHILLEBEECKX, 1985, p. 26). Cabe a nós hoje, atualizar tal experiência de acordo com o contexto hodierno, a fim de que ela continue tocando o coração dos homens e das mulheres contemporâneos. De fato, em cada época sobressai o esforço cristão de atualização da fé da experiência salvadora em Jesus, com conceitos de experiência próprios de cada contexto de vida.

O Novo Testamento sente-se livre em falar da primeira experiência salvífica feita com Jesus, usando conceitos diferenciados, porque o objetivo é unicamente exprimir o acontecido com Jesus. Esta realidade nos confere liberdade, para também expressar a experiência salvadora que fazemos com Ele, de modo novo, traduzindo-a em cifras colhidas em nossa cultura contemporânea, com seus próprios problemas e necessidades. Enfim, a atualização da primitiva experiência cristã ressoa como

condição necessária para permanecermos fiéis ao que os primeiros cristãos experimentaram como salvação em Jesus. Se não o fazemos, a experiência será confinada aos limites da história, sem força de expressão.

A importância da polaridade entre o originário e o atual já vem sublinhada ainda antes do Vaticano II, com a lapidar exortação da “volta às fontes”, o que já mostra a correlação existente entre essas duas grandezas: a fonte primeira que está na origem do cristianismo e a experiência viva e atual que dela emana.

1.1 REFLEXÕES À LUZ DO PENSAMENTO DE EDWARD SCHILLEBEECKX

Embora o pensamento do autor se situe dentro de circunstâncias culturais europeias, próprias do século passado, em que a preocupação central estava no problema do secularismo, a proposta de “reatualização da primeira experiência cristã”, abre perspectivas para pensar a fé também a partir do ambiente latino-americano.

Nessa realidade, percebemos algumas nuances que emergem do novo contexto atual e que destoam do centro da fé cristã, vivenciada na origem do cristianismo e testemunhada ao longo dos séculos pela Tradição. Considerando os desafios emergentes, enunciamos brevemente dois aspectos importantes, embora conscientes de que a tarefa de pensar a fé é muito mais abrangente: o acento recai sobre o não estabelecimento de um diálogo entre a Igreja e o mundo atual, pois cada vez mais percebemos que a voz da Igreja ecoa solitária sem encontrar resposta favorável no coração da sociedade. Além disso, assistimos ao florescimento de espiritualidades prenhes de sentimentalismos, desligadas da dinâmica social, com tendência ao retorno à leitura mítica, milagrosa e intervencionista de Deus.

Diante desse cenário, urge promover uma experiência de fé em consonância com a dos primeiros discípulos. É papel da catequese e de toda a Igreja promover uma formação atualizada para que os cristãos hodiernos vivam de forma madura a sua fé no Deus de Jesus.

2 A IGREJA E O CONTEXTO ATUAL: UM DESCONFORTO APARENTE

A atualização da experiência cristã originária significa fidelidade à essência do cristianismo, nascida de uma experiência fundamental, salvadora. É importante salientar que a Boa-Nova de Jesus Cristo, anunciada na primeira hora pelos discípulos de Jesus, a que cativou milhões de pessoas e seduziu tantos seguidores, não perdeu sua força, mas os moldes de seu anúncio não se encaixam mais perfil atual de homem e de mulher. O cristão do nosso tempo é marcado por um novo

contexto epocal e os ensinamentos da Igreja, cuja voz ressoava unívoca até algum tempo atrás, não encontram mais tanta acolhida no interior das pessoas.

Diante dessa realidade, a linguagem eclesial corre o risco de ser compreendida somente no interno dela mesma e não significar mais nada para a sociedade em geral. A Igreja deve estar aberta às necessidades do mundo e sua mensagem precisa ser escutada pelos interlocutores de hoje. Portanto, há de haver uma interpretação atualizada da fé que sempre foi experimentada e anunciada, para que as pessoas, em todos os tempos, possam depositar a sua confiança no Deus de Jesus Cristo.

Schillebeeckx, com profunda lucidez, entendeu que a Igreja e a teologia têm a tarefa de trabalhar na busca da ressignificação da fé no mundo atual e, enfrentando o desafio da secularização em seu tempo, afirma que “o problema crucial é, portanto, o da significação da fé num mundo completamente novo, num mundo secularizado” (Schillebeeckx, 1970, p. 2). Acentua ainda que “a ruptura entre fé e experiência é uma das causas fundamentais da crise atual entre os cristãos fiéis e a Igreja” (SCHILLEBEECKX, 1982, p. 21). De fato, a Igreja deve tomar consciência de que está imersa no mundo e se torna urgente a objetivação da vida cristã na vida cotidiana ordinária das pessoas, com suas preocupações e trabalhos. Na fonte dessa inserção estão a mensagem e a práxis de Jesus de Nazaré, delimitando o caminho do cristão.

Embora a reflexão de Schillebeeckx tenha respondido às questões emergentes de seu tempo, hoje aparecem novas situações a serem respondidas. Enquanto o autor defende um diálogo com o ateísmo, nós sugerimos um diálogo com certas espiritualidades embrenhadas no subjetivismo pós-moderno, pois o que se verifica na sociedade, em nosso tempo, é uma verdadeira “explosão de religiosidades e de espiritualidades”. Tal fenômeno diz respeito ao crescimento de uma religiosidade voltada a uma dinâmica interna, pessoal e, muitas vezes, subjetivista. Esse avanço em relação à religiosidade não significa a volta da religião oficial, ao contrário, a religião enquanto instituição-Igreja está se reduzindo cada vez mais.

2.1 UMA PROPOSTA PARA ATUALIZAR A FÉ CRISTÃ: A EXPERIÊNCIA DE MATURIDADE CRISTÃ

Para atravessar o grande deserto que se instaurou no campo da vivência cristã, destaca-se a necessidade de uma experiência de fé amadurecida que brote do interior de cada pessoa que professa a fé cristã, incluindo os pastores que estão à frente das comunidades. Faz-se mister uma experiência de maturidade que perpassasse os três níveis da pessoa humana: cognitivo, afetivo e comportamental. Nossa reflexão conduz a uma proposta de catequese que privilegia a experiência de maturidade no

campo da fé, envolvendo as três dimensões humanas. Toda pedagogia da fé deve passar pelo abandono do egocentrismo religioso que converte Deus num mero aliado dos próprios interesses.

A experiência da maturidade da fé na dimensão cognitiva ajuda a pessoa a cultivar uma fé informada, aprofundada e não apenas emotiva, infantil ou irracional. Refletir sobre a primeira experiência cristã e atualizá-la em tempos hodiernos exige empenho racional e capacidade crítica, pois as experiências atuais, mescladas de ambiguidades, devem ser analisadas com lucidez e jamais ingenuamente. Neste sentido, o autor nos lembra muito bem que deve haver uma articulação entre fé e razão:

Como homem crente, intento indagar criticamente a inteligibilidade humana da fé cristológica em Jesus, sobretudo nas suas origens. Em contato com muitos problemas reais, o meu objetivo é, com efeito, tanto uma *fides quaerens intellectum* quanto um *intellectus quaerens fidem*, em conjunto; ou seja, com o mesmo respeito à fé e à razão humana, quero buscar o sentido inteligível da fé cristológica em Jesus de Nazaré para os homens de hoje (SCHILLEBEECKX, 1982, p. 27).

Daí sobressai a necessidade de uma formação bíblico-teológica adequada às nossas comunidades, ajudando as pessoas a se desvencilhar do ambiente infantilizador, que há muito foi gerado no espaço eclesial. Uma fé bem informada é capaz de dialogar com o mundo, sem se diluir nele, entendendo aqui o mundo dentro de uma perspectiva puramente secular. A frase lapidar de Santo Agostinho: “crer para compreender e compreender para crer”, já há muitos séculos nos orientou sobre a necessidade de uma fé pensada e refletida.

No tocante à dimensão afetiva, a experiência de maturidade da fé proporciona à pessoa superação na vivência de religiosidades infantis, baseadas na dinâmica compensatória e centralizadora do ego. São muitas as realidades em que a vida cristã se torna refúgio para pessoas inseguras e frustradas que procuram uma resposta a seus problemas não resolvidos. Na obra “Crer después de Freud”, Morano traz uma interessante análise sobre a dimensão da maturidade-imaturidade no campo afetivo, afirmando que o homem e a mulher devem fazer a passagem do “Deus da criança ao Deus de Jesus”, o qual nos interpela a ir além das representações que mobilizam fantasias infantis (Cf. Morano, 1992, p. 115-135).

A dimensão comportamental orientada a partir da experiência de maturidade, solidifica uma práxis de vida comprometida com o Reino vivido e anunciado por Jesus. É estéril uma fé que se alimente de devoções e práticas religiosas, mas que esteja à margem da vida ativa, social, profissional e política. O caráter que marca a

maturidade supõe uma relação de coerência entre fé professada e fé vivida.

Enfim, a proposta de Schillebeeckx ressoa com provocação, pois só é possível atualizar a primeira experiência cristã com Jesus, no hoje de nossa história, se a Igreja atingir sua estatura adulta na fé, através das pessoas que dela comungam e a ela orientam. O novo modelo de crente que desponta no horizonte só poderá sê-lo por opção pessoal, livre para experimentar a proposta de Jesus Cristo e deixar-se guiar por ela.

CONCLUSÃO

No início dessa reflexão colocamos como objetivo refletir sobre o pensamento de Schillebeeckx, particularmente sobre a necessidade de atualização da primeira experiência cristã. De forma breve, descrevemos o pensamento do autor em relação a essa temática, acentuando a novidade que dele sobressai. Procurando ser coerente com a reflexão de Schillebeeckx, mas almejando a abertura que dela emerge, afirmamos que o cristão hodierno, imerso num mundo diversificado, carece de maturidade no que tange à fé cristã. A fé amadurecida se integra no todo da personalidade humana, ocupando o centro da pessoa e favorecendo profundas experiências com o Cristo Ressuscitado. Desse modo, o cristão cumpre a meta de seu ser que é tornar realidade, do modo mais perfeito possível, a atitude de Cristo e formar Cristo em si (Cf. Gl 4,19), identificando-se existencialmente com Ele (Cf. Gl 2,20) e tendo-O como a própria vida (Cf. Cl 3,4).

Em última instância, quiçá não caiba outra coisa, senão reconhecer a definitividade da atualização da experiência cristã originária, a partir de um contexto onde, de fato se valorize a experiência da maturidade da fé. Caso contrário, a fé pode diluir-se em mera ideologia ou em verbalizações piedosas do que nunca realmente fez parte de nossa vida.

REFERÊNCIAS

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, la história de un viviente*. Madrid: Cristandad, 1983.

_____. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristandad, 1982.

_____. *Los hombres relato de Dios. Salamanca: Sigueme, 1994*.

_____. *La questione cristologica: un bilancio*. Brescia: Queriniana, 1985.

_____. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo: un breve bilancio*. Brescia: Queriniana, 1985.

_____. *En torno al problema de Jesús: claves de una cristología*. Madrid: cristandad, 1983.

_____. *Cinco problemas que desafiam a Igreja hoje*. São Paulo: Herder, 1970.

MORANO, Carlos Domínguez. *Crer depois de Freud*. Madrid: San Pablo, 1992.

A sacramentalidade do novo contexto: a existência sacramental do sujeito vulnerável

Cleusa Caldeira¹

RESUMO

*O colapso das sociedades modernas e a emergência do religioso constituem o grande desafio para discernir a presença de Deus no mundo hodierno. Em meio ao colapso das sociedades secularizadas, os pós-modernos impelem a todos a passar do discurso meramente formal e abstrato - próprio dos debates legislativos ou acadêmicos - a um discurso vivencial e narrativo que inclua outras formas de racionalidade. O desafio é o mesmo em todos os tempos e lugares, a saber: discernir a presença do Mistério Amoroso do real em meio à história cambiante da humanidade. Por isso perguntamos: quais são os sinais credíveis de Sua presença salvadora, em tempos de fragmento? Quais são os acontecimentos que se tornam sacramentos do encontro do ser humano com o Mistério Amoroso, em contexto pós-moderno? Para responder a estas e outras questões, buscamos certa correspondência entre a teologia sacramental de Edward Schillebeeckx (sobretudo a exposta na obra *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*²) e a teologia fundamental pós-moderna de Carlos Mendoza-Álvarez³ - lida em chave litúrgico-sacramental -, a fim de interpretar sacramentalmente a subjetividade vulnerável como lugar do acontecimento salvífico, em tempos pós-modernos.*

Palavras-chave: Sacramentalidade. Encontros sacramentais. Subjetividade vulnerável. Existência em doação.

INTRODUÇÃO

Edward Schillebeeckx⁴ é o teólogo da história humana como sacramental. Sua sensibilidade teológica e o crescente desejo de expressar a fé cristã de modo significativo, no mundo contemporâneo – o pós-guerra -, o levou a desenvolver sua

1

2 SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*. San Sebastián: Dinor, 1965 (primeira edição em 1960).

3 Assim como Schillebeeckx, Mendoza-Álvarez é frei dominicano. Kursou seu doutorado e pós-doutorado em teologia fundamental pela Universidade de Friburgo, na Suíça. É professor e pesquisador na Universidade Iberoamericana Cidade do México. Há vinte anos vem desenvolvendo sua original teologia pós-moderna, sua principal obra é sua trilogia: “Deus liberans. La Revelación cristiana en diálogo con la modernidade: los elementos fundacionales de la estética teológica”, 1996.; “O Deus escondido da pós-modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna”, É Realizações, 2011; “Deus ineffabilis: uma teologia pós-moderna de la revelación del fin de los tempos”, no prelo. Mas, o jovem teólogo, inscrito na terceira geração da Teologia da Libertação, tem uma vasta produção com inúmeros artigos e outros livros.

4 Edward Cornelis Florent Alfons Schillebeeckx nasceu dia 12 de novembro de 1914, em Antuérpia na Bélgica. Entrou para a ordem dos dominicanos em Flandres, lecionou na casa de estudos dos dominicanos em Louvain; tornou-se professor de teologia Dogmática e de História da Teologia na Universidade de Nimega, em 1957, onde permaneceu até sua aposentadoria em 1983.

teologia sacramental para além das “paredes da Igreja”. Já em 1950, acentuava que o importante dos sacramentos era seu caráter mundano, que não eram algo especial em e por si mesmos; o que há de especial nos sacramentos - enquanto sinais - é saber que eles são sinais e para o que eles apontam: a história salvífica da presença de Deus em Jesus Cristo. Afirmou que, Deus não está presente no mundo apenas na e pela Igreja. “É a presença contínua de Deus no mundo que é percebida, expressada e, assim, reforçada pela Igreja”⁵. Compreende que:

Os sacramentos não são casos isolados de presença divina miraculosa, nem são simples lembretes daquilo que Jesus fez outrora, mas são sinais efetivos da contínua presença de Deus no mundo. Eles chamam os crentes, seja enquanto indivíduos ou enquanto comunidade, a dar testemunho da proximidade de Deus e a ser instrumentos para a salvação que isto implica. Eles mostram e transformam – sinal e instrumento – a história humana ser um sacramento de salvação (Queiruga, 2012, p. 8, grifo nosso).

Para o teólogo de Nimega, sacramento tem a ver com a concretização da graça divina e a visibilidade histórica da salvação sempre acontecendo⁶, em todos os tempos e em todos os lugares na sua ambiguidade, por meio do Filho encarnado.

1. A SACRAMENTALIDADE DOS NOVOS CONTEXTOS EM SCHILLEBEECKX

Schillebeeckx não desejava aplicar ou traduzir a tradição para o presente, mas ler o presente teologicamente, como um tempo e lugar da presença de Deus. Em sua perspectiva teológica, Deus vem ao ser humano de forma nova a cada momento nos acontecimentos e experiências libertadoras que sacramentalizam a história como espaço de revelação de Deus. Assim, para Schillebeeckx, não é a revelação no passado que deve ser reinterpretada sempre de novo com o objetivo de que ela tenha o mesmo significado para o presente. É o caminho inverso. É o aspecto revelatório da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo que deve ser continuamente descoberto dentro dos contextos históricos situados e ambíguos⁷. E, sob a afirmação de Cristo como o sacramento original de Deus que devemos procurar discernir o aspecto sacramental da realidade.

Ainda para Schillebeeckx⁸, a Igreja é o prolongamento eclesial da encarnação,

5 Borgman, 2012, p. 15.

6 Para Schillebeeckx, os sacramentos se constituem na visibilidade do ato salvador de Cristo, não somente isso, mas também na realidade do culto e da santificação interior da mesma comunidade eclesial (1965, p. 80).

7 Borgman, 2012, p. 24.

8 1965, p. 67.

ela é o sacramento original de Cristo. A Igreja celebra explicitamente a graça de Deus que está implícita e escondida em toda a vida humana. Assim, os sacramentos não são “objetos” ou “coisas”; mas antes encontros pessoais e salvíficos com Cristo enquanto mistério. Depois da Assunção de Cristo, o sacramento original - diz Schillebeeckx-, a economia dos “sacramentos separados” entra em ação como prolongação da encarnação. A realidade da “permanência” da Encarnação confere a sacramentalidade à realidade histórica.

A sacramentalidade é como uma ponte sobre o afastamento ou a desproporção que existe entre o Cristo celestial e a Humanidade não glorificada, e faz possível o encontro humano recíproco entre Cristo e os homens depois da Ascensão, embora de uma maneira especial. O cristianismo exige com necessidade interna uma sacramentalidade duradoura (Schillebeeckx, 1965, 57-58).

Isto significa que “a atividade pessoal do Cristo celestial, seu mistério santificante de culto eternamente atual, pode chegar até nós e influir em todos nós diretamente por meio de sua corporalidade celeste, sejamos quem sejamos e ali onde nos achemos”⁹. Todavia, em face de nosso estado não glorificado, esta atividade celestial não pode fazer-se presente *visivelmente* diante de nós e para nós, senão por mediação de símbolos terrestres.

O homem Jesus é a presença entre nós do Deus Redentor, mas ao modo de uma presença humana, por conseguinte, em virtude de um intermédio corporal. Por esta razão precisamente, a economia da Encarnação exige, desde a Ascensão de Cristo, uma mediação corporal que a prolongue (Schillebeeckx, 1965, 75-76).

Schillebeeckx tem em mente, a priori, o “Corpo do Senhor”, a saber, a Igreja. Porém, sua teologia sacramental não se restringe a ação da Igreja enquanto instituição. Assim, pode-se afirmar que o corpo, ou seja, a pessoa em sua manifestação corporal livre e consciente é a mediação simbólica eficaz para comunicar a presença redentora de Cristo entre nós. Neste sentido, retomamos a afirmação de Françoise Mallet-Joris na qual diz que, os sacramentos são “essa ligação carnal com Deus”. Ou seja, os sacramentos fazem parte da “economia da carne”¹⁰. O que por sua vez nos leva a afirmar que, desde a Encarnação e Ressurreição de Cristo, “fora da carne não há salvação”. Tertuliano¹¹

9 Schillebeeckx, 1965, 75.

10 Seböue, p.39.

11 “A carne é o instrumento da salvação. Quando entre a alma e Deus se estabelece um elo da salvação, é a carne que faz com que ele exista. Assim, a carne é elevada, para que a alma seja purificada: a carne é ungida, para que a alma seja consagrada: a carne é marcada com o sinal da cruz, para que a alma seja fortalecida; a carne é coberta com a sombra da imposição das mãos para que a alma seja

já havia anunciado de forma magistral que “a carne é a charneira da salvação (*caro salutis cardo*)”; para ele a “carne é o instrumento de salvação”. Embora, essa afirmação no novo contexto exige um aprofundamento que no presente ensaio não há tempo suficiente; atenho-me a dizer que: segundo a teologia pós-moderna, exposta logo abaixo, fora da subjetividade ferida não há salvação.

1.1 ENCONTROS PESSOAIS E SALVÍFICOS: ENCONTROS SACRAMENTAIS¹²

Assim, o teólogo de Nimega passou a considerar a “(re)descoberta de outros lugares sacramentais de encontro para além dos muros da Igreja” e, começou a explorar a ideia da ética litúrgica do amor da justiça no cotidiano. E, mesmo considerando que a ministração dos sete sacramentos manifesta a presença sacramental de Cristo por *excellence*, conclui que para “todos os seres humanos, os encontros com outros seres humanos seus irmãos são o sacramento do encontro com Deus”¹³.

Se pois o amor humano e todos os atos humanos de Jesus possuem uma força divina de salvação, a manifestação humana desta força de salvação implica essencialmente um aspecto de visibilidade concreta desta salvação: em outros termos, a sacramentalidade. O homem Jesus enquanto manifestação terrestre *pessoal* da graça de redenção divina, é o sacramento por excelência: o sacramento original [...]. O encontro humano com Jesus é pois o sacramento do encontro com Deus ou com a vida religiosa enquanto relação existencial teologal¹⁴ com Deus (Schillebeeckx, 1965, p. 24-25).

E assim, Schillebeeckx descreverá os sacramentos como “encontros interpessoais” entre Deus e a humanidade, este é o tema de sua obra pioneira *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*. Nesta obra ele enfatizará que há um comprometimento pessoal de Deus com a humanidade, não somente enquanto

iluminada pelo Espírito: a carne é alimentada com o Corpo e o Sangue de Cristo, para que a própria lama seja saciada de Deus. Não podem, pois, ser separadas na recompensa aquelas que estiveram unidas na acção” (Tertuliano. A ressurreição dos mortos. 8. Trad. José de Leão Cordeiro. In: Antologia Litúrgica. Fátima, 2004, p. 220 apud SESBOUÉ, Bernard. Convite a pensar e viver a fé no terceiro Milênio. Vol. 2. Sacramentos credíveis e desejáveis. Gráfica de Coimbra 2, p. 39).

12 BERGER, Rupert nos informa que sacramentais é todo sinal litúrgico que não está no rol dos sete sacramentos. Quando no séc. XII, o termo ‘sacramento’ foi restrito aos sete sinais litúrgicos fundamentais, logo se adotou para o demais a expressão ‘sacramentais’. Eles se originam claramente do mesmo solo em que os sacramentos têm suas raízes e os envolvem como uma coroa; em parte eles preparam os fiéis para uma celebração fecunda dos sacramentos e, desse modo, deixam claro que os sacramentos não são procedimentos mágicos de efeito automático, mas que só podem ser recebidos de modo fecundo pela pessoa que crê e está disposta; em parte irradiam dos sacramentos e os prolongam no cotidiano. Assim a eucaristia repercute perceptivelmente em cada refeição; essa inclusão no ciclo de vida da Igreja (ágape) torna-se visível em sacramentais como a bênção do pão, a bênção dos frutos, a oração à mesa e a bênção dos alimentos (2010, p. 362).

13 Schillebeeckx apud Kautzer, 2012, p.60.

14 Schillebeeckx chama de “relação existencial teologal” uma atividade vital humana da que Deus mesmo é o objeto, o motivo e o cooperador; é dizer, a vida da graça na fé, na esperança e na caridade, as únicas virtudes que causam por sua natureza a relação pessoal do homem com Deus.

Criador e sim como Alguém que participa da história cambiante e que se coloca ao lado dos seres humanos. E, sendo a graça um encontro pessoal com Deus é, também, um fator histórico e, por isso mesmo, sacramental. É na história da humanidade e fazendo-se história que os desígnios divinos sobre toda humanidade são realizados.

Nesta obra Schillebeeckx sugere que a práxis ética é em si culto e elabora a tensão entre liturgia e ética em termos de “concessão sacramental e extrassacramental da graça”. Mas ao final, o teólogo de Nimega, permanece dentre de uma orientação “sacramental convencional”, ou seja, subordina suas concessões extrassacramentais da graça aos sete sacramentos celebrados pela Igreja¹⁵. Posteriormente, em sua obra *Deus futuro do ser humano (1968)* proporá outro caminho para pensar a liturgia e a práxis ética: o “culto secular”; que seria uma estrutura sacramental inserido no cotidiano, a saber, um modo implícito de render glória a Deus por meio de atos caritativos de despojamento ético.

Assim como os ritos litúrgicos formais, Schillebeeckx insiste em que o próprio ‘culto secular’ está fundado na sacramentalidade primordial de Jesus. Mas esta ideia é agora desenvolvida numa direção diferente. ‘O calvário não foi uma liturgia da Igreja’, escreve Schillebeeckx, ‘mas um momento da vida humana, que Jesus experimentou como culto. Nele deve ser encontrada nossa redenção. Não fomos redimidos por um ato de puro culto, por um serviço litúrgico – nossa redenção foi realizada por um ato que fazia parte da vida humana de Jesus, situada na história e no mundo’. Foi precisamente através desta sacramentalização da história na materialidade encarnacional de Jesus no mundo que ‘começou a existir um novo conceito de culto – a própria vida humana experimentada como liturgia ou culto a Deus’. Schillebeeckx tem clareza de que este ‘culto espiritual’ (Rm 12.1-2) assume forma concreta, não como um objeto, mas como atos concretos de compaixão, hospitalidade e solidariedade (Kautzer, 2012, p.62).

Para evitar qualquer equívoco, Schillebeeckx deixa claro que culto secular e a liturgia cristã não são alternativos, tampouco excludentes, ao contrário, são duas formas complementares do único cristianismo.

2. (RE) DESCOBRINDO A SACRAMENTALIDADE DO CONTEXTO PÓS-MODERNO

Na tentativa de assumir teologicamente o presente contexto como um tempo e lugar da sempre e permanente presença de Deus, a teologia de Mendoza-Álvarez se localiza para além da “nova apologética” – o neo-tomismo e a Ortodoxia Radial¹⁶- que

15 KAUTZER, 2012, p.60.

16 Corrente teológica que, em seu principal expoente John Milbank, postula a necessidade de devolver à teologia seus estatuto de *regina scientiarum*, sobretudo no referente à supremacia da verdade revelada com respeito às verdade deduzidas pelo conhecimento científico moderno, empírico ou social.

rechaça os avanços da modernidade; pois acredita que a modernidade perverteu a razão desviando-a de seu fim último e impossibilitando o conhecimento de Deus e de sua revelação; e da necessidade de voltar a integrar a ordem de Deus na ordem humana e subordinar em sua autonomia relativa à cidade terrestre para evitar que a humanidade se desvie de seu destino próprio na economia da salvação.

O teólogo mexicano assume o novo contexto, a saber, o niilismo pós-moderno¹⁷, como novo *locus theologicum*. Com isso, longe de negar a autonomia da criação, afirma até o extremo a “autonomia da criação desejada pelo Criador, rechaçando todo intervencionismo divino na história e afirmando o reino da liberdade humana como o destino manifesto da humanidade inscrito no desígnio libérrimo do Deus criador”¹⁸. Ao contrário das apologéticas totalitárias¹⁹ e de suas críticas ao niilismo pós-moderno, essa afirmação da autonomia da criação não é a negação do Criador²⁰, ao contrário, ao nosso modo de ver, segundo a teologia sacramental de Schillebeeckx, constitui-se na afirmação da sacramentalidade do novo contexto²¹. Pois, toda a história humana é perpassada pela presença do Mistério amoroso, que chamamos Deus. É desde dentro da história humana que os desígnios de Deus são realizados, desde a liberdade da Criação dada pelo Criador mesmo. Nisto consiste sua primeira afinidade com seu irmão, o “teólogo feliz”, Schillebeeckx. Porém para Mendoza-Álvarez:

A transcendência divina acontece no coração da imanência violentada pela obstinação narcisista como a abertura de uma vida entregue sem condições ao outro. É a instauração da transcendência no coração da história

17 O niilismo aqui assumido é postulado por G. Vattimo e J-L Nancy sobre a “inevitável necessidade de recuperar a existência como essa aposta libertária do sujeito débil que assume sua vulnerabilidade como única condição de possibilidade de seu devenir na história”. Também assumido por teólogos católicos como M. Corbi e A. Robles (Mendoza, 2009, p. 16). Mendoza assume o niilismo pós-moderno desde o seu lugar existencial, a saber, a América Latina e sua tradição teológica da libertação em recepção criativa do Concílio Vaticano II.

18 Mendoza, 2009, p. 15-16.

19 Mendoza propõe em sua teologia um novo tipo de apologética, depurada de seu caráter totalitário, a saber, “uma apologética da vulnerabilidade”. Ver “O Deus escondido da pós-modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna”. São Paulo: É Realizações, 2011.

20 Em virtude da doutrina da criação do mundo e da redenção do Messias levada a cabo como ato pleno de doação, o responsável do fundo ateu da sociedade atual. Assume-se o ateísmo não como negação de Deus enquanto ideia, senão como negação de sua identificação como fundamento, sentido e verdade específica que, tarde ou cedo, advêm sistemas totalitários. Por isso o niilismo representa a negação da possibilidade de captar, pensar e manipular a Deus como se fosse um Demiurgo com quem se comercia o bem-estar da humanidade, o sentido da verdade ou inclusive a sobrevivência do planeta (Mendoza, 2009, p. 16).

21 Mascall afirma que a teologia de Schillebeeckx emerge de um único e complexo conceito, a saber, a “consciência-de-criatura” que encontra sua floração completa na sacramentalidade, neste conceito Deus é concebido como um artista seguido de uma tríade fundamental da relação com o criador, a saber: a) o próprio ato da criação, sob uma “independência dependente”; b) o propósito da criação, Deus criou por “amor de Deus por si mesmo” e, por último; c) a autoconsciência da criação, vocação para cumprir o amor de Deus na vida do mundo (MASCALL, M.1994, p.73-84).

mundana como esperança para as vítimas e também para os verdugos. É um horizonte messiânico, utópico e salvífico porque somente pode vir de uma fonte de alteridade amorosa que, em chave monoteísta, chamamos Deus (Mendoza, 2008, p. 11).

2.2 A SUBJETIVIDADE VULNERÁVEL: LUGAR DO ENCONTRO SACRAMENTAL

Em outras palavras, trata-se daquela “subjatividade pós-moderna que assume sua vulnerabilidade como primeiro lugar da manifestação do transcendente e como princípio de uma relação não violenta com o próximo onde Deus passa salvando”²². É desde esse lugar que se abre a possibilidade de uma mudança de temporalidade, por meio do qual acontece a instauração do Reino de Deus. Em linguagem litúrgica-sacramental, a graça sacramental acontece por meio da oferenda da subjatividade vulnerável; ela torna-se – em tempos de fragmento- o pão partido e o vinho derramado: “Isto é o meu corpo!”

O “sujeito vulnerável”²³ designa, assim, aquela experiência que, típica dos pobres e excluídos ao descobrirem-se parte do mundo violento e fraticida, mas que - reconhecendo-se incondicionalmente amados por Deus – é capazes de por fim a violência entregando o seu próprio corpo como oferenda do perdão. Pois, a experiência com o Crucificado-que-Vive – a vítima perdoadora – habilita a subjatividade para que ela supere os mecanismos de rivalidade que regem esse mundo destinado ao fracasso.

Radica aqui a “fonte e a cavidade” do sentido teológico, ou seja: na memória das vítimas de hoje e na possibilidade de viver a compaixão como uma experiência de gratuidade e libertação pela qual será possível fazer aparecer, em tempos de fragmentos, o mundo novo que vem de Deus, enquanto oferta do perdão; mútuo reconhecimento e inclusão de todos; incluindo os verdugos. Assim, na subjatividade exposta tem-se a experiência radical e inovadora da difícil doação, a exemplo de Jesus de Nazaré. Uma existência que provém do Crucificado-que-vive, pois habilita o crente para viver em doação desde a nova potência da subjatividade enquanto gratuidade.

22 Mendoza, 2012, p.27.

23 Esta é a principal expressão do pensamento pós-moderno. Mendoza explicita quatro características do sujeito vulnerável para evitar equívoco. 1) O desencantamento do mundo (esta decepção não é de ordem moralizante, mas histórica. Trata-se, de não apenas scandalizar-se com os abusos da razão técnico-científica, mas, de opor-se, por indignação ética, à lógica da mesmidade); 2) A consciência de exclusão vivida (consciência que se dá como um “momento fenomenológico da subjatividade”, não é um ânimo psicológico ou moral); 3) O dismantelamento da onipotência (com a assunção da própria vulnerabilidade o sujeito fraco começa a dismantlar a lógica da rivalidade em si mesmo e em relação ao outros); 4) O projeto sociopolítico que desencadeia (através de vínculos entre os excluídos ou projetos identitários, busca reconstruir um espaço histórico de mútuo reconhecimento, ou seja, de intersubjatividade. Mendoza afirma que trata-se, com efeito, de uma sujeito desencantado, porém imaginativo. Um sujeito que descobre a si mesmo e os demais por meio de uma apercepção inusitada, própria do poder-do-não-poder) (2011, pp. 147-151).

Nessa experiência kenótica do sujeito vulnerável abre-se, portanto, a única possibilidade de encontro salvífico com o Crucificado-que-vive, em tempos pós-modernos. Trata-se, assim, de verdadeiros encontros salvífico, encontros sacramentais. Assim, retomando as profundas intuições de Schillebeeckx, pode-se afirmar que a experiência do sujeito vulnerável se constitui na concreção da graça e da visibilidade histórica da salvação sempre acontecendo, ou seja: numa existência sacramental por meio da qual “Deus passa salvando”. Assim, desde a *fides* enquanto conhecimento do outro a partir de Deus, anuncia a plena realização da relação com o outro como fraternidade, através da doação da própria vida na lógica ‘do pão partido e da taça oferecida’²⁴.

Esta vertente simbólica típica da subjetividade exposta será a base fenomenológica para levar a efeito uma *leitura renovada da sacramentalidade do corpo de Cristo*, no coração da história, como signo de um mundo diferente nascido não da rivalidade mimética, mas da gratuidade da vítima não ressentida (Mendoza, 2011, p. 263, grifo nosso).

A graça sacramental não é vista como algo vindo de fora, de uma exterioridade, “desde cima”, de uma ação intervencionista de Deus mediante um instrumento físico. Mas, ela acontece desde aquela subjetividade humana que, acolhendo o dom, abre-se à presença salvadora de Deus, “já sempre ativa e sempre oferecida”. Porém, em condições específicas da existência humana, ou seja, uma existência em doação.

A MODO DE CONCLUSÃO

Em face do exposto acima, podemos concluir que ambos dominicanos se preocupam – cada um a sua maneira e a seu contexto – em assumir a racionalidade moderna, a saber: a autonomia da Criação e a ação divina desde a imanência da história. Mas muito mais. De assumir o pluralismo das aproximações à verdade da condição humana desde uma via negativa, aquela apontada na “ortopraxis da compaixão crística”. Também, fica evidente que aqueles “outros lugares sacramentais” - buscado por Schillebeeckx - é hoje irreversivelmente a subjetividade vulnerável; lugar do encontro com o outro e sacramento do encontro com Deus. Esta é a “nova forma” por meio da qual Deus sacramentaliza a história. O sacramento no contexto pós-moderno, para além dos ritos da Igreja, é a subjetividade exposta, entregue como oferenda ao outro.

REFERENCIAS

²⁴ Schillebeeckx, 1990 apud Mendoza, 2011, p. 263.

BERGER, Rupert. Dicionário de Liturgia pastoral. São Paulo: Loyola, 2010.

BORGMAN, Erik. Reflexões de Edwuard Schillebeeckx sobre os sacramentos e o futuro da teologia católica. In: Concilium, 344, 2012-1, pp. 13-25.

COOPER, Jennifer. A eucaristia: recordação, antecipação, presença real. In: Concilium, 344, 2012, 1, pp. 26-33.

KAUTZER, Bem. A profundidade litúrgica do eticamente mundano. In: Concilium, 344, 2012, 1, pp. 58-72.

MASCALL, Margaret. La sacramentalidade de la creación em la teologia de Edward Schillebeeckx. In: Anamnesis, 1994, v. 4, n. 1, pp. 73-84.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. Deus ineffabilis. El lenguaje sobre Dios em tempos de pluralismo cultural y religioso. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; DE MORI, Geraldo (Orgs). Deus na Sociedade Plural: fé, símbolos, narrativas. Belo Horizonte: Soter/Paulinas, 2013, p. 129-153.

____. "Vivir hasta la muerte" Reflexión filosófico-teológica sobre la compasión. Ciência Tomista, Tomo 139, enero-abril, 2012\1, p. 19-33.

____. "A Crise da religião nas sociedades pós-modernas. Carlos Mendoza-Álvarez. Ibero Revista de la universidad iberoamericana, agos\septembre, 2009, pp. 14-16.

____. "Entre el nihilismo y la vuelta al fundamento". Carlos Mendoza-Álvarez. In: MENDOZA, Calos (Coord.) Cristianismo pós-moderno o postsecular? Por uma interpretação teológica de la modernidade tardía (México:UIA, 2008) pp. 17-36.

QUEIRUGA, Andrés Torres. Os sacramentos: acontecimento real versus simbolismo vazio ou magia oculta. In: Concilium, 344, 2012, i, pp. 34-46.

SCHILLEBEECKX, E. Cristo, sacramento del encuentro com Dios. Ediciones Dinor: San Sebastián, 1965.

SESBOUÉ, Bernard. Convite a pensar e viver a fé no terceiro Milênio. Vol. 2. Sacramentos credíveis e desejáveis. Gráfica de Coimbra 2.

Batismo, crisma e eucaristia: três etapas de um único processo de incorporação na igreja em sua ministerialidade.

José Ademilton Francisco da Silva¹

RESUMO

Partimos da necessidade de considerarmos os Sacramentos da Iniciação Cristã – Batismo, Crisma e Eucaristia – de forma unitária como um processo único e pedagógico de inserção do indivíduo na vida eclesial. De acordo com a Introdução Geral do Missal Romano, os fieis renascidos no Batismo, são fortalecidos pelo Sacramento da Confirmação e nutridos depois na Eucaristia com o alimento da vida eterna. Desta forma, aqueles que já foram assinalados e selados pelo Batismo e pela Confirmação, são incorporados de forma plena no Corpo Místico de Cristo pela participação na Eucaristia. Este Corpo, a Igreja, é essencialmente ministerial. Isto implica que eles são convocados para assumir tarefas no interior da comunidade; mesmo porque a Eucaristia que receberam os impulsiona para o serviço ao outro. É isto que o evangelista João quer indicar ao narrar o lava-pés dentro do contexto da última ceia: a Eucaristia é serviço. São chamados a compartilhar das solitudes pastorais, não só da comunidade local onde participam, mas de toda a Igreja em seus vários ministérios. Bem como, das necessidades dos irmãos na sociedade na qual estão inseridos.

Palavras-chave: incorporação, iniciação, catecumenato, ministerialidade, eucaristia.

INTRODUÇÃO

Abordaremos no presente trabalho a relação existente entre os SIC – Sacramentos da Iniciação Cristã – a saber: Batismo, Crisma e Eucaristia e a Igreja em sua rica variedade de ministérios e serviços. Partiremos do princípio de que eles constituem três etapas de um único processo de inserção e incorporação na Igreja e em sua ministerialidade. E, aqui o cristão vai, paulatinamente, entrando numa dinâmica que o coloca diante das responsabilidades inerentes à sua condição de batizado.

1 Curso livre em Filosofia, Bacharelado em Teologia, Licenciatura Plena em Ciências Sociais e Mestrando em Teologia Bíblica pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Email: jafs.pio@hotmail.com

à sua condição de filho de Deus ungido pelo Espírito Santo e alimentado pelo Corpo e Sangue do Senhor.

1. O DESAFIO DA UNICIDADE DO PROCESSO DE INICIAÇÃO CRISTÃ NA ATUAL PRÁTICA SACRAMENTAL

O batismo nos incorpora à comunidade cristã; dele se origina a ministerialidade da Igreja; por ele somos constituídos como povo sacerdotal, profético e real; tudo isso tendo em vista a edificação do Corpo Místico de Cristo – a Igreja.

Somos um povo sacerdotal, convidado a oferecer um sacrifício de louvor agradável a Deus Pai, por seu Filho Jesus, no Espírito Santo; herdamos esta condição do Batismo, quando no ritual, na unção pós-batismal, somos consagrados com o óleo do santo crisma, e o ministro profere as seguintes palavras: *“que o Espírito Santo as consagre com este óleo, para que participem da missão do Cristo, sacerdote, profeta e rei...”* (CNBB, 2005, p. 31).

Dessa forma, do batismo nascem duas realidades profundas e determinantes da vida de cada pessoa humana, a saber: a condição de filho e filha de Deus e de membro da comunidade dos seguidores de Jesus Cristo – a Igreja. Da segunda realidade, brota a seguinte consequência:

O batizado está habilitado, a partir de agora, não somente aos deveres, mas também aos direitos do Cristão. Ele está revestido do ‘sacerdócio real’, característica da cidadania cristã [] O sacerdócio real de qualquer batizado é um dom espiritual que o torna partícipe de tudo aquilo que caracteriza o povo de Deus [] Os fiéis de Cristo são assim chamados a tomar parte da missão de santificar o mundo pela palavra e pelo exemplo (SESBOÜÉ, 2002, p. 94).

Os dois primeiros sacramentos (batismo e crisma) nos incorporam à Igreja, sendo compreendidos como sacramentos de identificação eclesial e constituindo assim, a Igreja como comunidade de fé; e a eucaristia, constitui propriamente, o cume dos sacramentos da iniciação cristã.

No entanto, não podemos cair na tentação de separarmos os SIC; mesmo que isto não aconteça na prática, quando da administração dos mesmos. Por isso, há teólogos e catequetas que defendem a atualidade do processo catecumenal, argumentando:

Na pastoral, atualmente, é algo novo aplicar a metodologia catecumenal, porque com o passar do tempo a unidade do processo da iniciação foi dissociada pela celebração separada de cada um dos três sacramentos, que acabaram ficando sem relação entre si. A iniciação acontece quando a pes-

soa recebe os três sacramentos – batismo, confirmação e eucaristia – e também passa por um processo adequado de fé (BRUSTOLIN; LELO, 2006, p. 08).

Somos convidados a considerá-los de forma unitária como um processo pedagógico de inserção do indivíduo na vida eclesial. E, é exatamente isto que nos propõem as Introduções Gerais do Missal Romano, quando diz: *“Com efeito, os fiéis, renascidos no Batismo, são fortalecidos pelo Sacramento da Confirmação e nutridos depois na Eucaristia com o alimento da vida eterna”* (2003, p. 51). E que esta abordagem unitária destes três sacramentos, teoricamente falando, nos leve a uma prática igualmente unitária dos mesmos. E isso é possível se adotamos a metodologia catecumenal quando da administração destes.

Desta forma, aqueles que já foram assinalados e selados com o sinal do Batismo e da Confirmação, são inseridos de forma plena no Corpo de Cristo pela participação na Eucaristia. Com efeito, o termo Sacramentos da Iniciação Cristã, é usado liturgicamente: *“Para significar o processo completo dos sacramentos pelos quais o homem passa da situação de não-cristão àquela de membro de pleno direito da Igreja, com participação na Eucaristia”* (BOROBIO, 1993, p. 24).

Este Corpo, a Igreja, é essencialmente ministerial. Isto implica que eles são convocados para assumir tarefas no interior da comunidade; mesmo porque a Eucaristia que receberam os impulsiona para o serviço ao outro; pois é exatamente isto que o evangelista João quer indicar ao narrar o lava-pés dentro do contexto da última ceia: Eucaristia é serviço.

2. EUCARISTIA: ÁPICE E FONTE QUE ALIMENTA A MINISTERIALIDADE DA IGREJA

Após termos refletido sobre os SIC, considerando-os de forma unitária, como processo pedagógico de inserção na comunidade; nos deteremos especificamente sobre o terceiro Sacramento da Iniciação Cristã: a Eucaristia, e sua relevância para os ministérios na comunidade eclesial, considerando-a como ápice dos SIC e fonte que alimenta os ministérios. A esse respeito, Borobio nos ajuda a refletir dizendo:

A eucaristia na comunidade adulta... exprime melhor a incorporação plena à comunidade, a participação em suas tarefas e missão, sobretudo pelo desempenho que os confirmados podem fazer dos diversos serviços e ministérios litúrgicos. A eucaristia é, então, o ministério de Cristo e o ministério

da Igreja ao qual chegaram a incorporar-se em plenitude os confirmados (1993, p. 141).

O processo de inserção e incorporação na vida eclesial, que começa com o batismo, se confirma na crisma, atinge seu ponto mais alto – plenitude – na mesa da eucaristia. Aqui, os confirmados podem atuar de forma expressiva através dos vários serviços que a própria ação litúrgica da eucaristia proporciona.

Aqui trazemos presente a categoria de *sacerdócio comum dos fiéis*. Este é definido pelo Concílio Vaticano II na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG), da seguinte forma:

Cristo Senhor, Pontífice tomado dentre os homens (Cf. Hb 5,1-5), fez do novo povo 'um reino e sacerdotes para Deus Pai' (Ap 1,16; Cf. 5,9-10). Pois os batizados, pela regeneração e unção do Espírito Santo, são consagrados como casa espiritual e sacerdócio santo, para que todas as obras do homem cristão ofereçam sacrifícios espirituais e anunciem os poderes d'Aquele que das trevas os chamou à sua admirável luz (Cf. 1Pd 2,4-10). Por isto todos os discípulos de Cristo, perseverando em oração e louvando juntos a Deus (Cf. At 2,42-41), ofereçam-se como hóstia viva, santa, agradável a Deus (Cf. Rm 12,1) (LG 10).

Tal dimensão sacerdotal é renovada a cada eucaristia que celebramos, a cada ministério que desempenhamos na ação litúrgica, a cada gesto em favor do próximo, em todas as situações da vida sócio-político-econômica em que o batizado assume uma postura de vivência da vocação recebida no batismo.

Há, portanto, uma estreita relação entre a Igreja e a Eucaristia, entre Igreja: "*Povo de Deus*" (LG 10) e a dimensão eucarística, que, por sua vez, deve ir além da celebração eucarística, enquanto comunhão com o concreto do mundo que nos circunda. Esta relação entre Igreja e Eucaristia abre espaço propício para se entender melhor o sacerdócio comum dos batizados.

Este sacerdócio, porém, é exercido na medida em que se vive a Eucaristia, ou seja, oferece-se a si mesmo a Deus, em todos os instantes da vida, com suas alegrias e sofrimentos, seja também quando se pratica a comunhão eclesial, seja enquanto se celebra essa comunhão no sacramento eucarístico. Aqui se configura o povo de Deus como um todo que é sacerdotal e, portanto, eucarístico. Entende-se, assim, a dimensão eucarística do sacerdócio comum.

No entanto, esse sacerdócio, através do qual se manifesta a ministerialidade da Igreja, não se exerce unicamente como atividade "*ad intra ecclesia*", mas também "*ad extra ecclesia*". Neste sentido argumenta Feller:

Característica desse único sacerdócio de Cristo e do cristão é a oferta da própria vida a Deus, como hóstia santa e agradável. Essa é a dimensão eucarística do sacerdócio comum. É a consagração da própria vida e, através disso, a consagração do mundo a Deus. O mundo da vida pessoal, da organização social, todos os 'mundos' onde vive o ser humano: a política e a economia, o trabalho e a arte, a educação e a comunicação, etc. São os areópagos, antigos ou novos, onde o cristão vive a sua fé, dá testemunho de seu seguimento a Cristo, adora o único Deus e Pai, vive no Espírito Santo, produz frutos para a vida do mundo, vive os frutos do espírito [...] (Gl 5,22-23). Tudo isso com o simples objetivo de consagrar-se a si mesmo e consagrar o mundo para Deus. Porque tudo pertence a Cristo, e Cristo pertence a Deus (1Cor 3,23) [...] Vivendo assim o cristão, no seguimento de Cristo, estará eucaristizando o mundo. Tornando o mundo uma grande e única celebração eucarística, até chegar à Jerusalém celeste, na grande festa da celebração universal e escatológica de todos com Cristo, no Espírito, para o louvor de Deus (2006, p. 20).

Portanto, Celebrar a Eucaristia equivale a servir à humanidade, a assumir a tarefa de eucaristizar o mundo. Acerca desta temática, assim se expressa *Sesboüé*:

No presente, a eucaristia envia a Igreja em missão no espaço (mundo) e no tempo. Ela é a celebração da missão universal que vem Cristo [...]. O dom da unidade deve exprimir-se por meio da preocupação da comunhão fraterna entre os cristãos [...]. A eucaristia compromete na partilha fraterna... (2002, p. 184).

Contudo, o próprio Concílio faz uma advertência, mostrando que o sacerdócio comum dos fiéis encontra significado exatamente quando é vivido em comunhão com o sacerdócio de Cristo que é o celebrante principal da Eucaristia e o sacerdócio ministerial do presbítero que preside à ação litúrgica; *"o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico ordenam-se um ao outro, embora se diferenciem na essência e não apenas em grau"* (LG 10).

Vivendo esta interação pode-se falar, realmente, da plenitude da inserção na vida da comunidade cristã. Pode-se afirmar que somos, de fato, uma Igreja de servidores, onde cada um contribui com o que pode para o bem do todo.

Portanto, aquela participação desejada pelo Concílio Vaticano II para a ação litúrgica deve externar-se e estender-se em todas as ações da Igreja, em todas as dimensões da sua ação evangelizadora; por que a pertença à Igreja é vida, ou seja, participação na missão de Cristo de implantar o Reino pela graça do Espírito na realidade concreta que circunda o cristão.

CONCLUSÃO

Uma lúcida reflexão sobre os SIC, considerando-os como um único processo de inserção e incorporação na vida da Igreja – rica em sua variedade de ministérios e serviços – nos ajudará, a superar uma prática sacramental que separe os três sacramentos: batismo, crisma e eucaristia.

Esta reflexão também nos levará a uma catequese que ajude a pessoa a tomar, cada vez mais consciência de sua condição de filho ou filha de Deus, ungida pelo Espírito Santo e alimenta pela eucaristia, para um serviço no interior da comunidade – Igreja – e da comunidade – sociedade.

Percebemos também que há de se percorrer um longo caminho no sentido de rever a forma como apresentamos os SIC, os celebramos, e, por conseguinte, como as pessoas envolvidas nesse processo assumem as consequências de terem passado pelo itinerário de formação e recepção dos referidos sacramentos.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

AS INTRODUÇÕES Gerais dos Livros Litúrgicos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BOROBIO, Dionísio et al. *A celebração na Igreja II: sacramentos*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1993.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio; LELO, Antonio Francisco. *Caminho de fé: itinerário de preparação para o batismo de adultos e para a confirmação e eucaristia de adultos batizados: livro do catequista*. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção água e espírito).

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Rica: ritual da iniciação cristã de adultos*. Rio de Janeiro: Paulus, 2001.

_____. *Sacramentário*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

FELLER, Vitor Galdino et al. *O canto da Palavra*: homenagem ao Pe. Ney Brasil Pereira pelos 75 anos de vida e 50 de ministério presbiteral. Instituto Teológico de Santa Catarina, 2006.

SESBOÛÉ, Bernard. *Convite a pensar e viver a fé no terceiro milênio II: sacramentos credíveis e desejáveis*. Coimbra: gráfica de Coimbra, 2002.

LG – LUMEN Gentium. In: VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

Compreender e dialogar com a cidade: desafios para uma evangelização inculturada no mundo urbano hoje

Flávio Fernando de Souza¹

RESUMO

Pertinente ao desenvolvimento de trabalho de tese para doutoramento em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), o presente artigo constitui estudo teórico exploratório em que se buscam identificar algumas pistas sobre como evangelizar de forma inculturada no mundo urbano hodierno. Para isso, primeiramente, lança-se um olhar para a complexidade da relação entre urbanização e pós-modernidade, espaço-tempo de mutações dramáticas na vida das sociedades e das pessoas, pinçando daí algumas pistas para a compreensão das configurações das cidades hoje. Na sequência, com base nas categorias de “mecanismos de desencaixe” e de “reencaixe”, na ótica de Giddens (1991), analisam-se características que marcam este novo perfil das grandes cidades na atualidade e das relações entre as pessoas que vivem nestes contextos, e que permitem compreender como a cidade desafia a ação evangelizadora da Igreja. Depreende-se desta análise algumas implicações para a pastoral urbana hoje destacando-se a necessidade de ler, compreender e dialogar com a cidade, assim como de desenvolver e sustentar uma visão capaz de integrar um olhar para os problemas e as tarefas pastorais específicas com um olhar para o conjunto, que possibilite abranger, ao mesmo tempo e de forma complementar, a complexidade da cidade e da tarefa evangelizadora como um todo articulado.

Palavras-chave: Evangelização. Incuturação. Cidade. Pastoral urbana.

INTRODUÇÃO

Tem-se como pressupostos para este estudo as ressonâncias da crise da modernidade na constituição de novas interpelações advindas do mundo urbano, da cultura urbana e dos habitantes das cidades atuais, diante das quais percebe-se, por um lado, o esgotamento de alguns modelos de pastoral ainda em prática e inconsequentes com o momento atual e, por outro, a irrupção de novas práticas pastorais enquanto respostas novas às novas interpelações, que sinalizam para a constituição de um novo paradigma de evangelização.

Neste sentido, aqui se busca teoricamente identificar algumas pistas sobre como evangelizar de forma inculturada no mundo urbano hodierno. Para isso, primeiramente, lança-se um olhar para a complexidade da relação entre urbanização e pós-modernidade, espaço-tempo de mutações dramáticas na vida das sociedades e

¹ Mestre em Educação (UTP), doutorando em Teologia (PUCPR), bolsista CAPES. E-mail: prof.flaviof-souza@gmail.com

das pessoas, pinçando daí algumas pistas para a compreensão das configurações das cidades hoje. Na sequência, com base nas categorias de “desencaixe” e de “reencaixe”, na ótica de Giddens (1991), analisam-se características que marcam este novo perfil das grandes cidades na atualidade e das relações entre as pessoas que vivem nestes contextos, e que permitem compreender como a cidade desafia a ação evangelizadora da Igreja. Finaliza-se apresentando algumas implicações para a pastoral urbana hoje no sentido de considerar, como desafio ainda pendente na tarefa evangelizadora da Igreja, a busca por compreender e dialogar com a cidade e seus habitantes.

1 NOVOS CENÁRIOS E NOVOS SUJEITOS URBANOS

Pensar em pastoral urbana, tendo como plano de fundo o momento atual, implica considerar como novos interlocutores a cidade e seus habitantes. Implica também destacar a constituição de uma cultura urbana que produz, ao mesmo tempo, um novo perfil de cidade, com características peculiares a esses ambientes e com implicações nos modos de ser e viver de seus habitantes, fazendo surgir também novos perfis de crentes, resultantes das alterações produzidas nas relações entre as pessoas e a religião neste contexto.

Contudo, esse “novo perfil de cidade” na modernidade-tardia (AMADO, 2010, p. 68) não cede fácil a leituras interpretativas, indicando a necessidade de tomar em conta a sua complexidade, lançando sobre a cidade um olhar capaz de integrar o específico e o conjunto deste novo perfil, para perceber as características superficialmente aparentes, assim como compreender as tendências latentes. Ou seja, é preciso estar atento ao contexto em que se produzem e reproduzem estas novas configurações, pois “qualquer reflexão sobre a cidade passa necessariamente por um mínimo de compreensão das tendências da modernidade avançada e sua presença nela” (LIBANIO, 1996, p. 11).

Situar, portanto, a ação evangelizadora da Igreja no mundo urbano no momento atual implica, por sua vez, assumir uma nova consciência de eclesialidade e de catolicidade, capaz de respeito e acolhida do outro, às suas idiosincrasias e diferenças, de modo que se torna imprescindível assumir um processo de conversão pastoral e de conversão estrutural em que se complementam “mudanças na consciência, nas práticas, na organização e nas estruturas eclesiais” (BRIGHENTI, 2010, p. 11).

Entretanto, segundo afirma Comblin (2011, p. 8-9), a pastoral urbana da Igreja não é capaz hoje de atingir a cidade porque, além de esconder-se dela, a ignora, tendo dificuldade de sair ao encontro dos apelos da cidade e de seus habitantes, presa ainda que está no modelo de paróquia territorial, fixista, tributário de uma cristandade à beira da extinção, incapaz de seduzir as novas gerações, especialmente porque “con-

tinua tratando os habitantes da cidade como se fossem os camponeses de outrora”.

Desse modo, para situar a presença e ação da Igreja nesse contexto e pensar uma evangelização inculturada no mundo urbano, e consequente com o momento atual, torna-se necessário assumir como exigência perscrutar as relações de reciprocidade entre a cidade e o campo religioso, uma vez que, “uma ação eclesial não simplesmente na cidade, mas no modo urbano, [...] que incida sobre o conjunto da cidade, começa com um conhecimento global e diversificado da mesma” (BRIGHENTI, 2010, p. 15).

Não se trata, contudo, de simplesmente adaptar estruturas, métodos e linguagens, de forma superficial e aligeirada, apenas incorporando as tendências do marketing religioso (COMBLIN, 2011) e do pentecostalismo, simplesmente de forma midiática (CARRANZA, 2011), mas sim de olhar a cultura urbana como “um todo complexo” (BRIGHENTI, 2010, p. 15), e a cidade enquanto um “grande laboratório da cultural atual” (p. 22), caracterizada pela fragmentação (FRANÇA MIRANDA, 2006), ambiguidade (SOARES e PASSOS, 2009), mobilidade (AMADO, 2010) e multiplicidade (SANCHEZ, 2009).

Assim, tomando-se em conta os nexos mutuamente implicados, simbióticos entre a cidade e a cultura urbana, “a compreensão da religião na cidade deve ser buscada juntamente com a compreensão da própria cidade, [enquanto] duas lógicas que se reproduzem mutuamente” (PASSOS, 2009, p. 21), para daí depreender quais as implicações desta realidade sobre a construção dos limites e das possibilidades de uma evangelização inculturada no mundo urbano hoje, e ao mesmo tempo, para apresentar teologicamente os “parâmetros para se pensar a experiência eclesial [com destaque para a evangelização] nos ambientes urbanos de nossos dias” (AMADO, 2010, p. 68).

Por conseguinte, se estaria reafirmando o que a Igreja, em sua caminhada histórica na América Latina e no Caribe, já se colocou em seu horizonte como desafio de “evangelizar ou de sermos evangelizadores na cidade” desde a Conferência de Santo Domingo (CELAM, 1992, n. 256), quando se propunha a “inculturar o Evangelho na cidade, [discernindo] os valores e os antivalores” presentes neste contexto, captando a sua “linguagem e os seus símbolos”. Trata-se, portanto, de assumir um desafio, pendente em grande parte ainda hoje, de buscar os caminhos para realizar uma evangelização urbanamente inculturada.

2 A CIDADE DESAFIA A AÇÃO EVANGELIZADORA

O cenário atual, marcado pelos fenômenos da globalização e da urbanização e

descrito por Lyotard (2008, p. xv) como “condição pós-moderna”, constitui “o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”, caracteriza-se especialmente pela mudança, pelo desencantamento, pelo dissenso e pelo eclipse das metanarrativas modernas.

Contudo, conforme Giddens (1991, p. 13), o radical “pós”, antes de sugerir uma nova época, estaria apontando para “um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas que antes”. Tais consequências representariam, segundo esse autor, um conjunto de “descontinuidades” consequentes às profundas e dramáticas transformações produzidas em todos os modos de vida pela modernidade, atingidos em tempos, formas e com intensidades diversas, mas desvinculados de “todos os tipos tradicionais de ordem social” (p. 14)

Por conseguinte, esta radicalização das “consequências da modernidade” passam a caracterizar um novo contexto histórico-social, globalizado e urbano, marcado por um acelerado ritmo de mudanças que se mundializa penetrando todas as sociedades e suas instituições, bem como as rotinas das pessoas e provocando um “esvaziamento” de tempo e de espaço, a perda de raízes, a desterritorialização, a perda de referências culturais e uma sensação paradoxal que se globaliza de não pertencimento a lugar nenhum, mas ao mesmo tempo de estar conectado a todos de qualquer lugar.

O “vazio” característico desta condição pós-moderna globalizada possibilita, segundo Giddens (1991, p. 31), o “desencaixe”, ou seja, “o deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço”. Este deslocamento de cenários relacionais locais para contextos culturais e informacionais globalizados produz efeitos ambivalentes ao propiciar novas formas de interação e reencaixe, tornando possível, por exemplo, alguém estar conectado através das redes sociais com uma pessoa do outro lado do mundo, ao mesmo tempo em que sequer conhece as pessoas que estão ao seu lado nas salas de espera de um aeroporto, ou num café, ou seus vizinhos num grande condomínio urbano.

Tais mecanismos implicam, por sua vez, em reestruturações das relações sociais entre as pessoas nas cidades atuais, tornando tudo sujeito à impermanência, à fragilidade e flexibilidade dos laços entre as pessoas e destas com as instituições sociais tradicionais, como o caso da religião, a vida comunitária, os laços de vizinhança. Por outro lado, aparecem nestes cenários novas formas de “conectar-se” com o outro, especialmente por meio de relacionamentos em “redes sociais virtuais”, com base não na proximidade geográfica, mas na coincidência de interesses

comuns.

Tais condições de vida, cujos relacionamentos se firmam por meio de redes de comunicação virtuais, intensificam-se e alongam-se num processo que desconhece fronteiras territoriais e culturais e se dissemina globalmente, e que se caracteriza ainda por inserir a todos em “cenários culturais e de informação globalizados” (GIDDENS, 1991, p. 154), e pela “intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorridos a muitas milhas de distância e vice-versa” (p. 76).

Neste sentido, na ação evangelizadora será preciso distinguir os novos valores emergentes do urbano, da chamada cultura urbana, em suas múltiplas implicações na vida das pessoas, nas suas formas de comunicar-se e relacionar-se, nos seus modos de situar-se, deslocar-se e de reunir-se neste contexto, assim como nas decorrências desse quadro de características na dimensão da sua vivência de fé, na sua relação com a religião, num mundo urbano marcado pelo pluralismo, pela diversidade, pela necessidade de desconstruir e descobrir novas formas de diálogo e convivência com as diferenças.

Deste modo, há que se tomar em conta que uma evangelização urbanamente inculturada precisa colocar-se como prioridades as tarefas ainda pendentes de compreender a cidade e assumir seus habitantes enquanto interlocutores, com especial atenção para suas novas possibilidades de intercâmbios e vínculos, assim como para as diferentes configurações de suas novas formas de ser e crer nestes contextos.

3 EVANGELIZAÇÃO INCULTURADA NO MUNDO URBANO HOJE

Na perspectiva de instaurar um processo de evangelização inculturada no mundo urbano hoje, coloca-se como principal desafio pastoral, portanto, assumir o risco de buscar novas formas para responder à questão de como viver e anunciar o Evangelho na cultura urbana atual a partir de um novo sistema de valores, capaz de pensar as interfaces entre o Evangelho e a vida cotidiana nestes novos cenários e a partir daqueles que aí vivem.

Uma vez que à Igreja, em sua caminhada na história, cabe o desafio sempre atual de pensar em como “interagir com o mundo contemporâneo de maneira criativa, sem aferrar-se nem ao passado nem à modernidade e à pós-modernidade” (BRIGHENTI, 2015, p. 23), demanda-se superar um dinamismo evangelizador centrífugo e autorreferencial, cuja intenção seria a de implantar a Igreja, para o de encarnar o Evangelho, num dinamismo centrípeto, missionário e de promoção de mais vida, “transformando a humanidade a partir de dentro”, segundo a ótica da *Evangelii nuntiandi* (PAULO VI, 2011, p. 24).

Do mesmo modo, no espírito da *Gaudium et spes* (LOPES, 2011), uma evangelização inculturada implica perscrutar à luz do Evangelho os novos sinais dos tempos, presentes no atual momento histórico, na cidade e na cultura urbana e em seus sujeitos, e assumir uma “nova relação entre a Igreja e o mundo, não como duas realidades separadas, completas em si mesmas, Igreja ‘e’ mundo, mas Igreja ‘no’ mundo, a Igreja reconhecendo-se a si mesma como realidade inserida na história” (BRIGHENTI, 2013, p. 1432).

Está-se, assim, diante não de um caminho sem perspectivas, ou sem saídas, mas sim diante de uma encruzilhada, em que múltiplas oportunidades de escolhas se apresentam e diante das quais há que se pensar em “qual delas seria a mais condizente com os novos sinais dos tempos e os novos dinamismos da história” (BRIGHENTI, 2001, p. 5), tomando-se, por conseguinte, o ser humano e sua realidade como pontos de partida para um processo de evangelização inculturada no mundo urbano hoje.

Uma evangelização urbanamente inculturada, portanto, implica assumir e buscar compreender essa relação íntima e complexa entre a fé e a cultura, desde dentro, de lá de onde brota um consequente modo de evangelizar, uma vez que se subentende a necessidade de abster-se de práticas não mais pertinentes ao momento atual relativas a projetos de adaptação ou de aculturação. Por conseguinte, assume-se inculturação, conforme o define Azevedo (2001, p. 29), como um processo por meio do qual “a evangelização se faz a partir de dentro da cultura do grupo humano que se quer evangelizar e não como algo extrínseco e estranho a ela”.

Situado neste contexto, analiticamente colocado sob o prisma das categorias de desençaixe e reencaixe, e tendo-se em vista fomentar um processo de evangelização urbanamente inculturado, implica-se assumir este tempo de mudanças profundas como possibilidade, enquanto tempo fecundo para a conversão e renovação de métodos, formas e conteúdos da ação evangelizadora capaz de inculturar-se no mundo urbano no momento atual e daí encontrar os fios necessários para estabelecer um diálogo com seus interlocutores, a cidade e seus habitantes.

Neste sentido, em lugar de continuar ou tentar reafirmar anacronicamente o modelo de evangelização centrado na paróquia, de característica centrífuga, estática, fixista e de conservação, há que se assumir o risco de pensar em novos modelos que apontem para a capilarização em novas e pequenas comunidades de vida cristã, em contextos urbanos, nos quais estes novos sujeitos urbanos possam situar-se e reunir-se, com novas possibilidades de vínculos e intercâmbios, que acolham suas novas formas de ser e crer nestes contextos hoje.

Um processo de evangelização urbanamente inculturada, portanto, consequente com o momento atual e apto para desenvolver e sustentar uma visão capaz

de integrar um olhar para os problemas e as tarefas pastorais específicas com um olhar para o conjunto, necessita abranger, ao mesmo tempo e de forma complementar, a complexidade da cidade e da tarefa evangelizadora como um todo articulado, de tal modo que se possa, no encontro, na interação e no diálogo recíproco entre as cidades, seus habitantes e o Evangelho, responder pastoralmente de forma mais adequada.

REFERÊNCIAS

AMADO, Joel Portella. Cidade, território e evangelização: o desafio de gerar comunidades em ambientes de mobilidade, individualidade e adesão seletiva. In: BRIGHENTI, Agenor. (Org.). **Pastoral Urbana**: categorias de análise e interpelações pastorais. Brasília: Edições CNBB, 2010, p. 65-88.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. **Viver a fé cristã nas diferentes culturas**. São Paulo: Loyola, 2001.

BRIGHENTI, Agenor. (Org.). **Pastoral Urbana**: categorias de análise e interpelações pastorais. Brasília: Edições CNBB, 2010.

BRIGHENTI, Agenor. A ação pastoral em tempos de mudança: modelos obsoletos e balizas de um novo paradigma. **Vida Pastoral**, São Paulo, n. 302, p. 23-34, mar./abr. 2015.

BRIGHENTI, Agenor. **A Igreja do futuro e o futuro da Igreja**: perspectivas para a evangelização na autora do terceiro milênio. São Paulo: Paulus, 2001.

BRIGHENTI, Agenor. Por uma evangelização realmente nova. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 45, n. 125, p. 83-106, jan./abr. 2013.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. Aparecida: Ideias e Letras, 2011.

CELAM. **Documento de Santo Domingo**: nova evangelização, promoção humana, cultura cristã. Petrópolis: Vozes, 1992.

COMBLIN, José. **Os desafios da cidade no século XXI**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

FRANÇA MIRANDA, Mário de. **A Igreja numa sociedade fragmentada**: escritos eclesiológicos. São Paulo: Loyola, 2006.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

LIBANIO, João Batista. A Igreja na cidade. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 28, n. 74, p. 11-46, 1996.

LOPES, Geraldo. **Gaudium et Spes**: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 10. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

PASSOS, João Décio. A religião e as contradições da metrópole: lógica e projeto. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio. (Orgs.). **A fé na metrópole**: desafios e olhares múltiplos. 2009, p. 21-46.

PAULO VI. **Evangelii Nuntiandi**. 22. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

SANCHEZ, Wagner Lopes. A multiplicidade religiosa no espaço urbano. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio. (Orgs.). **A fé na metrópole**: desafios e olhares múltiplos. São Paulo: Paulinas: EDUC, 2009, p. 47-65.

SOARES, Afonso Maria Ligorio; PASSOS, João Décio. (Orgs.). **A fé na metrópole**: desafios e olhares múltiplos. São Paulo: Paulinas: EDUC, 2009.

Esplendor da Beleza: revelação do Deus Trindade

Aurea Marin Burocchi¹

RESUMO

A experiência cristã da beleza tem seu fundamento na experiência da encarnação do Verbo divino: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,19). No fim dos tempos, essa “visão” será plena (Lc 21,7). A felicidade eterna é a visão beatífica da Beleza em si, Amor em si. A comunidade cristã reconhece em Jesus Cristo o poder da Beleza para inspirar e transformar a vida humana. Fazer a experiência da Beleza é fazer a experiência de Deus como diz santo Agostinho, “Não podemos evitar de amar o que é belo”. A estética teológica é um modo de refletir todo o mistério de Deus a partir do paradigma estético que é o que mais se aproxima do mistério inenarrável. Deus se revela através da beleza e a beleza nos revela Deus.

Palavras-chave: beleza, Trindade, amor, Deus

INTRODUÇÃO

Comecei a aprofundar os estudos sobre o Deus cristão: Trindade e, naturalmente, me vi envolvida com a estética teológica. De início meu autor preferido era o teólogo italiano Bruno Forte e continua sendo, pois a sua reflexão teológica é paradigmaticamente trinitária. Atualmente estou inserindo outros autores na minha pesquisa.

A pergunta que orienta esta reflexão é: o que a beleza/estética tem a dizer à teologia, aos cristãos, de um modo geral, em uma realidade aparentemente tão afetada pelo “belo”? Embora este texto seja muito reduzido para comportar a complexidade da reflexão, pode-se perceber que a estética é um apelo humano do qual, segundo a tradição judeu-cristã, Deus mesmo se serviu no seu processo de autocomunicação com o ser humano.

Desta pergunta inicial, muitas outras vão surgindo, como, por exemplo: e a ausência do belo? Como podemos entender a beleza intimamente ligada a Deus mesmo e ao seu processo revelatório? E a cruz, é expressão estética? O que faz o belo ser belo?

Numa época de pensamento “líquido”, sem nenhuma pretensão de proposta contrária, o belo pode se apresentar como uma via atual

¹ Mestrado e Doutorado em Teologia Sistemática pela FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia). Pós-Doutorado na mesma Instituição. Professora do ISTA (Instituto Santo Tomás de Aquino - Belo Horizonte) e da PUCMinas.

para a recuperação da verdade e, conseqüentemente, também do bem. Bruno Forte diz que “a consciência dramática deste exílio da beleza está na inevitável perda de sentido da verdade e do bem” (Forte 2006 p. 77).

1. UM DEUS QUE SE REVELA

1.1. A “EXPERIÊNCIA” DO DEUS DO AT

Os textos Sagrados do Antigo Testamento que compõem a tradição judaico-cristã afirmam que Deus se revelou primeiramente a Abraão, com quem estabeleceu uma aliança. Sucessivamente, continuou a se relacionar com os patriarcas, os profetas, eventualmente com alguma personagem particular, como é o caso de Agar, escrava de Sara, esposa de Abraão (Gn 16,8ss), ou o rei Salomão (1Rs 9,2s) – normalmente Deus não se dirigia aos reis. Finalmente, Deus falou ao mundo todo através do seu Filho, com o mistério da encarnação (Hb 1,1-2).

“Revelar-se”, dar-se a conhecer, “mostrar-se”, é próprio de Deus, na concepção judaico-cristã. Bruno Forte apresenta da seguinte forma a etimologia de “revelação”: em latim, *revelatio*, ou seja, *re-velatio* (FORTE 2003), aponta para a dupla significação da palavra – “mostrar” e “velar duplamente”, ou seja, ao mesmo tempo em que Deus se “mostra” há um natural “escondimento”, um ocultamento, não por causa de uma espécie de “neurose” divina, mas devido à própria natureza do aprofundamento da relação, assim como se dá entre os humanos².

1.2. A “ENCARNAÇÃO” DO VERBO DIVINO

Deus se autocomunica e essa revelação de si no tempo dos homens é a história da beleza de Deus, lugar da exteriorização das profundezas da interioridade divina como forma e imagem. A experiência cristã da beleza, portanto, tem seu ápice e fundamento na experiência da encarnação do Verbo divino: “*Quem me vê, vê o Pai*” (Jo 14,19). O Filho que está sempre em relação com o Pai, “Ele é o resplendor de sua glória e a expressão do seu ser” (Hb 1,3).

Em Jesus Cristo, Deus vem ao encontro do ser humano, assumindo a humanidade. Segundo a compreensão cristã, Deus finalmente se dá a conhecer plenamente. Entretanto, essa plenitude ainda não está totalmente desvendada por nossa parte, portanto, Deus, ao mesmo tempo em que se revela se esconde, novamente.

A manifestação de Deus-Trindade na história se explicita como quênose e esplendor no mistério da encarnação do Filho, sacramento de Deus. O “Deus que vem” ao encontro do homem apresenta a beleza da “exteriorização”, do “tornar-se

² A antropomorfização da linguagem e da compreensão de Deus deve ser tida na teologia como algo natural, especialmente depois do mistério da encarnação.

carne” do Eterno Transcendente que se encontra com a sua criatura. “Este fulgor da Beleza é a vida nova do encontro com o Deus vivo, que não toca apenas o externo, mas privilegia o íntimo e o profundo e dele se irradia, como transformando o receptor em fonte de luz” (Forte 2006 p. 100).

No Mistério da Encarnação, o Deus Tri-Uno vem ao encontro do homem como revelação de bondade e de beleza. A beleza do Filho, entretanto, não deve ser confundida com a beleza da “forma”, da harmonia das proporções, “é a beleza do excesso de amor, a beleza da caridade que leva o Deus imortal a se fazer pobre e prisioneiro da morte” (Forte 2004 p. 45). Essa é a beleza do silêncio da Palavra que morre na Cruz.

1.3. A COMUNIDADE CRISTÃ RECONHECE EM JESUS CRISTO O PODER DA BELEZA PARA INSPIRAR E TRANSFORMAR A VIDA HUMANA.

A felicidade eterna é a visão beatífica da Beleza em si, Amor em si. A experiência desse encontro de amor com a Beleza impulsionou os cristãos a darem o testemunho da própria fé (Hart 2003). Não hesitaram quando foram presos, maltratados, torturados, martirizados... Mantiveram-se fieis à experiência amorosa com o Belo por excelência. No fim dos tempos, essa “visão” será plena (Lc 21,7).

Fazer a experiência da Beleza é fazer a experiência de Deus como diz santo Agostinho, “*Não podemos evitar de amar o que é belo*”.

2. DEUS SE REVELA ATRAVÉS DA BELEZA E A BELEZA REVELA DEUS.

2.1. A BELEZA DA CRIAÇÃO

Através da criação, Deus-Trindade externaliza a sua própria interioridade profunda e suscita no homem o desejo do belo e a sensibilidade para criar beleza e para contemplá-la. O amor trinitário *ad intra*, na sua excessiva exuberância se derrama, manifestando-se *ad extra*, na criação. Pode-se, então, dizer que a criação é quênose da Santíssima Trindade, entendida como abertura, como humildade que busca relacionar-se com a sua criatura, no tempo e no espaço.

Ao mesmo tempo, se a criação é a quênose da Trindade, enquanto atividade *ad extra* de Deus que tem a ver com a finitude, com a contingência, com o tempo, o espaço, a matéria, enfim, a criação é também o esplendor da Trindade, pois exterioriza o amor intratrinitário, apresentando-o como manifestação contínua do Infinito no finito.

Pode-se afirmar que “em virtude do ‘esplendor’, a glória da Trindade se irradia já neste mundo, como que antecipando os novos céus e a nova terra em que Deus

será todo [sic!]³, como se irradiou no dia da Páscoa, em sua mais sublime revelação” (Forte 1995 p. 219)

2.2. A BELEZA DO SER HUMANO

A tradição judaico-cristã afirma que o ser humano é “imagem e semelhança” de Deus (Gn 1,27). Paulo aos Coríntios afirma que “Todos nós que, com a face descoberta, refletimos como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor, que é Espírito” (2Cor 3,18). Portanto, na sua origem e estrutura mais profunda o homem tem sede de beleza que, por sua vez, é suscitada e nutrida pelo Espírito Santo.

Em relação à tradição das imagens “feitas por mão do homem”, a tradição judaica impedia as imagens com o fim de adoração, como representantes dos deuses estrangeiros, pois os judeus se corromperiam com essa prática.

Na tradição cristã, desde os primórdios, as imagens foram utilizadas como meio de identificação dos cristãos (símbolos encontrados nas catacumbas, em casas e lugares de reuniões dos cristãos). Nas catacumbas onde os cristãos eram sepultados na antiguidade podem ser vistos símbolos e representações de Maria, do Menino etc. Com a liberdade religiosa de Constantino (313), os templos, cada vez maiores, evangelizavam através das representações de símbolos e cenas da história sagrada, especialmente com o advento do estilo gótico, repleto de vãos abertos posteriormente fechados com vitrais que podiam ser coloridos e “desenhados”.

No Oriente ocorreu o movimento iconoclasta entre os séculos VIII e IX, o que deu a oportunidade para que a Igreja refletisse sobre a importância da arte sacra, definindo pela sua liceidade e usando como argumento corroborador justamente o mistério da Encarnação.

Mais recentemente, nas celebrações do Jubileu do ano 2000, o então Papa João Paulo II, que já havia feito uma preciosa restauração nas dependências do Vaticano, recuperando obras depredadas pelos antecessores muito “pudicos”, escreve uma significativa “Carta aos artistas”, valorizando e estimulando o seu trabalho, comparando-o ao trabalho de Deus mesmo.

Ninguém melhor do que vós, artistas, construtores geniais de beleza, pode intuir algo daquele *pathos* com que Deus, na aurora da criação, contemplou a obra das suas mãos. Infinitas vezes se espelhou um relance daquele sentimento no olhar com que vós — como, aliás, os artistas de todos os tempos —, maravilhados com o arcano poder dos sons e das palavras, das cores e das formas, vos pusestes a admirar a obra nascida do vosso gênio

3 Tradução equivocada. No original: “Dio sarà tutto in tutti”. Melhor tradução, atestada por 1Cor 15,28: “Deus será tudo em todos”.

artístico, quase sentindo o eco daquele mistério da criação a que Deus, único criador de todas as coisas, de algum modo vos quis associar. (João Paulo II, 1999)

2.3. DEUS-TRINDADE AMOROSA: EXPRESSÃO DE BELEZA INFINITA

O Pai é o Silêncio amoroso, fonte do amor e, por isso, é fonte também de toda bondade e beleza. O Filho é a Palavra irradiante da bondade e beleza do Silêncio que lhe deu origem. O Espírito Santo é Dom, até o extremo da Cruz, onde vive com o Pai e o Filho a dor do abandono e da rejeição. Ele é o Encontro do Amor Fontal e do Amor de Acolhida, tanto na Trindade quanto entre os homens e entre os homens e o Deus Tri-Uno.

Deus-Trindade, unidade e diferença que se torna realidade na relação amorosa dos três: Amante, Amado, Amor, é, em si mesmo, beleza, pois é comunicação, externalização da interioridade mais profunda e acolhida verdadeira. Deus-Trindade é, segundo a mais clássica e ortodoxa teologia, Amor por excelência: amor que se dá e amor que acolhe e, por isso mesmo, pode-se dizer que é beleza, porque o amor é beleza (Hart 2003).

A arte, enquanto criação de beleza pelo homem, é expressão da bondade-beleza amorosa de Deus Trindade que cria tudo por amor.

3. ESTÉTICA TEOLÓGICA

3.1. NÃO UMA TEOLOGIA “ENFEITADA”

A estética teológica é um modo de refletir todo o mistério de Deus a partir do paradigma estético, isto é, exteriorização da interioridade, que é o que mais se aproxima do mistério inenarrável do Transcendente infinito e eterno.

A importância da estética como linguagem sobre a experiência com o Transcendente não é novidade, nem invenção do Cristianismo. O ser humano tem necessidade do tangível e tem necessidade de sentido.

A experiência sensível, no cristianismo, está ligada à concepção de que Deus fez a “matéria” e a fez bela: forma e conteúdo que a transcende, enquanto a habita.

A estética teológica, mais que um ramo da teologia, é um modo de refletir todo o mistério de Deus que se revela através da beleza (Hart 2003). E a beleza revela Deus. Portanto, não uma teologia estética ou da estética, mas estética teológica (Forte 2006).

Já a *Gaudium et Spes*: “o conhecimento de Deus é mais perfeitamente manifestado e a pregação evangélica torna-se mais compreensível ao espírito dos

homens” (GS 62) através da arte.

A estética tem a ver com a forma: harmonia, proporção. Entretanto, somente a forma não basta, é necessária que ela seja enriquecida pelo conteúdo: bondade, verdade.

3.2. A VERDADE, O BEM E O BELO

O homem, feito à imagem e semelhança de Deus, é *capax Dei*, e é contemplador e “criador” de beleza (Forte 2006).

O paradigma estético assim se propõe: a irrupção da interioridade na exterioridade. A beleza é a exteriorização das profundezas da interioridade, é forma, é imagem.

As Sagradas Escrituras trazem o termo hebraico *tov* que significa tanto bom quanto belo. A Septuaginta, tradução dos textos sagrados do hebraico para o grego feita entre os séculos III e I a.C., apresenta o termo grego *kalos*, isto é, belo. A Vulgata, tradução latina tanto do Antigo quanto do Novo testamento, feita entre os séculos IV e V d.C. traz o termo *bonum*, ou seja, bom. O significado grego de “belo”, com a conotação implícita de “bom”, passou a ser simplesmente “bom” (Forte 2006).

O homem, criado à “imagem e semelhança” (Gn 1,27) do Criador, faz experiência de Deus enquanto ser criado bom, belo e também capaz de reproduzir, “criar” beleza.

3.3. O TODO NO FRAGMENTO

Tratando-se de estética, pode-se incorrer no equívoco de acreditar que somente o que apresenta harmonia⁴ e suscita prazer aos sentidos é belo (Hart 2003). Já acenamos que a compreensão teológica de estética vai além disso e entra na esfera do sentido, não se fixando somente nele.

Belo, como foi dito, é o amor e, por excelência, belo é o Filho que revela o amor do Pai. E o Filho revela o amor, sendo amor plenamente, explicitamente, na doação total que se dá no momento da entrega da cruz. Na cruz, se dá a doação, o abandono do Filho, aí se pode ver concretamente a linguagem do amor, que é, por excelência, também a linguagem da beleza. Infelizmente, essa linguagem “evoca também a indescritível dor da mais alta interrupção...” (Forte 2006 p. 77).

Poderíamos dizer que nele o belo é o “Todo no fragmento” [...] no mais forte sentido cristológico que se possa dar a esta expressão: não o Todo

4 Não estamos aqui considerando o valor estético do que alguns chamam contracultura outros “cultura do feio”, do grotesco ou simplesmente do que é protesto contra a obviedade e hipocrisia de uma sociedade que acaba por coisificar as pessoas a partir das exterioridades e de padrões predeterminados.

outro, separado e alheio ao fragmento, nem o fragmento isolado e caduco em relação ao Todo, mas a ausente presença, a presença ausente que o oxímoro assinala e que só a luminosa obscuridade do crucificado pode de alguma forma clarear. (Forte 2006 p. 76)

Portanto, a beleza é a entrega gratuita do Todo divino no fragmento, sem com isso dissolvê-lo em si (Forte 2006). É o Filho, e este Crucificado, o lugar em que se dá o êxodo de Deus de si mesmo em direção a sua criatura e, ao mesmo tempo, o *excessus* da criatura para seu Criador e Senhor. É neste movimento duplo e assimétrico que irrompe o “evento da beleza na história, como antecipação misteriosa e velada da beleza eterna, que um dia se manifestará em plenitude” (Forte 2005 p. 86). Assim, a mediação histórica ganha dignidade e densidade de sentido, pois jamais poderá aprisionar o infinito, ao mesmo tempo em que é indispensável para a autocomunicação do Todo divino, que nela se diz sem nela se dissolver.

Jesus Cristo é, em pessoa, a verdade e a beleza. Ele é o advento da eternidade no tempo, do infinito no finito. Ele é a via de acesso no movimento contrário, da salvação dos homens da finitude e da morte. Salvação que se apresenta como contemplação da forma e como “transgressão do arrebatamento ou da entrega: enquanto o Todo eterno se ofereceu na concretude do Singular, que na proporção daquilo que o constitui representa analogicamente o encontro perfeito do humano e do divino” (Forte 2006 p. 89). O evento da Cruz é sacrifício, ato da entrega do Filho ao Pai por amor do mundo (cf. Gl 2,20) e da dolorosa entrega que o Pai faz do Filho (cf. Rm 8,32). Na cruz, “a beleza do Abandonado é ‘transgressão’, arrebatamento do sujeito humano na direção da insondável profundidade do mistério divino e irrupção do Deus três vezes santo na história da humanidade e no coração de quem crê” (Forte 2006 p. 89).

Forte afirma que a fé “que salva é também a experiência mais alta possível da beleza neste mundo, que vence a dor e a morte”, pois, “na resposta de quem crê reflete-se a glória primeira e última, que veio plantar sua tenda entre os homens para sua salvação: esta resposta é reflexo, não a própria glória” (Forte 2006 p. 89).

(IN) CONCLUSÃO

Como já acenei, o texto, na verdade, não está totalmente amadurecido. A reflexão, há muito iniciada, não aponta ainda para definitividades... se as houver.

Alguns pontos podem, entretanto, ser estabelecidos:

- o apelo estético é algo muito humano
- se é humano, também toca a dimensão religiosa do ser humano
- e, portanto, é cristão, fundamentalmente. Tanto que a tradição judeu-cristã

liga intimamente Deus e beleza. Entende-se que o processo de autocomunicação de Deus se dê no paradigma estético, revelando, portanto, que Deus é beleza.

- a *Via Pulchritudinis* pode ser a via da evangelização privilegiada também nos dias de hoje. No mínimo, ela não pode ser ignorada.

REFERÊNCIAS

SEQUERI, P. *L'estro di dio*. Saggi di estetica. Milano: Glossa, 2000.

JOÃO PAULO II. *Carta aos Artistas*. Cidade do Vaticano, 1999.

FORTE, B. _____. *Teologia da História*. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *A guerra e o silêncio de Deus*. Comentário teológico na atualidade. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *A porta da beleza*. Por uma estética teológica. Aparecida: Ideias e letras, 2006.

HART, D. B. *The Beauty of the Infinite*. Michigan: Wim. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.

ESTETICIZAÇÃO DA RELIGIÃO PELA LÓGICA DO MERCADO: uma igreja em conexão - church in connection

Pedro Fernando Sahium¹

RESUMO

O trabalho pretende investigar a estetização da dimensão religiosa na realidade brasileira de uma igreja presbiteriana carismática e/ou pentecostalizante. Pretende-se analisar a relação das esferas econômica e religiosa bem como a importação de bens culturais religiosos e o radical processo de estetização em curso no seio do presbiterianismo, numa igreja Presbiteriana Renovada denominada Church in Connection - Anápolis/GO. O modelo, de inspiração Estadunidense, incorpora performance cômica, o espetáculo midiático, as técnicas refinadas da comunicação visual/imagética, fazendo uso constante da tecnologia informática. O estudo avalia múltiplas relações entre cultura global de mercado e uma vertente carismática do protestantismo no atendimento de uma demanda religiosa concreta, com possibilidade de se delinear um “novo padrão” de oferta de bens simbólicos, por um tipo recente de sistema religioso, capaz de mesclar uma teologia tradicional com métodos móveis, rituais cambiáveis e atividades bem diferenciadas das existentes no mercado religioso local. É uma Pesquisa de campo (em realização), por meio de análise de caso com fundamentação teórica em: Marx, Debord, Moreira, Dufour.

Palavras-chave: Estetização. Religião. Mercado. Novas tecnologias.

1. UMA INTRODUÇÃO SOBRE RELIGIOSIDADE BRASILEIRA

O “credo mínimo” professado pelo povo brasileiro, independente da classe social a que pertencem os indivíduos, é: Creio em Deus. Na constituição da sociedade e da cultura brasileira, segundo Ribeiro (1999), se mantém ainda ativo um processo de “fazeção” do povo brasileiro que desde o início foi se constituindo do choque entre as culturas europeia, nativa e africana. País este que se fez como “criatório de gente”, com “razões opostas” e com visões de mundo muito díspares. De um lado o português europeu já vivendo a modernidade com economia de mercado e busca do lucro, gente prática, cujo viver representava uma tarefa, uma tarefa árdua, que exigia esforço e controle do tempo para melhor acúmulo de riquezas materiais, e, de outro lado, os índios que aqui se encontravam cujo mundo era visto como “dádiva

¹ Mestre em Educação PUC - Goiás, Doutorando: Ciências da Religião PUC - GO
email: psahium@hotmail.com

de deuses bons, que lhes doaram esplêndidos corpos, bons de andar, de correr, de nadar, de dançar, de lutar” (RIBEIRO, 1995, p. 44, 45).

Os portugueses vieram imbuídos de uma concepção Salvacionista, religiosamente falando. Os indígenas nada sabiam sobre o pecado original, morte vicária de Cristo, ressurreição, e muito menos dos esforços necessários para se alcançar ou se fazer merecedor dos benefícios da fé Salvacionista (RIBEIRO, 1999). Existe um processo de “en-cobrimento” do outro ao invés de “des-cobrimento” do outro nas suas especificidades, na sua honra, na sua criatividade, nas suas riquezas e na sua diversidade. Dussel (1993) trata assim a questão do encontro destas culturas e da criação do “mito da modernidade” que a todos quer impor uma única maneira de ser, de pensar e de agir.

É nesse ambiente histórico e social e no desenvolver das relações dos povos citados que vamos buscar, não a vitimização de um povo, que ocorreu e deve interessar mais à história, mas, as matrizes culturais constitutivas da cultura e da sociedade brasileira, e de uma maneira mais específica, a matriz religiosa brasileira. Bittencourt Filho (2003) identifica essa Matriz religiosa nos seguintes elementos: o catolicismo ibérico, a magia europeia, as religiões indígenas, as religiões africanas, e, por fim o espiritismo europeu e alguns fragmentos do Catolicismo romanizado (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 40,41). Um verdadeiro mosaico constituinte. Quando nos perguntamos sobre o Protestantismo Histórico, Bittencourt Filho (2003), nos lembra que este rejeitou a Matriz Religiosa e a identificou com o mal, com o pecado e com as consequências que daí se derivam. Numa última observação, esta mais recente, do caudal constitutivo da religiosidade brasileira, Bittencourt Filho (2003) acrescenta que os “pentecostalismos, por seu turno, reprocessaram a religiosidade de origem matricial, apondo-lhes sinais valorativos”, em outras palavras, “ao invés de rejeitar esse sistema de crenças do senso comum, discriminaram e classificaram aquilo que pertenceria ao domínio de Deus, e aquilo que se situaria na jurisdição do Diabo” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 44).

Em linhas gerais, a sociedade brasileira se desenvolve crendo em deuses e em demônios, e num certo sentido, criando um tipo de “panteão” próprio, com deuses sincréticos nascidos das origens branco europeia, negra e indígena. A crença na vida pós-morte bem como a presença e possibilidade de interação com espíritos, almas dos antepassados e seres angelicais também estavam e estão presentes, e, por conseguinte, a crença na possibilidade de influir, pelos mais diversos meios (orações, rezas, trabalhos espirituais, cânticos e danças) na ordem espiritual, dito de outra forma, a crença de fazer com que os deuses mudem de ação/opinião pela força daquele que crê.

2. UMA INTRODUÇÃO SOBRE A GLOBALIZAÇÃO

Esta fase atual do capitalismo que de forma geral chamamos de globalização, têm palavras-chave que são: *intensificação* e *multiplicação*. Tudo tem se tornado intenso e múltiplo. Produtos são espalhados pelo mundo com lançamentos simultâneos em diversos países, quer sejam *eletrônicos, quer sejam carros, ou roupas, ou perfumes e tantos outros de caráter material ou simbólico*. Nesta *multiplicação* e *intensificação* são espalhados por todo o mundo se substituem rapidamente por novos e mais sofisticados objetos, quando na verdade são os mesmos produtos com uma «roupagem» nova.

Essas relações se intensificaram de tal forma a partir do último quartel do século passado que descaracterizou o mundo como era antes. A sociedade tornou-se global no sentido de que sua economia tornou-se global. Como nos explica Castells (1999):

Uma economia global é algo diferente: é uma economia com capacidade de funcionar como uma unidade em tempo real, em escala planetária. Embora o modo capitalista de produção seja caracterizado por sua expansão contínua, sempre tentando superar limites temporais e espaciais, foi apenas no final do século XX que a economia mundial conseguiu tornar-se verdadeiramente global com base na nova infraestrutura, propiciada pelas tecnologias da informação e da comunicação, e com a ajuda decisiva das políticas de desregulamentação e da liberalização postas em prática pelos governos e pelas instituições internacionais (CASTELLS, 1999, p. 142).

Se a sociedade é global, o seu núcleo ou cerne não o é. O mundo rico, industrializado e capitalista é quem dita as regras e normas, estabelecendo valores econômicos e simbólicos. Vivemos em um mundo escandalosamente muito diferente, pois as transformações tecnológicas não param de crescer e de se superar, numa aceleração e sucateamento de máquinas e homens jamais visto. Existe um novo paradigma tecnológico onde a mente humana tornou-se uma força direta de produção com as novas tecnologias da informação conectando o mundo (CASTELLS, 1999, p. 70). A inovação tecnológica não é uma ocorrência isolada, pois as condições sociais, culturais e institucionais a favorecem (CASTELLS, 1999, p. 74).

Ainda nesta vertente de raciocínio são relevantes as contribuições do sociólogo Ianni (1999), para quem vivemos, na atual fase, o capitalismo que atingiu uma escala legitimamente global. Declinam os Estados-nações; os processos de concentração e centralização do capital adquirem maior força e envergadura; e alcançam cidades, nações e continentes.

Todos esses movimentos em escala internacional transformam as sociedades

nacionais em dependência da sociedade global. O local em dependência do global. As questões locais perderam vigor diante das questões globais. E por fim quero registrar a chamada “interdependência global dos mercados financeiros”, salientado por Castells (1999): (1) como fruto da desregulamentação dos mercados financeiros na maioria dos países e a liberalização das transações internacionais; (2) como resultado da criação de uma infraestrutura tecnológica, que conta com telecomunicações avançadas, sistemas interativos de informações e computadores potentes capazes de processamento em alta velocidade dos modelos necessários para lidar com a complexidade das transações; (3) na natureza dos novos produtos financeiros; (4) nos movimentos de fluxos financeiros, movimentando-se rapidamente para dentro e para fora de determinado mercado, certificado ou moeda, para aproveitar diferenças em valorização ou evitar uma perda, assim ampliando tendências do mercado, em ambas as direções, e transmitindo esses movimentos aos mercados ao redor do mundo; (5) nas firmas tais como Standart & Poor, ou Moody’s que são fortes elementos de interligação entre os mercados financeiros que classificam os certificados e as economias nacionais em sua totalidade, segundo padrões internacionais de confiabilidade e com isso ditando regras e disparando movimentos em certos mercados em detrimento de outros (CASTELLS, 1999, p. 145,146). Isso coroa o ideário Neoliberal que adquire uma escala mundial e como acrescenta Ianni (1999):

Visto em perspectiva histórica ampla, o capitalismo é um modo de produção material e espiritual, um processo civilizatório revolucionando continuamente as condições de vida e trabalho, os modos de ser de indivíduos e coletividades, em todos os cantos do mundo (IANNI, 1999, p. 59).

No mesmo sentido vai a análise do escritor e teólogo Assman (1994) que define, por mercado irrestrito “a proposta de que se eliminem ao máximo, ou totalmente, as interferências de qualquer instância planejadora exterior”, “é o anelo do livre mercado” que se apresenta de forma “naturalizada” (ASSMAN, 1994, p. 111).

3. A ESTETIZAÇÃO DO MUNDO COMO ESTRATÉGIA DE MERCADO E A ESTETIZAÇÃO DA RELIGIÃO, COMO RELIGIÃO CONECTADA

A realidade social está repleta, como nunca antes, de imagens, sons, sensualidades, provocações, produtos racionalmente planejados em seu design, como afirma Moreira (2014), “parece que cada vez mais dimensões da realidade são estetizadas, e que a própria realidade tornou-se uma construção estética” (MOREIRA, 2014, p. 299).

O que era uma tendência superficial, ou, pelo menos secundária, de

embelezamento do meio circundante, tornou-se uma estratégia fundamental no processo de venda de mercadorias na sociedade de mercado. Às vezes nos deparamos com uma caixa de determinado produto que nos atrai de forma tal que ao comprá-la o impulso é comer a caixa, e desfazer-se do seu conteúdo, tamanha a força de atração das imagens que nos impulsionaram à compra. Sugere um mundo construído de inumeráveis produtos “indispensáveis” de forma que, aqueles que querem vivenciar o seu tempo, com sua geração, precisam adquirir, participar e se deslocar até onde os produtos e shows são oferecidos e consumi-los. O discurso legitimador desses desejos é de que o liberalismo libertou os homens das grandes utopias socializantes. A narrativa vencedora foi a do liberalismo que triunfou com um discurso que “implicava um desenvolvimento sem precedentes do Mercado, já que se baseava no princípio de que quem é tão ganancioso, egoísta e gastador para seu próprio prazer contribui, quanto possível, melhor, para a prosperidade geral”. Aqui vemos uma promessa para o presente, “possível porque uma providência divina harmonizava esses interesses privados - é a famosa “mão invisível” do Mercado”. Na prática a ideia é de que “cada um segue seus interesses particulares, enquanto uma instância superior os harmoniza” (DUFOUR, 2014, p. 13).

Não se pode negar que hoje a preparação estética é fundamental para projeção e sucesso de venda de qualquer mercadoria. O mundo tecnológico com computação gráfica, imagens tridimensionais, comunicação em tempo real e coleta de informações via redes sociais, dentre outros recursos, fizeram do mundo virtual mais do que um laboratório para o real, fizeram dele o próprio real, na medida em que as nossas mentes captam as imagens e criações mercadológicas virtuais como matéria, como “coisas” já em si mesmas. Dito de outra forma, aquilo que é desejado será fabricado para não satisfazer por um longo período, mas para logo em seguida nos conduzir a novos desejos, em renovadas sensações, e, novamente, esperados espetáculos. Uma eterna busca a evitar o desprazer da existência humana.

Moreira (2014) discorre sobre o processo de modernização que nestes últimos 50 anos enfraqueceu as grandes instituições de mediação coletiva e identitárias como os sindicatos, as religiões, a família. Isso acabou por impulsionar a individualização ou o surgimento e expansão da sociedade que ele chama de “sociedade dos indivíduos” (MOREIRA, 2014, p. 302).

O que sobressai estas marcas é o apelo emocional afinal, “comer um hambúrguer no Mcdonalds não é apenas comer um hambúrguer”, é pertencer a este grupo. O mundo é cheio de surpresas e precisa de novas excitações e estímulos constantes para se manter em movimento, para fugir da solidão da mesmice, do rotineiro. O familiar provoca tédio nas pessoas, o novo provoca “frisson”. Se as antigas instituições tradicionais e orgânicas não possuem força orientadora para os

indivíduos, pois estes se constroem todos os dias através de suas escolhas e com base na subjetividade reinante, se vivenciamos um processo de “destraditionalização” e enfraquecimento dos laços humanos, parece que “a busca pela experiência estética, sensorial e emocional funciona no dia a dia como um potente redutor da fragmentação e da complexidade desorientadora da cultura contemporânea” (MOREIRA, 2014, p. 304).

Neste ponto faz-se necessário mirar o papel da estetização na vivência das experiências religiosas. Conquanto essa relação entre religião e estética estivesse sempre presente e atuante, hoje se percebe algo novo. Um incremento abusivo, uma tônica exacerbada na estetização da vida migra para a vivência religiosa de tal forma que a coloniza, faz da religião e dos momentos de culto verdadeiros shows. Um show cambiante para não cansar a plêiade de adeptos que não querem e não podem se cansar da rotina.

Ao mesmo tempo em que atendem uma demanda por experiências religiosas cada vez mais estetizantes, a religião cristã, aqui estudada a expressão Church in Connection que funciona numa Igreja Presbiteriana Renovada na cidade de Anápolis (inspirada numa similar que funciona nos Estados Unidos, em Miami), busca um público jovem e atualizado com as novas Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC). Estratégias precisas de comunicação lançam mão de recursos imagéticos e sensoriais para alcançar, moldar, adaptar-se aos novos paradigmas globais, ou, padrões econômicos globais da sociedade Informacional. Ali o culto se apresenta como experiência estética que passa pela emoção, pelos sentidos, se incorporando como uma impressão prazerosa de um momento sublime e transcendental. É uma pressão mercadológica no sentido do uso das técnicas disponíveis do mundo global/informacional inclinado à estetização como estratégia econômica (agradar aqueles que estão participando) e de comunicação, um culto dinâmico, cheio de movimentações, projeções de imagens paradas e em movimento, com muita teatralização.

Resta saber se a proposta que se apresenta através destes recursos se presta a formar uma “comunidade estética” que atua pela sedução (e “não tece entre seus membros uma rede de responsabilidades”), fazendo seus membros experimentarem esta dinâmica religiosa “como as atrações disponíveis nos parques temáticos”, ou, se será uma “comunidade ética”, com sujeitos autônomos, responsáveis por si mesmos e pelos outros, com vínculos consequentes e duradouros (BAUMAN, 2003, p. 67).

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zigmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BERGER, Peter e LUCKMANN Thomas. Modernidade, pluralismo e crise de sentido. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BITTENCOURT FILHO, José. Matriz religiosa brasileira. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2003.

CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede. São Paulo: Paz e terra, 1999.

CRAWFORD, Robert. O que é religião. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro. Petrópolis, RJ, 1993.

IANNI, Octávio. A sociedade global. São Paulo: Civilização Brasileira, 1999.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

MOREIRA, Alberto da Silva. A estetização da experiência religiosa. In MOREIRA,

Alberto da Silva, LEMOS; Carolina Teles; Quadros; Eduardo Gusmão (Orgs.). A religião entre o espetáculo e a intimidade. Goiânia: Ed PUC Goiás, 2014. p 299-317.

MOREIRA, Alberto da Silva. Em que sentido o capitalismo é uma religião. In MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). O capitalismo como religião. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2012. p 15-39.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Nome de Deus, Promessa e Escatologia: pensando teologicamente com Paul Ricoeur

René Dentz¹

RESUMO

O nome de Deus adquire significado por meio de relações diferenciais nas quais sempre aparecem Deus/humano, Deus/mundo, Deus/deuses, infinito/finito, eterno/temporal, etc. Seja qual for o poder nominativo desse nome, e o status real de seu referente - o nome "infinito" é finito, o conceito "inconcebível" é concebível, e o nome "inefável" é bastante exprimível em palavras. Assim, é permitida a abertura à dimensão da promessa. A promessa, ela sim, inscreve-se na linguagem, à qual estamos sempre respondendo. Não se trata de um ato particular de fala, mas a promessa da própria linguagem. Não existe aqui salvação que salve ou prometa salvação. Mas o fato de que não exista necessariamente determinado conteúdo na promessa feita ao outro, e na linguagem do outro não torna menos indisputável a abertura da fala a algo que se pareça com messianismo, soteriologia ou escatologia. Trata-se de abertura estrutural, de messianismo, sem o qual o messianismo em si não seria possível. A linguagem dada a nós agita-se com diversos dons, e se inquieta com palavras de força donativa, como "dom". A indeterminação é justamente o que permite a promessa, que, por sua vez, possibilita o perdão. A inquietação descreve os gemidos da história e da linguagem para produzir o evento da vinda do totalmente outro, do futuro imprevisível. A história e a linguagem movimentam-se no ambiente da promessa, do espaço aberto entre o passado e o futuro.

Palavras-Chave: Nome de Deus. Dom. Promessa. Perdão.

INTRODUÇÃO

Podemos afirmar a existência de uma "filosofia da linguagem" que perpassa a obra de Ricoeur e que pretende elucidar, como obra racional, as múltiplas funções do significar humano. Essa proposta não se busca, contudo, como filosofia da consciência. No intuito de superar o conflito, Ricoeur irá elaborar uma dialética da *arqué* e do *télos*, propondo uma compreensão hermenêutico-dialética ultrapassadora do conflito. Com isso, a hermenêutica psicanalítica é vista não como reducionismo desmitificador, mas como reveladora de uma *arqué* dos símbolos, e das ciências da religião, como *télos*. Atinge-se, dessa forma, sua complementaridade com a criação de um novo nível de experiência. Essa mediação é interpretada por Ricoeur em dois momentos. Primeiro na Simbólica do Mal, onde a hermenêutica é reduzida à interpretação dos símbolos enquanto estes são vistos como expressões

1 Doutorando em Teologia FAJE; Bolsista da CAPES; dentz@hotmail.com

de duplo sentido. E depois no Conflito das Interpretações, como abertura do sentido, expondo-se ali o caráter polêmico da hermenêutica dividida entre a operação de desmistificação do “simbolismo” e o ato de sintetizar um sentido mais rico, elevado, espiritual. Naquele momento, a polêmica se fazia representar no conflito principal que o filósofo francês considerava ser entre a psicanálise e as ciências da religião. O horizonte do sagrado, que já em *O Voluntário* e *O Involuntário* era considerado “a origem radical da subjetividade”, encerra o *Ensaio sobre Freud*, assim como a segunda revolução copernicana encerrava a travessia da Simbólica do mal. A semelhança desse discurso com as obras anteriores é indiscutível, mas não menos o são as novidades. Há uma espécie de “hermeneutização” da fenomenologia, uma tematização e priorização progressiva do ser sobre o pensar. O sujeito não é mais o portador da significação. É mais levado por ela, pela dimensão onto-semântica dos símbolos religiosos, da linguagem do desejo e das produções culturais. A consciência deixar de ser centro e o sujeito encontra-se pluralmente descentrado: para baixo (o involuntário corporal), para trás (o inconsciente psicanalítico), para frente (o espírito) e para cima (transcendência). Só pode reapropriar-se de si mesmo, não pelo caminho curto da intuição ou visão especular de si mesmo, mas pelo caminho longo da decifração do seu “outro”, quer seja o instintual, o desejo inconsciente, o desejo de reconhecimento na trama das relações intersubjetivas do mundo da cultura, ou o Totalmente-Outro do Sagrado. Arké, Têlos e Escaton são os novos centros dinâmicos que estruturam e determinam nossa subjetividade ancorada sempre em um passado que tenta nos condicionar, mas que se encontra aberta em uma “poética da vontade”, para o possível, a esperança e a graça.

1 CAMINHOS DO DOM E DO PERDÃO

Uma indiferença fundacional instaura o sujeito em sua relação com o mundo, de forma que tal indeterminação indica a abertura da existência em sua gênese fenomenológica. A gênese da subjetividade pronominal virá em seguida para tentar ultrapassar essa indeterminação, com a finalidade de ensinar-nos a viver no mundo da vida. Mesmo assim, o nada permanece como a origem sem origem do devir, alguém de toda determinação de significação, de valor, de sentido e até de fundamento².

2 Jean-Luc Nancy propõe uma desconstrução do cristianismo segundo sua lógica da kénosis do Logos, com o conseqüente despojo da potência divina e do papel do cristianismo neste momento particular do ocidente. Cristo teria inaugurado assim a aguda consciência da agonia enquanto presença-ausência sempre atuante na meta-história. Tudo sucede como se o cristianismo tivesse desenvolvido com nenhum outro o fez uma afirmação de poder, dominação e exploração teológico-econômico-política, da qual Roma seria o pesado símbolo e ao mesmo tempo uma parte da realidade, bem como uma afirmação inversa de despojo e abandono de si, cujo ponto de fuga seria o auto-desvanecimento. A questão deve ser então, naturalmente, a da natureza da estrutura desse auto-desvanecimento: ultrapassamento dialético, absolutamente novo... De uma maneira ou de outra, não se trata não senão

A postura mais autência torna-se uma existência niilista, enquanto é vivida nos limites de si mesmo. Uma existência vivida como tal por um sujeito vulnerável porque se confrontou por experiência própria com uma vida que não cessa de olhar de frente para a morte. O niilismo vivido ao extremo, enquanto possibilidade de um mundo outro, não o da Mesmidade, mas o da Diferença conduzida como vida até o final. Mundos aquém do fundamento, da significação, do sentido e do valor, convertidos em verdadeiros ídolos nos sistemas de totalidade. Um mundo, em última instância, de frente para o nada. Viver até o limite da consciência da própria vulnerabilidade, da ambigüidade da história e da polissemia da linguagem e das ações humanas. Ou seja, trata-se da condição vulnerável extrema própria do sujeito em relação que superou a lógica da totalidade, aquilo que Ricoeur denomina “Expressões-Limite” e que chama de “existência para a morte”. Assim temos a dimensão da esperança! No instante mesmo da morte, como um rasgamento do véu que dissimula a fuga fundamental sob a forma de revelações históricas. Projeto assim não um após-a-morte, mas um morrer que seria a última afirmação da vida. Minha experiência própria de um fim da vida se nutre desse anseio mais profundo de fazer do ato de morrer um ato de vida. Esse voto, eu o estendo à mortalidade mesma, como um morrer que permanece interno à vida. Dessa maneira, a própria mortalidade deve ser pensada sub *specie vitae* e não sub *specie mortis*. Isso explica que eu já não ame nem utilize o vocabulário heideggeriano do ser para a morte. Diria eu em lugar disso: ser até a morte. O que importa é ser um vivente até a morte, levando o desapego até o extremo do luto da preocupação com a vida posterior. Aqui vejo que se fundiram o vocabulário do mestre Eckhart e o de Freud: “desapego” e “trabalho de luto”. (RICOEUR, 1995, p. 236)

2 A LIBERDADE SEGUNDO A ESPERANÇA E A TEOLOGIA DO NOME DIVINO

A “possibilidade de ser” é escatológica. A ontologia é dinâmica. Essas afirmações implicam na vivência da esperança e da escatologia no âmbito da possibilidade de ser. No caso da ontologia do nome divino, para Ricoeur engloba-se tanto o ser de Aristóteles com o ser do Êxodo 3, 14. É neste alargamento que Kearney (2006) sugere haver uma passagem do homem capaz para o Deus capaz. A escatologia torna-se, portanto, o “segredo” intelectual e espiritual. A passagem do ser ao além do ser acontece discretamente em um espaço onde surge um horizonte escatológico no qual Ricoeur pode, a partir dele, articular teologia e filosofia.

Desse modo, é de fundamental importância notar que a escatologia em Ricoeur

disto: como o monoteísmo se engendra como humanismo, e como o humanismo enfrenta a finitude que entrou assim na história. (NANCY, 2005, p.60)

é, segundo Kearney (2006), a escatologia do Deus capaz que vai ao encontro litúrgico do homem capaz. Este encontro dá-se desde um entrelaçamento confessional, como nas narrativas ritualísticas, até o quiasma erótico no livro bíblico Cântico dos Cânticos. Portanto, o centro da escatologia ricoeuriana está no selamento da aliança no ser humano tanto como sabedoria e desejo. É no vai-e-vem nupcial que o Eu posso do homem capaz encontra seu eco no Tu podes do Deus capaz – capaz de ser nomeado – e, vice-versa, diante de uma alteridade do Eu-Tu. É, dessa forma, um movimento duplo de sensibilidade e espiritualidade, de imanência e transcendência, de finitude e infinitude, que comporta a função metafórica do nome divino. Portanto, diante da dinâmica do nome divino e da própria vivência, em seu primeiro livro póstumo, Ricoeur concluiu que a mediação de sua religiosidade pelo nome divino é um acaso transformado em destino por uma escolha contínua. Este acaso o fez cristão. Para o filósofo francês, cristão seria aquele que professa a adesão primordial à vida, palavras e morte de Jesus. Adesão entendida como a palavra grega *Pistis*. Ele adere à profundidade e ao mistério de Javé, nome que determina uma tradição e interpelação na vida, fazendo-o elaborar uma filosofia que vai da atestação à possibilidade, de modo que o acaso não é mero acaso, pois é assumido como escolha e transformado em continuidade pela esperança. É neste âmbito que acontece uma teologia do nome divino, sobretudo narrativa, que transmite um modo de ser, uma coragem de ser. Dessa forma, ao teorizar sobre a teologia do nome divino, Ricoeur dá espaço à teologia narrativa ao invés de uma teologia dogmática ou ainda uma onto-teologia sobre Deus³.

Quando se suspendem as modalidades passionais do querer, isso faz aparecer o querer e a existência humana como aquilo que dá sentido. Ricoeur estabelece que, para separar o “mundo subjetivo da motivação” do “universo objetivo da causalidade”, para resgatar essa necessidade que “eu sinto” pelo fato de que somos vivos, torna-se necessário organizar a ideia tríplice de motivação, espontaneidade, necessidade vivida em torno de um eu quero constituinte (transcendental). Portanto, é necessário “manter em suspenso a escravidão que oprime o querer, para penetrar até essa possibilidade fundamental do eu que é sua responsabilidade” (RICOEUR, 2007, p. 85). A omissão da culpa é necessária para compreender a reciprocidade do voluntário e do involuntário, reciprocidade essa que os torna inteligíveis um pelo outro em sua unidade. A liberdade é constituinte de todo o involuntário, inclusive

3 O nome divino porta metáforas que configura tradições plurais. O auge desta interpretação está na poética que promove a compreensão do mundo diante do texto. A prática de vivência da fé do nome divino é transferida do texto para a vida. A essência poética possibilita refazer o mundo segundo a visada essencial da relação do sujeito com a narrativa bíblica. A palavra Deus torna-se uma expressão-limite que leva à experiência-limite, como, por exemplo, a superação da ética e do político para a mudança do mundo que é inaugurado pelo texto. O mundo que habitamos é refletido no mundo do texto, e o mundo do texto é a chave de acesso para o mundo habitado.

da necessidade, não sendo suprimida pela culpabilidade. “A dialética do voluntário e do involuntário é a estrutura indiferenciada da inocência e da culpabilidade [...] O homem não é metade homem e metade culpado; ele é sempre poder de decidir, de mover e de consentir [...]” (RICOEUR, 2007, p. 85).

A vontade humana e, portanto, a liberdade, é assim vista como uma construção ambígua. Em qualquer momento em que um sujeito manifeste sua vontade, esta está impregnada pelo outro, o qual se faz anterior à formação da vontade. Portanto, somos em nossa própria constituição, heterônomos. No entanto, por meio da História da Salvação, descobrimos Deus se doando, gratuitamente⁴. Trata-se não de um processo histórico mimético, pois ela seria, em si mesma, um produto da memória cuja formação já está distorcida. Trata-se, portanto, de uma contra-história! Ou seja, de dentro para fora, como libertação da constituição distorcida de tempo dos homens⁵.

3 A DIMENSÃO DA PROMESSA E DA GRAÇA

Deus é amor, em vez de **ser**, e revela a divindade como amor aos que amam. O amor funciona, segundo Marion, como princípio hermenêutico e permite que novos fenômenos possam ser vistos. Trata-se de conhecimento que se alcança por meio do encontro fundamentado no movimento da vontade. O conhecimento de Deus na forma de amor realiza-se quando Deus capacita o amante a amar. Ou seja, Deus não é mais conhecido como objeto, mas no crescente excesso de doação, como Dom. Este conhecimento é, portanto, dependente da preparação do amante para designar a “experiência” de excesso com o nome de “Deus”. O dom nos capacita a ir além do ser da metafísica: ele desafia até mesmo a diferença ontológica tornando-a inútil ou sem sentido. O nome de Deus, que é teológico por excelência é algo a ser apagado em nome da imensa transcendência de qualquer conceito a seu respeito. Buscar um pensamento incondicionado por algum sujeito e sem limites de horizonte é um sonho que se finaliza no momento em que surge a linguagem. O nome de Deus

4 A ressurreição é o evento que permite uma história humana totalmente nova e, até o momento, não imaginada. Ou seja, é possível agora fazer uma releitura de toda história humana a partir de outra perspectiva, que havia sido até o momento impedida pela realidade da morte. Trata-se de uma possibilidade de passagem da história à historicidade, sendo agora inaugurado um novo horizonte, aquele que inclui o perdão.

5 Nas palavras de MENDOZA (2011, p.30):

Na experiência do perdão, com efeito, instaura-se um mútuo reconhecimento que nada tem que ver com a rivalidade, na qual todos nós nos encontramos presos, até às vezes o outro, que é tão frágil e vulnerável como nós mesmos. Talvez seja essa experiência fundacional do desconhecimento-reconhecimento de si com relação ao outro o que é apenas insinuado no relato de Abel e sua história com seu irmão Caim. Uma pergunta dirigida tanto a Deus como a nós, os seres humanos: “Onde está teu irmão?”. Talvez também esse processo existencial, que radica na passagem do desconhecimento ao reconhecimento do outro, seja aquilo vivido por dois discípulos de Jesus de Nazaré, Maria Madalena e Pedro, os primeiros, quando se encontraram com seu rabi no resplendor da manhã de Páscoa.

deveria ser um traço que se apaga por si mesmo. Assim, a teologia negativa percebe que o caminho para a divindade além de Deus, ao Deus além do traço, é o desvio do ato fático. Afinal, Deus só pode ser atestado como inconcebível⁶.

A linguagem dada a nós agita-se com diversos dons, e se inquieta com palavras de força donativa, como “dom”. A indeterminação é justamente o que permite a promessa, que, por sua vez, possibilita o perdão. A inquietação descreve os gemidos da história e da linguagem para produzir o evento da vinda do totalmente outro, do futuro imprevisível. A história e a linguagem movimentam-se no ambiente da **promessa**, do espaço aberto entre o passado e o futuro.

CONCLUSÃO

A partir da experiência do acontecimento pascal, é possível descobrir a experiência da gratuidade como o sentido último do real. O cerne do acontecimento pascal na vida de Cristo dá testemunho da força de tal experiência, que se desdobra em sua força como fides: enquanto força do *querigma*, na condição do próprio perdão e na condição de reconhecimento. Assim, chegamos à possibilidade do perdão como princípio de relação, enquanto superação de reciprocidade violenta. Troca progressiva do ressentimento pelo perdão graças ao procedimento da memória, da narração e do esquecimento. A possibilidade da experiência da gratuidade como horizonte de vida agora está garantida a partir da experiência do perdão, é possível desligar o agente do ato. Um verdadeiro poder do não poder é manifesto de maneira sempre mais paradoxal graças àqueles que vivem o princípio da não violência na “tragicidade” da vida. “Tragicidade”, agora, manifesta como gratuidade do real, como dom e excesso⁷.

O discurso filosófico da liberdade, então aproximado ao discurso querigmático da esperança, além de partir da distinção kantiana entre razão e entendimento, busca uma validade de pesquisa filosófica possível na reflexão sobre a religião nos limites da simples razão. Em “O Voluntário e o Involuntário”, a produção de uma inteligibilidade do sentido voluntário-involuntário foi feita sob a abstração da falta e da transcendência. Trata-se de uma abstração relativa à espontaneidade do corpo

6 Somente o ser infinito pode reduzir a diferença na presença. Nesse sentido, o nome de Deus, pelo menos como é pronunciado no racionalismo clássico, é o nome da indiferença. Não devemos, portanto, falar de “preconceito teológico”, funcionando esporadicamente quando se trata da plenitude do logos; o logos como sublimação do traço é teológico (DERRIDA, 1967).

7 Dessa forma, a teologia fundamental não pode ser compreendida senão como análise crítica da memória feliz em seu cumprimento teológico. Ou seja, o olhar teológico não consiste apenas na constatação do acontecer fenomenológico, mas antes na realização de seu cumprimento, no rompimento da *mimesis* e no pacífico anúncio messiânico do advento de Deus como perdão. Essa verdade libertadora instaura uma distância profética em face da loucura sacrificial e torna possível o reconhecimento daquela outra potência ativa, da força da reconciliação e do perdão.

próprio e relativa à paixão – enquanto vertigem que tem sua fonte na alma mesma – de ser o que se é: na falta e na culpa. Além disso, no que se refere ao problema da culpabilidade, o autor não o vê como claramente definido, ao contrário, como composto por um conjunto de aporias. Faz-se necessário decifrar os sinais de cada paixão pela vivência e pela cultura, tornando difícil uma fenomenologia das paixões, limitada pelo caráter mítico da noção de culpabilidade. O mito mostra-se irreduzível a uma compreensão filosófica puramente racional, o que colocaria a falta ou a culpa alinhada ao sofrimento e à morte.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

MENDOZA, Carlos-Alvarez. *O Deus Escondido da Pós-Modernidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

NANCY, Jean-Luc. *Déconstruction du Christianisme 1*. Paris: Galilée, 2005.

KEARNEY, Richard. *Navigations*. Syracuse University Press, 2006.

RICOEUR, Paul. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994.

RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul. *Vivant jusqu'à la mort*. Paris: Seuil, 2007.

Participação dos leigos nas decisões pastorais na igreja particular

Solange das Graças Saraceni Martinez¹

RESUMO

A pesquisa é uma síntese do projeto aprovado para a elaboração da tese do mestrado a ser concluída no final de 2016, que busca estudar a participação dos leigos nas decisões pastorais na Igreja particular. Os leigos são membros ativos da Igreja, decorrente da incorporação a Cristo pelo batismo e da participação ao seu modo no múnus sacerdotal, profético e régio. Eles têm direito e o dever de participar da missão eclesial e das decisões pastorais. O Vaticano II trouxe novas perspectivas para uma maior inserção do laicato na vida e missão da Igreja. Os Sínodos, as Assembleias, os Conselhos e as Paróquias, possibilitam aos leigos a participação nas decisões pastorais, em comunhão com os pastores e com as bases as quais representam. A formação integrada permite uma maior conscientização de seu papel na Igreja e uma participação qualitativa e eficiente nos organismos de decisões pastorais. Pretende-se aprofundar este tema na tese de dissertação do mestrado à luz do Vaticano II, das Conferências do Episcopado Latino-Americano (CELAM) e dos documentos da CNBB que exercem maior influência no planejamento pastoral das Igrejas particulares.

Palavras-chave: Participação. Igreja. Leigos. Decisões. Missão.

INTRODUÇÃO

A incorporação a Cristo pelo batismo e a participação a seu modo no múnus sacerdotal, profético e régio fundamenta e assegura o direito e o dever dos leigos de participarem na vida e missão da Igreja e nenhuma organização eclesial pode suprimir. A partir desta compreensão, considerando toda a diversidade e riqueza dos carismas, a pesquisa terá como objeto a participação dos leigos nas decisões pastorais na Igreja particular, em vista da tomada de decisão em âmbito pastoral, dando ênfase ao papel das lideranças leigas.

Pretende-se ainda, salientar de modo sintético os avanços e as possibilidades advindas da eclesiologia do Vaticano II, destacando a importância dos Sínodos, Assembleias, Conselhos Pastorais e de Assuntos Econômicos. E por fim, apurar quais são as possibilidades e as características que se dá à participação e ao envolvimento dos leigos nos organismos de decisões pastorais.

1. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DA PARTICIPAÇÃO DOS LEIGOS

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Teologia Bíblica da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR. Auxílio CAPES. E-mail: irsolangemartinez@hotmail.com

Incorporados a Cristo pelo Batismo, a seu modo os leigos participam do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo (CDC, cân. 204), com direito e dever de participar na vida e no apostolado da Igreja (AA, 16), para sua edificação e o serviço dos irmãos (EG, 14). Cada batizado é um sujeito ativo de evangelização (EG, 120) e possui a sabedoria do Espírito Santo que os guia e os capacita (CNBB, 2014, nn. 12. 70). Destaca-se assim, a missão do leigo como protagonista da evangelização (SD, 97).

Fiéis à vocação batismal os leigos são identificados em sua individualidade de acordo com o Documento de Puebla (DP), como: “homem de Igreja no coração do mundo e do homem do mundo no coração da Igreja” (DP, n. 786). Eles atuam de modo legítimo na Igreja e no mundo (AA, n. 25).

A missão do leigo consiste em atualizar a mensagem de salvação no contexto em que se vive (AA, nn. 25. 5), ela ocorre no testemunho pessoal, nos atos, nas palavras (AA, n. 6), na educação para o cuidado da natureza e do bem social (AA, n. 7; LS, nn. 209-216). Essa missão transcurso na Igreja e no mundo. A presença, participação e atuação do laicato nos diversos setores da sociedade, atraem as pessoas a Cristo e as aproximam da Igreja. E ainda, faz com que a Igreja responda aos novos desafios que derivam da realidade.

Nesta perspectiva, compete avaliar teologicamente o papel dos cristãos leigos na Igreja e a sua participação. Eles não podem ser concebidos mais, como seres passivos, prontos para executar ordens provenientes da hierarquia, sem a mínima compreensão do processo pastoral, como foram conceituados, antes do Vaticano II. Neste período, o realce não era dado à Igreja Povo de Deus, mas à instituição hierárquica, chegando-se a acreditar que esta era a constituição da Igreja (CONGAR, 1966, p. 74). Nesta eclesiologia a fé e as decisões da consciência eram vividas como que por procuração (Ibidem, p. 77), onde os leigos eram tidos por algumas autoridades eclesiais como tendo a função de estar “de joelhos diante do altar e sentado diante do púlpito [...] puxando a carteira” (p. 1).

O Concílio Vaticano II, na Constituição *Gaudium et Spes*, estimulou os cristãos leigos a terem iniciativas no campo onde atuam. Convém que os mesmos proponham reflexões de ordem atual, para que juntos, a Igreja Povo de Deus, possa dar respostas aos desafios atuais. “Não pensem, porém, que seus pastores sejam peritos ou tenham respostas prontas e soluções concretas para todas as questões que possam surgir” (n. 43).

Diante da diversidade de temas a serem discutidos pela Igreja, o papa Francisco diz que em questões do mundo e da Igreja, nem o magistério papal tem uma palavra definitiva e completa (EG, n. 16), portanto, ele admite necessidade de envolver pessoas para discutir as questões atuais, como neste fato, as conferências

episcopais. Neste sentido, abre-se a perspectiva para uma Igreja descentralizadora, que por sua vez, pode vir a reproduzir em suas bases a proposta do pontífice.

O Papa relata que a participação comprometida dos leigos nas decisões da Igreja e a participação consciente na sociedade, constitui um desafio pastoral, que requer formação, consciência da missão como decorrência do Batismo e da Crisma e progressão evangélica na compreensão do significado do papel que a hierarquia exerce.

Lembra ainda, que a “imensa maioria do povo de Deus é constituída pelos leigos. Ao seu serviço, está uma minoria: os ministros ordenados. Cresceu a consciência da identidade e da missão dos leigos na Igreja” (EG, n. 102). Contudo, a participação do leigo na missão eclesial requer que se evite a competição e se cultive a estima recíproca, a harmonia e o respeito à diversidade. E por fim, “reafirma e convoca os leigos para a consciência de sua presença eclesial e de sua missão na Igreja e no mundo” (CNBB, 2014b, n. 12).

É preciso que os cristãos leigos superem a dependência e a passividade, fruto da cultura machista, paternalista e hierárquica. Onde eles são vistos muitas vezes, de acordo com Kuzma, como “meros receptores de sacramentos e meros observantes da lei da Igreja, devendo ser, em tudo submissos ao poder conferidos aos ministros ordenados” (p. 24). O modelo atual que enfatiza a hierarquia precisa ser superado por um modelo de Igreja ministerial, onde resplandeça os dons do Espírito Santo dado a cada um. “Ao binômio hierarquia e laicato é preciso dar lugar ao binômio, comunidade-carismas e ministérios” (FORTE, 1987, p. 85).

2. ORGANISMOS QUE POSSIBILITAM A PARTICIPAÇÃO DOS LEIGOS

Para facilitar a participação dos leigos nas decisões pastorais na Igreja particular, convém destacar a importância dos Sínodos, das Assembleias e dos Conselhos como organismos que possibilitam maior expressão da participação dos leigos nas decisões pastorais na Igreja. Mas, estes organismos precisam ser mais ativos e participativos, com métodos envolventes, para que não seja apenas um espaço de execução (VANZELLA, 2014, p. 9). É necessário que as bases sejam ouvidas, além das lideranças. Para isso, é preciso um laicato adulto, consciente e bem formado, que caminhe cada vez mais para a maturidade, capaz de estabelecer diálogo na Igreja e com a sociedade (SCOPINHO, 2012, p.17).

A formação assegura ao laicato maior eficácia e eficiência na atuação apostólica, tanto no âmbito eclesial como social. Certifica-lhes uma participação mais qualitativa nos organismos eclesiais, para que não sejam apenas como um

“rebanho” a ser guiado, ou uma Igreja passiva (FORTE, 1987, p. 85).

De acordo com o Concílio, a formação deve ser integral e diversificada, abrangendo amplamente todas as formas de apostolado (AA, n.30) e estendendo-se a todas as circunstâncias da vida. Ela deve conter elementos da doutrina (AA, n.28), da antropologia, da psicologia, da sociologia e da metodologia (AA, n.32), com sólida base teológica, ética e filosófica, técnica e prática (AA, n.29), pastoral e espiritual (DAP, n.212). A formação contribui para a superação do individualismo, do clericalismo e do laicismo e possibilita crescer na responsabilidade e na participação “nas comunidades eclesiais, grupos bíblicos, nos conselhos pastorais e de administração paroquial” (CNBB, 2014a, nn. 211. 134).

O grande desafio para o laicato hoje é participar realmente dos espaços de decisões pastorais da Igreja. O que não significa tão somente participar de um Conselho, Assembleia ou Sínodo. Uma autêntica participação requer um processo de planejamento. Participar não constitui simplesmente votar a favor ou contra uma proposta apresentada. Pois, às vezes, ocorrem votações num clima de pressa e tensão, sem tempo suficiente para um debate. Para favorecer a participação dos leigos na tomada de decisões, os assuntos pastorais precisam ser discutidos mais intensamente no conjunto de todo corpo eclesial.

Nota-se que muitas decisões pastorais são tomadas no Conselho dos Presbíteros e nas reuniões do Clero, tocando ao laicato obedecê-las e executá-las. Não se propõe nenhuma discussão quanto à modalidade do Conselho Presbiteral, tão pouco sua composição. Apenas sugere-se uma reflexão no que tange as decisões pastorais. É importante que os bispos e presbíteros ouçam as bases por meio das lideranças leigas, antes de deliberarem um assunto pastoral importante para a Igreja local (LG, nn. 37-38), pois elas trazem para Instituição os valores e os desafios vivenciados pelos homens e mulheres hodiernos.

No que concerne ao Conselho de Pastoral, valorizado pelo Concílio Vaticano II, como um meio que favorece a “coordenação entre as diversas associações e iniciativas” (AA, n. 26), o Código de Direito Canônico (CDC), não obstante numa linguagem tímida, recomenda a sua constituição, a juízo do bispo e do conselho presbiteral, “no qual os fiéis ajudem a promover a ação pastoral” (CDC, cân. 536). Mas, positivamente exige o Conselho Econômico (CDC, cân. 537). Estes dois organismos são essenciais na estrutura paroquial. Porém, no que tange a tomada de decisões na Igreja o Código de Direito Canônico é bastante restrito (PEREIRA, 2014, p. 20).

Tratando-se do Conselho Econômico, percebe-se que apesar dos avanços, o atual sistema financeiro é muito clerical. Em vários lugares o econômico é totalmente controlado pelo pároco. Com referência aos Conselhos Pastorais, mesmo que apenas recomendados pelo Código de Direito Canônico, o magistério da Igreja tem se

manifestado favorável à criação e a constituição dos conselhos, bem como de outros organismos de representação (DP, nn. 654. 704).

Na prática, a Igreja tem enfatizado o Conselho Paroquial de Pastoral, dizendo no Documento 100 da CNBB, que o “investimento na missão e na formação de pessoas da comunidade será feito pelo Conselho de Pastoral Paroquial e sua execução caberá ao Conselho de Assuntos Econômicos” (CNBB, 2014a, n. 291). Ou seja, o Conselho de Pastoral Paroquial denominado de CPP, ganha cada vez mais importância na Igreja. As decisões que dali decorrem devem ser assumidas sem hesitar pelo pároco, pois além de ser um organismo avaliativo e reflexivo, compete-lhe planejar e tomar decisões que irão orientar a ação evangelizadora da paróquia, conforme relata o Documento 62 da CNBB.

Que todos os fiéis diretamente ou através de representantes eleitos, participem, quanto possível, não só da execução, mas também do planejamento e das decisões relativas à vida eclesial e à ação pastoral (1999a, n. 122).

A criação e a constituição dos Conselhos é uma realidade irredutível, que só tende a avançar. O Documento de Aparecida reconhece o “valor e a eficácia dos Conselhos paroquiais, Conselhos diocesanos e nacionais de fieis leigos” (Dap, n. 215), porque incentivam a comunhão e a participação na Igreja e na sociedade. Atualmente a Igreja tem estimulado o surgimento de Conselhos Comunitários e Decanais, além dos Conselhos de Pastoral Paroquiais e dos Conselhos Pastorais em nível Diocesano.

Convém mencionar que a Paróquia é um dos agrupamentos mais importantes na vida dos fiéis, ela não é uma estrutura caduca devido a sua plasticidade (EG, n. 28), e pode assumir formas diferentes de agir, indo ao encontro das necessidades das pessoas. É um espaço de comunhão, expressão e participação. Por meio dela, os fiéis leigos tem um espaço certo de representatividade em instâncias maiores, como o Decanato e a (Arq) Diocese.

Considerando que na Igreja a dignidade provém do batismo e não das funções (EG, n. 104), vale refletir o significativo papel desenvolvido pelas lideranças leigas femininas. As mulheres carregam sobre “seus ombros, boa parte do peso do trabalho concreto e efetivo na Igreja” (BINGEMER, 200..., p.14), mas “ainda é preciso ampliar os espaços para uma presença feminina mais incisiva na Igreja” (EG, n. 103). E por fim, o Sumo Pontífice deixa um desafio aos pastores e teólogos sobre o “possível lugar das mulheres onde se tomam decisões importantes, nos diferentes âmbitos da Igreja” (EG, 2013, n. 104). Deve-se estender esta questão de modo geral no que diz respeito à tomada de decisões também a todo laicato. É preciso avaliar

em muitas Igrejas particulares qual é mesmo o espaço que os leigos assumem onde se tomam de fato as decisões pastorais.

CONCLUSÃO

A participação dos leigos na vida e missão da Igreja está assegurada pela sua condição cristã e nada pode suprimir. Os espaços de participação nas decisões pastorais precisam ser valorizados, estimulados e possibilitados realmente ao laicato dentro da finalidade para o qual existem. Os leigos contribuem através de sua missão específica para que a Igreja em seu conjunto responda aos novos desafios provenientes da atualidade indo assim, ao encontro dos anseios profundos dos homens e mulheres de hoje.

O Vaticano II propiciou à Igreja retomar as suas fontes originais. Isto equivale uma configuração de Igreja mais acolhedora e menos centralizadora, mais ministerial e menos clerical, mais aberta e menos fechada, mais participativa e menos seleta. Enfim, uma Igreja comunidade de comunidades, onde todos têm direito e dever de participar de sua vida e missão. Em decorrência de sua dinâmica pastoral, ou seja, participar não só da execução de suas atividades pastorais, mas também da tomada de decisões, Deste modo, os organismos como Sínodos, Assembleias e Conselhos devem ser estimulados e vivenciados como autênticos espaços de decisões pastorais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, José de Almeida. **Paróquia, comunidades e pastoral urbana**. São Paulo: Paulinas, 2009.

BINGEMER, M.C. **Da teologia do laicato à teologia do batismo**. Disponível em: <http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/04/Da-teologia-do-laicato.pdf>. Acesso em: 03 de junho de 2014, p.14.

CÓDIGO de direito canônico. São Paulo: Loyola, 2001.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas**. São Paulo: Paulinas, 1999. (Documentos da CNBB 62).

_____. **Comunidade de comunidades: uma nova paróquia**. A conversão pastoral paroquial. Brasília: CNBB, 2014a. (Documento da CNBB 100).

_____. **Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade**. Sal da terra e luz do mundo. São Paulo: Paulus, 2014b. (Estudos da CNBB 107).

CONGAR, Yves. **Os leigos na Igreja:** escalões para uma teologia do laicato. São Paulo: Herder, 1966, p. 378.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões da conferência de puebla:** evangelização no presente e no futuro da América Latina. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. **Documento de Aparecida:** texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 2. ed. Brasília, CNBB, São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. **Santo Domingo:** nova evangelização promoção humana cultua cristã. Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. IV. Conferência do Episcopado Latino-Americano: 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

CONSTITUIÇÃO dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: **VATICANO II:** mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: **VATICANO II:** mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

DECRETO *Apostolicam actuositatem* sobre o apostolado dos leigos. In: **VATICANO II:** mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

FORTE, Bruno. **A missão dos leigos.** 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRANCISCO. Carta Encíclica **Laudato Si'**, Sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. **Evangelii Gaudium.** A Alegria do Evangelho: São Paulo: Paulinas, 2013.
KUZMA, Cesar. **Leigos e leigas.** Força e esperança da Igreja no mundo. São Paulo: Paulus, 2009.

PEREIRA, Antonio José. **Participação dos leigos nas decisões da Igreja Católica.** Rio de Janeiro: PUC, 2014.

SCOPINHO, Savio Carlos. **Igreja e laicato maduro.** Jundiaí: Paco editorial. 2012.

VANZELLA, José Alberto. **Protagonismo do leigo na Igreja.** São Paulo: Paulinas, 2014.

Religiosidade e espiritualidade, conceitos afins ou distintos? Um olhar da psicologia da religião

Tatiene Ciribelli Santos Almeida¹

RESUMO

A religião pode ser considerada um objeto de investigação científica dos mais profundos e complexos. Isso porque ela faz parte do fenômeno humano nas suas mais diversas variedades. Por este motivo, muito se fala e muito se pesquisa nesta área, sob os mais diversos aportes. Junto a ela, os conceitos de religiosidade e espiritualidade flutuam num mar de roupagens. Esta comunicação tem o objetivo de averiguar, entre teóricos da Psicologia da Religião, como Edênio Valle, Antoine Vergote, José Geraldo de Paiva, entre outros, a partir de uma revisão de literatura, como estão sendo utilizados estes conceitos, de religiosidade e espiritualidade, e o porquê de se optar por este ou aquele. A conclusão é que não há um consenso entre os autores quanto ao uso dos conceitos. Encontram-se abordagens que os colocam como parecidos, outras inter-relacionados, algumas totalmente independentes. E assim, dentro do que foi visto, é que se tenta captar o conceito mais próximo àquele que dará respaldo ao objetivo de determinada ocasião ou pesquisa.

Palavras-chave: Religiosidade. Espiritualidade. Psicologia da Religião.

INTRODUÇÃO

A experiência humana é rica em suas formas de se dar e nas atitudes e comportamentos característicos dado o momento e circunstâncias em que se apresentam. O homem fundamenta-se em normas, leis, instituições, relacionamentos sociais para caminhar dentro de parâmetros considerados razoáveis.

A religião pode ser considerada um objeto de investigação científica dos mais profundos e complexos. Isso porque ela faz parte do fenômeno humano nas suas mais diversas variedades sociais, teológicas, psicológicas, históricas, antropológicas. Por este motivo, muito se fala e muito se pesquisa na área da religião, sob os mais diversos aportes.

Muitas conceituações são construídas a fim de tentar limitar e objetivar o que é realmente este fenômeno. Junto a ele, os conceitos de religiosidade e espiritualidade flutuam num mar de roupagens. Uma parecida, outras inter-relacionadas, algumas

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, bolsista CAPES, tatienepsi@gmail.com

totalmente independentes. E assim, tenta-se captar o conceito mais próximo àquele que dará respaldo ao objetivo de determinada ocasião ou pesquisa.

Muitas ideias e concepções do que é o sagrado, o transcendente, como as tradições religiosas se organizam vão sendo construídas ao longo do tempo. O contexto histórico e cultural é grande influência no tocante ao como o fenômeno religioso é nomeado e entendido.

Dentro da área da ciência psicológica, vê-se uma grande dificuldade em se aprofundar sobre o tema da questão religiosa ou espiritual. Porém, mesmo com todas estas dificuldades, um número crescente de publicações na área da Psicologia da Religião é visto. Autores se firmam na área e temas são analisados em profundidade.

Mesmo diante desta situação atual de crescimento, conceituar os termos propostos se torna atividade complexa diante de tantos autores, dentro da própria psicologia, focando diferentes aspectos da vivência religiosa e espiritual.

1 RELIGIOSIDADE

Há grande dificuldade em se abordar este conceito, visto tantos autores divergentes dentro da própria Psicologia da Religião.

William James pode ser considerado um dos mais importantes estudiosos da área da Psicologia da Religião. Ele acredita que a função da religião seja pragmática, ou seja, tenha relevância prática na vida dos sujeitos que a utilizam. Ele não está preocupado se existe Deus ou quem ou o que é o sagrado, mas sim como este Deus ou o sagrado participam da vida humana no cotidiano, como eles ajudam ou não na busca da realização pessoal.

Então, para ele, religiosidade humana é um fenômeno universal e pode ser vivenciada tanto positivamente quanto negativamente. Ele acredita que há muitas pessoas com problemas neurológicos e patologias psicológicas que manifestam estes quadros durante manifestações religiosas. Apesar disso, o autor vai se concentrar na religiosidade saudável, aquela que ele acredita que é a grande maioria.

O que tem valor para James é a experiência direta e imediata do religioso. Só assim a religiosidade tem sua contribuição: nos resultados práticos que ela traz para a vida daquele que crê. Não tem a ver com questões metafísicas, mas de validade prática. E são inúmeras as formas em que a religiosidade pode se manifestar.

Hans-Jürgen Fraas é objetivo ao explicar o principal objetivo da Psicologia da Religião, que para ele já engloba o que é a religiosidade humana. Então, Fraas entende que “o objeto da psicologia da religião em sentido tradicional é a religiosidade do ser humano: a experiência religiosa e suas formas de expressão, o comportamento religioso do indivíduo e de grupos” (FRAAS, 1997, p. 9).

Compreende-se que Fraas denomina de religiosidade a vivência pessoal das formas de religião. Seriam atos explícitos, como a pessoa vive e expressa aquilo que crê. Estas formas do comportamento religioso, ou seja, a religiosidade, são convenientes para qualquer religião que seja, independente de ser cristã ou não. Para isso, Fraas utiliza a expressão “homo religiosus” para designar a universalidade deste comportamento (FRAAS, 1997, p. 10).

Edênio Valle trata deste tema em seu livro “Psicologia e Experiência Religiosa” e defende que a religiosidade humana está diretamente ligada à experiência religiosa e que ela tem a ver com questões históricas e sociológicas e, por isso, deve ser entendida dessa forma. Experiências religiosas vividas por indivíduos no passado são transmitidas a grupos e pessoas no presente. “É só por meio da vivência personalizada dessa experiência [...] que o transcendente e o inefável, típicos das religiões, podem adquirir vitalidade nos adeptos de cada religião (VALLE, 1998, p. 41).

Por isso, Valle defende a diferenciação entre os termos “religião” e “religiosidade”. Esta está diretamente vinculada à subjetividade, em como o indivíduo se sente vivenciando a sua religião, que é a sua matriz instituída. Na religiosidade estão em jogo as dimensões psicológicas, tanto conscientes quanto inconscientes.

2 ESPIRITUALIDADE

Ao pesquisar diversos autores e obras, percebe-se que o conceito de espiritualidade está, também, longe de encontrar um consenso. Esse quadro é característico na psicologia e também na teologia, onde existem várias formas de se conceituar este termo.

Alguns autores diferenciam a espiritualidade da religiosidade e da religião. Outros abarcam todos estes conceitos em um só, não vendo necessidade de diferenciá-los, argumentando que eles possuem a mesma origem e função.

Edênio Valle estende o conceito de espiritual a algo além de religioso, algo fundante no ser humano, constitutivo dele. Para ele, o ser humano é um grande mistério, uma complexidade em si e por isso impossível de ser compreendido de forma reduzida. Por este mesmo motivo, espiritualidade não pode ser definida de forma rasa, sendo ela parte importante deste mistério que é o homem.

Para Valle, a espiritualidade é algo inerente ao ser humano e ela se manifesta independentemente da religiosidade ou da religião. Para ele há inúmeros relatos de experiências espirituais que tem profundo sentido espiritual, mas não possuem nenhuma ligação com o que é religioso. Para ele “pessoas muito ‘religiosas’ podem

não ter horizontes espiritualmente válidos, ao passo que um ateu pode ser uma pessoa espiritualmente rica” (VALLE, 2005, p. 102). Fica nítida a questão de se ter inúmeras formas de se fazer a experiência do transcendente.

Pesquisador das relações entre espiritualidade, religiosidade e ciência, Harold Koenig afirma que o termo espiritualidade dá margens a muitas discussões e por ser muito amplo, permite que todos que tem interesse nesta área o classifique e o conceitue. Daí esta vasta discussão.

Ele vê como benigna esta gama de variedades de conceitos quando se trata de ambientes clínicos, onde o médico ou profissional da saúde pode se abrir às múltiplas conceituações trazidas pelos seus pacientes. Porém, na pesquisa acadêmica não pode ser permitido discursar abertamente sobre estes termos, tendo que existir uma clareza acadêmica a fim de as pesquisas cheguem a conclusões exatas.

“Sem definições claríssimas, a pesquisa sobre religião, espiritualidade e saúde não é possível” (KOENIG, 2012, p. 9). Por isso, ele optou por sempre utilizar os termos *religião*, *religiosidade* e *espiritualidade* compreendendo os mesmos aspectos da experiência humana.

Espiritualidade significando busca de sentido, de significado para a vida, busca pelo sagrado, conexão consigo mesmo, independente de religiosidade ou religião institucional. Porém, para fins de pesquisa científica, Koenig defende o conceito de espiritualidade atrelada às suas origens religiosas.

Então, para a pesquisa acadêmica não se deve aceitar o relativismo do termo espiritualidade, onde tudo e qualquer coisa pode entrar no domínio desta temática. Elencar, rigorosamente, conceitos rígidos e que façam relação com a religião e a religiosidade é o grande desafio e desejo de Koenig.

Antoine Vergote aponta para certo cansaço da palavra Deus nos tempos atuais. Por isso, está havendo uma facilidade e aumento no manejo de conceitos como espiritualidade. Esta realidade é mais predominante no ocidente, especialmente na Europa. As pessoas, segundo o autor, buscam um transcendente difuso no mundo, encontrado, por exemplo, no universo ou na natureza e ao alcance de todos. A religião institucionalizada perde seus crentes ao mesmo tempo em que a busca desenfreada por este tipo de espiritualidade citada aumenta.

O objetivo desta busca seria encontrar o sentido último da vida que, novamente, não estaria numa prática religiosa institucionalizada, mas numa liberdade para se refletir sobre a própria vida. Além do mais, Vergote deixa claro que o interesse pela espiritualidade não substitui o abandono da religião institucionalizada, mas reflete mesmo o cansaço das determinações em torno do conceito Deus.

Pessoas que se dizem contrárias ou não adeptas a nenhuma religião

específicas, podem, no olhar de Vergote, desenvolver e vivenciar sua espiritualidade. Independente da pertença a qualquer religião institucionalizada, a busca pelo sentido da vida é algo inerente ao ser humano. Desta forma, está sendo vivenciada a espiritualidade. (PAIVA, 2005, p. 11).

Vergote não denomina esta postura como um ateísmo irreligioso, mas sim um “ateísmo pré-cristão” (PAIVA, 2005, p. 42). Seria, para ele, um ateísmo religioso, onde a base é religiosa, mas a conduta cotidiana não precisa estar vinculada com uma religião específica. Então, para Vergote, viver esta espiritualidade seria se preocupar com a “dimensão espiritual da existência, de acordo com o divino ou o mistério sagrado que a pessoa percebe afetiva e intuitivamente na natureza, no nascimento de um ser humano, na arte e no amor” (VERGOTE, 2003, 98).

Geraldo José de Paiva aponta para a proliferação do termo “espiritualidade” no ambiente acadêmico. Ele questiona o fato de ser o nome “espiritualidade” mais propenso a angariar verbas para pesquisas científicas, no lugar de “religião” ou “religiosidade”. Para o autor, espiritualidade é um conceito mais científico, e por isso mais utilizado em pesquisas atuais.

Paiva acredita que foram os estudiosos americanos que começaram a difundir o emprego do termo “espiritualidade” em massa, tanto científica como cotidianamente. “Parece então que a discussão contemporânea da espiritualidade se desenrola nos Estados Unidos e só atinge outras regiões graças à influência das publicações norte-americanas, que levam para o resto do mundo grande parte de suas soluções” (PAIVA, 2005, p. 37).

Para o autor, este panorama é o contrário na Europa. Lá não se vê muitas pesquisas utilizando o termo “espiritualidade”, com exceção da Bélgica, onde os estudiosos mais jovens estão preferindo este termo em suas pesquisas. Neste sentido, Paiva cita Saroglou que defende o nascimento de uma espiritualidade diferente daquela dita “clássica” e que é totalmente distinta e oposta à religiosidade, que contém os rituais, as regras, a doutrina.

Esta espiritualidade teria características bastante específicas, como a popularidade entre os jovens, os vínculos ao nome de Deus ou ao sagrado e religioso, a não obrigação de se inserir numa comunidade, autonomia frente às regras, não existência de hierarquia (PAIVA, 2005, p. 37-39).

O autor aponta também para as possíveis motivações psicológicas e emocionais deste novo tipo de espiritualidade. Para ele, nem a religiosidade clássica nem a espiritualidade apresentam indícios de alguma instabilidade emocional. Principalmente a espiritualidade, que se apresenta independente da necessidade de vínculos sociais, não tem o objetivo de fornecer este tipo de apoio. Porém, em relação à ajuda em momentos de crise, o autor defende que tanto a religiosidade

clássica quanto a espiritualidade podem fornecer ajuda nas adversidades.

CONCLUSÃO

Diante de tantas formulações e opções, a tarefa de escolher se torna árdua. A complexidade do tema demanda que se demarquem os limites e objetivos de forma clara e objetiva, pois, de outra forma, perde-se em conteúdo e profundidade de análise. Neste ponto, concorda-se com Dalgalarrrondo quando ele defende:

As definições aqui expostas, sucintas (até o ponto em que isso é possível nesse campo) e pinçadas arbitrariamente, revelam que na própria definição do tema trata-se mais de fazer opções do que de encontrar o mais correto. Há um certo consenso de que as noções de religião, religiosidade, fé, espiritualidade são, de fato, constructos multidimensionais, contendo diferentes aspectos que podem receber distintas ênfases, a depender da perspectiva teórica que se tome e do tipo de investigação que se deseja fazer (DALGALARRONDO, 2008, p. 24).

O perigo de se deixar levar por um conceito tão abrangente é se perder e não ser mais capaz de saber o que realmente se está pesquisando. O conceito pode se tornar tão relativo, chegando a abarcar toda e qualquer situação, que ao fim não se consegue objetivar tal estudo. Espiritualidade corre o risco de se tornar um termo popular e empobrecido, diante de tantas formas de abordagem.

Por este motivo, é necessário que se façam escolhas, levando-se em consideração o que se pretende analisar dentro da Psicologia da Religião. Importante é manter uma linha teórica e conhecer bem os autores que serão colocados em discussão, para que a harmonia na pesquisa seja sempre verificada.

REFERÊNCIAS

DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia & saúde mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

FRAAS, Hans Jürgen. *A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião*. Tradução Ilson Kayser e Werner Fuchs. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

KOENIG, Harold G. *Medicina, religião e saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade*. Tradução Iuri Abreu. Porto Alegre: L&PM, 2012.

PAIVA, José Geraldo de. Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina. In In AMATUZZI, Mauro Martins (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.

VALLE, João Edênio dos Reis. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. "Religião e espiritualidade: um olhar psicológico." In AMATUZZI, Mauro Martins (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.

VERGOTE, A. La Théologie devant les changements culturels de l'Europe. In PESCH, O. H.; VAN CANGH, J. M. (orgs.). *Comment faire de la théologie aujourd'hui? Continuité et renouveau*. Paris: Cerf, 2003.

FT 6 Religião, juventude, espiritualidade e política.

FT 6. Religião, juventude, espiritualidade e política.

Coordenadores: Prof. Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP, PE; Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas, MG

Ementa: Com este FT pretende-se investigar a relação entre religião, juventude, espiritualidade e política, assinalando as convergências e divergências conceituais das formas religiosas e históricas de engajamento juvenil em lutas “progressistas” ou “conservadoras” em torno de mudanças ou preservação/conservação de estruturas religiosas, históricas e sociais. A participação de jovens na vida social e cultural brasileira e em seus dilemas, por meio de movimentos religiosos, espirituais ou pastorais, possui uma longa memória histórica que é preciso deslindar. Ao mesmo tempo, é necessário investigar as atuais formas de participação dos jovens para saber o que mudou na relação entre juventude, engajamento social e espiritualidade. Sob quais perspectivas hermenêuticas podemos entender os movimentos juvenis ontem e hoje em relação às lutas, desejos e participação assumidos ao longo do tempo e numa sociedade democrática? Serão acolhidas investigações teóricas e/ou empíricas que ajudem a lançar luz sobre os laços, às vezes fracos, às vezes fortes, entre as dimensões da fé, da política e da juventude.

A JMJ e a tentativa de formação do imaginário católico das novas gerações, num mundo urbanizado

José William Barbosa Costa¹

RESUMO

Esta comunicação se propõe investigar como a Jornada Mundial da Juventude (JMJ) da Igreja Católica, um moderno movimento de massa, se propõe a formar o imaginário das novas gerações dos católicos, e sua ostensiva presença no espaço público/urbano. Nosso interesse, também, se debruça sobre a figura do seu fundador, o Papa João Paulo II, e alguns instrumentos utilizados por ele para atingir os fins desse encontro mundial de jovens. Nosso referencial teórico é João Murilo de Carvalho, em sua obra A Formação Das Almas como também pesquisa em fonte primária, o Jornal L'Osservatore Romano, no qual encontramos os discursos o Papa idealizador desse movimento.

Palavras-chave: Cidade. Jovens. Papa e Imaginário.

INTRODUÇÃO

Nos ambientes católicos era conhecido o chavão que a juventude, nascida em famílias católicas, havia sido “sequestrada” pelos ideais comunistas ou revolucionários. Em se tratando da América Latina, se dizia que os jovens foram “capturados” pelos ideais da teologia da libertação.

Havia muito mais coisa por trás desses chavões, entre muitos aspectos, estava o fato de que as instituições secularmente encarregadas de transmitir a fé e outros valores afins, família, igreja e escola, não estavam tendo resultado satisfatório desde a metade do século XX, só pra citar uma cifra bem genérica, pois nalgumas regiões da Europa essa crise de transmissão era bem anterior.

O fundador da Jornada Mundial da Juventude, o Papa João Paulo II, chega à Roma pra ser Papa em outubro de 1978, exatos 10 anos após a revolução da juventude estudantil em alguns países europeus, mais acentuadamente na França e na Alemanha, mas que conseguiu propagar seus ideais rapidamente mundo afora.

O Papa João Paulo II, ainda jovem, com 58 anos, começa exercer a função de Papa com uma vasta experiência com a juventude, sobretudo universitária, na Polônia, que desde a primeira metade do século XX vivia sob regimes ditatoriais,

¹ Mestre em ciências da religião, PUC MG 2013. Doutorando Ciências da religião, PUC GO a partir de 2014

primeiro o nazismo alemão e posteriormente a opressão do comunismo russo. Ambos os regimes tinham como uma das metas formar as novas gerações fora dos padrões católicos, ou como sugere José Murilo de carvalho, formar as almas. Uma luta permanente entre regimes políticos e a religião, independentemente do credo, disputar a formação das consciências para os seus valores.

Há de fato um descompasso entre as estratégias da religião e as estratégias da política. Enquanto um regime político está visceralmente dependente do seu líder ou fundador, e com sua morte tudo pode desaparecer como fumaça, a religião tem um olhar mais ligado ao futuro, pois é possível que várias gerações de líderes religiosos se dediquem a formar as almas num mesmo molde. O que João Paulo II teve em seu favor para a solidificação da JMJ foi o seu pontificado ter sido bem longo. Tanto que como veremos mais adiante ele foi como que aperfeiçoando o molde da JMJ.

DESENVOLVIMENTO

A Jornada Mundial da Juventude é fundada oficialmente dia 20 de dezembro de 1985, no costumeiro encontro que o Papa tem com os universitários católicos, na Basílica de São Pedro, em Roma, em preparação para o natal. Assembleia que para João Paulo II lhe era bem familiar, pois toda a sua vida de presbítero na Polônia foi dedicado majoritariamente a eles, os universitários. Para nós é difícil de dizer se, já naquele embrião inicial, João Paulo II já tinha em meta tudo o que se desencadeou posteriormente, olhando para trás: Estar com os jovens era uma necessidade que tinha João Paulo II, também nos momentos mais difíceis de sua saúde. Ele nunca se sentiu desiludido com eles. Foram fiéis e estiveram com ele até o fim. “Vocês, jovens, são o futuro da Igreja e a minha esperança.” (TRINTA..., 2014).

O antecedente próximo da JMJ foi o Ano Santo da Redenção, convocado pelo próprio João Paulo II para os anos 1983 e 1984. Naquele contexto de celebração ele convocou um especial jubileu para a juventude, a ser celebrado no domingo de ramos, em Roma, para o qual compareceram 350.000 (trezentos e cinquenta mil) jovens. Inicialmente parece que o proposta era bem localizada, mas o seu fundador perscrutou algo naquele encontro que o levou a amadurecer a idéia e em dezembro de 1985 estender a proposta para todo o mundo conhecido. Também aqui as coisas não acontecem como em passo de mágica. 1985 foi a ocasião propícia, pois foi um ano proclamado pela Organização das Nações Unidas (ONU) como ano internacional da juventude. Um processo que os estudiosos do catolicismo conhece bem, a Igreja Católica tem um compasso diferente em sua relação com o tempo, ainda que ela queira formar as almas, por vezes tem-se a impressão que ela não tem pressa.

Naquela celebração de 20 de dezembro de 1985 o único símbolo que João Paulo II entrega aos jovens é uma grande Cruz de madeira, sinal que lhe era bem caro, pois durante décadas na Polônia os regimes ditatoriais lutavam, tanto quanto possível, para impedir exposição pública de cruzes, ou ao menos de novas cruzes, se não fosse possível eliminar as que já existiam há séculos nalguns lugares públicos. Este símbolo já fora usado no jubileu internacional da juventude em 1984, mas doravante tornar-se-á o símbolo oficial da JMJ. Naquele dezembro de 1985, João Paulo II estabelece oficialmente a 1ª Jornada Mundial da Juventude para o Domingo de Ramos do ano seguinte, 23 de março de 1986, em Roma. Daquele passo inicial ela se estendeu mundo afora.

A estrutura básica da JMJ está alicerçada na milenar prática das peregrinações. A Europa conhece bastante essa prática. Todo o seu território está povoado de peregrinações a santuários, mas aqui já reside um aspecto novo proposto por João Paulo II, juntar jovens para formá-los e não para “glorificar” um santo, uma santa ou um santuário especificamente, ainda que algumas Jornadas Mundiais da Juventude realizar-se-ão à sombra de um santuário. É obvio que a sombra do santuário já existente oferece uma infraestrutura de acolhida e logística que facilita bastante o aglomerado de tanta gente.

Quais são afinal os instrumentos de formação do imaginário da juventude católica? A rigor nada de novo na tradição católica, mas que foram como que redescobertos:

- a) o primeiro a utilização de sinais exteriores: a Cruz de madeira e um ícone de Nossa Senhora com um menino nos braços;
- b) o segundo instrumento é de ordem verbal: catequeses sobre o tema que envolve a JMJ e a exploração de um hino que resuma em forma de canto o tema do encontro;
- c) o terceiro instrumento é o incentivo da prática da oração nos moldes católicos: Missas, confissão sacramental, adoração eucarística e a récita da via-sacra. Estes são os pilares que sustentaram o catolicismo polonês durante séculos. Seria muito superficial dizer que João Paulo II estava iniciando um movimento de polonização da fé católica mundo a fora, no entanto está claro que ele encontrou nesses instrumentos enraizados na longa tradição católica fortes ferramentas para atingir o que ele desejar: formar um novo imaginário católico;
- d) o quarto instrumento é a própria pessoa do Papa presente nos dias finais da

jornada. O que para João Paulo II não era um esforço ou sacrifício desumano, pois ele, desde os primeiros meses do pontificado mostrou-se afoito a andar mundo afora para estar com as multidões, estamos no final de 1985, sua biografia de Papa viajante já estava consolidada.

Dedicamos a partir de agora uma atenção mais demorada sobre cada instrumento:

O primeiro refere-se a uma prática consolidada na maneira de ser católica, utilizar sinais externos como instrumentos pedagógicos de instrução da fé. O primeiro sinal externo da JMJ foi uma Cruz grande de madeira, sinal universalmente consagrado como símbolo identitário do cristianismo como um forte e eficaz meio auto comunicativo. Assim se expressava João Paulo II sobre a Cruz no dia de sua entrega:

Meus queridos jovens, na conclusão do Ano Santo, eu confio a vocês o sinal deste Ano Jubilar: a Cruz de Cristo! Carreguem-na pelo mundo como um símbolo do amor de Cristo pela humanidade, e anunciem a todos que somente na morte e ressurreição de Cristo podemos encontrar a salvação e a redenção - Palavras aos jovens 22 de abril de 1984 - (JOÃO PAULO apud JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE, 1984).

Aqui está um ato que poderíamos chamar de revolucionário, João Paulo II incumbe os jovens de levar por todo o mundo os valores da “Cruz de Cristo”. No projeto inicial já encontramos os interesses de como ele queria formar o novo imaginário católico, tornando os jovens porta-vozes desse projeto, uma revolução que não viria da hierarquia, do clero. Não esqueçamos que estamos no coração da década de 1980 quando os ideais do comunismo aparentam ganhar espaços por toda parte.

Ao que hoje chamamos com o nome consolidado de Cruz da Jornada, passou por um longo caminho nomenclatural. O primeiro nome dado foi de Cruz do Ano santo, em virtude de ter sido dada aos jovens no contexto do Ano Santo da Redenção de 1984. O segundo nome foi Cruz do Jubileu, pela mesma razão do nome anterior. O terceiro nome foi Cruz Peregrina, pois desde aquele encontro em abril de 1984 ela começou a percorrer paróquias e dioceses por todo o mundo. O quarto nome foi Cruz dos Jovens, pelo fato de João Paulo II tê-la entregue aos jovens. Por fim, há mais de uma década consolidou-se como a Cruz da Jornada, de fato pra quem leu ou ouviu reportagens durante a JMJ 2013, no Rio de Janeiro, os nomes anteriores desapareceram completamente do discurso.

No ano de 2003 o Papa João Paulo II, idealizador e fundador da JMJ, como que

aperfeiçoando a estrutura da JMJ acrescenta à sua proposta inicial mais um sinal externo: um Ícone de Nossa Senhora, *Salus Populi Romani* com estas palavras:

Hoje eu confio a vocês o Ícone de Maria. De agora em diante ele vai acompanhar as Jornadas Mundiais da Juventude, junto com a Cruz. Contemplem a sua Mãe! Ele será um sinal da presença materna de Maria próxima aos jovens que são chamados, como o Apóstolo João, acolhê-la em suas vidas -Palavra aos jovens, Roma, 2003 (JOÃO PAULO apud JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE, 2013).

Merece atenção três aspectos nesse breve acréscimo. Outra vez o fundador aproveita a ocasião de outro Ano Santo, desta vez o Ano do Rosário. Estas ocasiões especiais pré dispõem o crente a receber mudanças estruturais de maneira mais positiva. O outro aspecto importante é que ele escolhe nada mais nada menos do que o principal símbolo mariano da fé dos romanos, a *Salus Populi Romani*, a Salvação do Povo Romano. Esta informação desmonta a tese da polonização da fé católica, se assim fosse ele teria escolhido um outro ícone, o da Czestochowa, que naquele contexto teria sido recebida de maneira bem pacífica. O último aspecto relevante é que o próprio fundador foi lapidando o seu projeto de acordo como ele ia crescendo, fica claro que nem tudo estava bem nítido no início, em 1984. Ainda que houvesse da parte do Papa um interesse de reformular o imaginário católico das novas gerações.

A segunda ferramenta se refere à pregação que, nesse artigo, chamamos de aspecto verbal. Para levar adiante essa meta o próprio fundador escolhe um versículo bíblico que norteia toda a pregação nos dias da jornada. Segue resumidamente um elenco dos temas das algumas JMJ:

Quadro 1 - Temas - Jornada Mundial da Juventude

Data	Tema
23 de março de 1986	Estejam sempre preparados para responder a qualquer que lhes pedir a razão da vossa esperança. 1 Pedro 3:15
27 de março de 1988	Fazei o que Ele vos disser. João 2:5
8 de abril de 1990	Eu sou a videira, vós sois os ramos. João 15:5
12 de abril de 1992	Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho. Marcos 16:15
27 de março de 1994	Como o Pai me enviou, também Eu vos envio a vós. João 20:21
31 de março de 1996	Senhor, para quem iremos nós? Tu tens as palavras da vida eterna. João 6:68
5 de abril de 1998	O Espírito Santo vos ensinará todas as coisas. João 14:26
28 de março de 1999	O Pai vos ama. João 16:27

8 de abril de 2001	Se alguém quer vir depois de mim, negue a si mesmo, tome cada dia a sua cruz, e siga-Me. Lucas 9:23
13 de abril de 2003	Eis aí a tua mãe! João 19:27
4 de abril de 2004	Queremos ver Jesus. João 12:21
9 de abril de 2006	A tua palavra é lâmpada para os meus pés e luz para o meu caminho. Salmos 119:105
1º de abril de 2007	Como eu vos amei, assim amai-vos também uns aos outros. João 13:34
5 de abril de 2009	Colocamos nossa esperança no Deus vivo. I Timóteo 4:10
28 de março de 2010	Bom Mestre, o que devo fazer para ganhar a vida eterna? Marcos 10:17
1º de abril de 2012	Alegrai-vos sempre no Senhor. Filipenses 4:4
13 de abril de 2014	Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o Reino do Céu. Mateus 5:3
29 de março de 2015	Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus. Mateus 5:8

Fonte: Elaborado pelo autor com dados extraídos de JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE, 2014.

Para concretizar eficazmente esse instrumento foram criadas as catequeses nas línguas dos inscritos. Normalmente essas catequeses são proferidas por bispos, ou seja, uma maneira de ter a segurança que a doutrina católica será transmitida aos ouvintes. Pois crê-se que com a transmissão da reta doutrina se forma uma consciência católica, o que não é tão automático assim, mas um evento dessa magnitude precisa de uma estrutura fixa senão não anda.

Do tema bíblico origina-se também o hino específico de cada jornada. Não há um hino identificador da JMJ, salvo se aparecer no futuro. Cada jornada tem o seu hino. A música é um fator importante na transmissão de valores. A religião sempre se utilizou deste instrumento. É importante para o futuro uma reserva afetiva entre uma nação-jornada-transmissão às novas gerações desse evento. Não constituindo um hino oficial João Paulo II deixa, no mito fundador, para usar uma expressão de José Murilo de Carvalho, uma estratégia de marketing curiosa, pois cada JMJ é sediada em nações diferentes, com sua tradição musical igualmente diversa, assim JMJ torna-se uma das maneiras mais inculturadas da fé católica nos tempos modernos. Uma pesquisa musical, que não é objeto desse artigo, colocaria bem em evidencia essa diversidade cultural.

A terceira coluna, se assim, podemos chama-la, da JMJ é o que se refere às práticas oracionais católicas: Missa, Adoração Eucarística, Via-Sacra e a Confissão. Se era verdade que a juventude educada por gerações católicas havia encontrado nos ideais comunistas sentido para a vida, então o “quarteto” acima citado foi completamente abandonado. Trazer os jovens para essa prática era um bom sinal de uma mudança de mentalidade. Não é tarefa fácil estabelecer qual dos quatro aspectos

seria o mais eloquente nos dias de concentração de massas de jovens católicos. Ainda que a Missa de encerramento seja um ponto significativo, levar os jovens à Adoração Eucarística, a Confessar-se e a recitar a Via-Sacra não era um desafio nada animador.

A Adoração Eucarística que significa, entre outras coisas, crer que o Jesus da Missa continua na hóstia após a celebração e ficar diante dele exposto ou diante no sacrário onde se guardam essas hóstias é um sinal vivaz de uma fé amadurecida. A Igreja Católica tem uma longa experiência envolvendo massas de fiéis e a hóstia consagrada. A isto chama-se Congresso Eucarístico, mas uma JMJ não é um Congresso Eucarístico, no entanto práticas de devoção eucarística perpassam toda a semana da JMJ, culminando com a vigília, normalmente sábado, que antecede o dia de encerramento. Nesta vigília junta-se quase tudo, a presença física do Papa, os jovens, o canto, uma pregação do Papa sobre o tema específico da JMJ e a Adoração Eucarística. De fato um espetáculo da fé que por si fala muito às pessoas.

Mas precisamos olhar um pouco sobre a questão da Via-Sacra. No mundo da cultura do bem-estar o fundador da JMJ introduz uma das práticas devocionais católicas que centraliza-se sobre a dor e o sofrimento de Jesus de Nazaré. A via-sacra e as outras devoções envolvendo a dor e sofrimentos de Jesus, tais como as dores da Virgem Maria, a devoção ao Sangue de Jesus, surgem no século XII, um século de muita fome e intempéries da vida cotidiana na Europa. Mas o que a Via-Sacra tem a dizer às gerações do bem-estar? Uma das explicações que podemos extrair, observando o todo, é que João Paulo II quer mergulhar os jovens numa raiz mais profunda, o cristianismo em sua vertente católica, para dessa forma se contrapor aos ideais comunistas que surgiram recentemente, se comparado com a longa história do cristianismo. Outra dedução a que podemos chegar é que o evento tomando carácter universal abre-se para horizontes fora da Europa onde estão os países desenvolvidos, cujas experiências estão alicerçadas na cultura do bem-estar. Mas outras nações que acolheram a JMJ, fora do velho continente, viviam num extremo oposto da cultura do bem-estar. Assim João Paulo II fazia da via-sacra uma ferramenta dialógica. Levava aos que estavam um estado de vida mais desenvolvido a descobrir aspectos difíceis, tanto em questões sociais quanto em questões de espiritualidade, olhando para nada mais nada menos que Jesus de Nazaré. Aos que se encontravam bem identificados com os sofrimentos de Jesus de Nazaré, abria um horizonte de superação. Outro aspecto pedagógico da via-sacra e juventude é o fato de que ela é capaz de mobilizar grande quantidade de pessoas para realizá-la. Ela vai além do evento puramente espiritual e passa facilmente para o carácter teatral ou espetacular, assim a JMJ impulsiona os jovens a uma experiência forte de grupo e somatória de esforço para realizar um ato em comum.

Por fim, chegamos ao último instrumento, segundo a proposta desse artigo,

de formação do imaginário católico, da nova geração de jovens: O Papa, em pessoa. O fundador da JMJ, o Papa João Paulo II, é um personagem bem enigmático para toda a segunda metade do século XX e início do século XXI, não só para a Igreja Católica, mas para diversos setores da vida humana em muitas partes do planeta terra.

A JMJ foi um dos tantos enigmas de como dar a volta por cima, num cenário de crise e aparente derrota, por parte da Igreja. Causa admiração, até pra quem não é católico, o empenho pessoal do Papa para esses encontros com a juventude, há algo a mais do que sua longínqua experiência de professor universitário na Polônia. A JMJ irá explorar, tanto quanto possível, a figura do Papa, um dos símbolos da catolicidade consagrado universalmente, sobretudo depois da queda Estados Pontifícios, quando “[...] o Papa perde terras e ganha em poder espiritual, como jamais se pensou [...]”, como diz o Prof. Pedro Ribeiro de Oliveira².

Na estrutura da JMJ estão incluídos, como pontos altos do encontro, aqueles momentos nos quais o Papa está fisicamente com os jovens. Num mundo no qual a referencia à autoridade foi desprezada, João Paulo II exercerá um fascínio sobre as novas gerações, como que a preencher um vazio. Os dois ou três momentos, nos quais ele tem a oportunidade de falar aos jovens, seus discursos estão permeados de doutrina católica tradicional e de muito entusiasmo juvenil, mesmo já nas últimas edições das JMJ de seu pontificado, quando ele já estava visivelmente idoso, com tudo que este adjetivo implica.

A relação pessoal do fundador da JMJ com os jovens vem desde o primeiro momento de sua fundação. Assim ele se expressava naquele dia embrionário de 1985:

[...] Apresento uma saudação cordial aos jovens que em grande número participaram na Eucaristia celebrada pouco antes na Basílica, levando consigo a Cruz que precisamente a eles, os jovens, entreguei ao término do Jubileu da Redenção. Eles dirigiram-me, no encerramento do rito, uma afectuosa saudação que muito apreciei. Caríssimos, estou feliz pela vossa presença neste momento significativo para a vida da Igreja. [...] Jovens, o Concílio tem vinte anos como vós. O Concílio é jovem! Fazei-o vosso e sede no mundo os propagadores dele. [...] No empenho de renovar a Igreja vós, jovens, que representais o seu futuro e, portanto, trazeis em vós o penhora das suas esperanças. (L'OSSERVATORE ROMANO, 1985b, p. 6)

Sempre a questão missionária da juventude, tornar as novas gerações, de alguma modalidade, protagonistas dos novos tempos que se avizinham. João Paulo II participou de todo o Concílio Vaticano II e ele entende que a juventude missionária da própria juventude pode ser uma das novas faces da Igreja Católica que os padres conciliares pensavam, ainda que sem terem um projeto bem definido, naqueles idos

2 Informação verbal em sala de aula, ministrada pelo Prof. Pedro Ribeiro de Oliveira.

entre 1962-1965.

João Paulo II, no seu projeto para os jovens, dá-lhe uma identidade nova, ele não usa expressões consagradas por análises sociológicas, mas uma identidade eclesial. Assim ele se expressava no balanço anual com a Cúria Romana, em dezembro de 1985:

[...] tenho ainda diante dos olhos as imagens do encontro com aquela assembleia de jovens, de todas as raças e proveniências, na Praça de São João de Latrão, durante o qual rezamos e refletimos juntos, com íntima participação de todos os presentes, sendo como um só coração e uma só alma, até que as sombras da noite não envolveram aquela multidão, reunida em frente da catedral de Roma. [...] Aquela assembleia de jovens - não massa anónima, nem numérica, mas presença viva e pessoal! [...] recordo o entusiasmo com que aqueles jovens fizeram eco às minhas palavras: "Penetre profundamente em vós este testemunho que Jesus de Nazaré dá da verdade! N'Ele está contida a causa do homem: a causa eterna e ao mesmo tempo última! (L'OSSERVATE ROMANO, 1985a, p. 6)

Uma identidade de "Assembleia de Jovens" muda vários paradigmas cristalizados até então. Está claro que mudando a tipo de análise muda-se o aspecto funcional. João Paulo II está a dizer que os jovens não podem ser enquadrados em esquemas mais passivos, com raízes no tipo de análise comunista. Assim ele vai, pouco a pouco, construindo sua própria identidade e influencia sobre as novas gerações de jovens. Não mais um especialista em analisar a juventude adjetivando-a e depois distanciando-se dela. Ele envolve-se pessoalmente nesse processo. Os jovens são partes integrantes de suas preocupações, atentem para os verbos, ou expressões verbais, usados nos texto citados: recordo, trago nos olhos, impressionou-me, vi em cada um deles. Isto mostra um envolvimento pessoal na causa ou no processo.

Por fim, para concluir esse ponto do papel indispensável de João Paulo II na fundação, estruturação e desenvolvimento da JMJ, quero citar uma expressão que se encontra na Carta aos Jovens que ele escreve em 31 de março de 1985: "Jovens, meus amigos" (L'OSSERVATORE ROMANO, 1985c, p. 12). Um Papa que se dirige aos jovens chamando-os de amigos e não com expressões milenares do vocabulário eclesiástico como: filhos ou súbditos. Nós que estamos distantes no tempo talvez não tenhamos a capacidade de compreender o impacto que uma simples expressão como esta: "Jovens meus amigos" pode ter causado a toda uma geração. Por isso e por muitos outros aspectos podemos dizer sem medo de errar que João Paulo II é de fato o Papa dos jovens.

CONCLUSÃO

A JMJ tem concomitantemente dois aspectos aparentemente contraditórios novidade e tradição. A novidade pode ser encontrada em vários aspectos. Primeiramente a instituição católica tem à sua frente um Papa relativamente jovem, 58 anos, no final da década de 1970, com uma vasta experiência com a juventude, sobretudo universitária, isso será fatalmente o pano de fundo da idealização de encontros multitudinários com os jovens. Segundo aspecto da novidade é o fato de um Papa colocar os jovens como protagonistas de outros jovens no processo de evangelização e instrução na doutrina católica, numa instituição envelhecida no decorrer do séculos, com tudo que isso implica. Com um olhar retroativo podemos dizer que a JMJ foi o grande evento da instituição católica que se adaptava ao mundo globalizado, ainda que a Igreja Católica não seja o melhor exemplo de adaptação ao tempo contemporâneo.

No que se refere à Tradição católica na JMJ podemos encontrá-la facilmente nas práticas espirituais promovidas pela estrutura do evento:

- a) missa;
- b) confissão;
- c) catequese,;
- d) adoração eucarística e récita da via-sacra.

Toda a Tradição milenar da Igreja Católica pode ser encontrada nessas práticas, assim João Paulo II enraíza os jovens numa estrutura mais sólida e menos volúvel, como aquelas que eles estão habituados, mesmo antes do advento do mundo virtual.

Mesmo com a morte do seu idealizador em abril de 2005, ou seja, 10 anos já se passaram, a JMJ ainda continua com fôlego, o que era posto em dúvida tempos atrás. O tempo mostrará até quando ela encontrará lugar em nosso mundo urbanizado, secularizado e virtual. Mas como a história apresenta surpresas para as instituições, aguardemos pra ver se a Igreja Católica consegue se superar e encontrar seu lugar no mundo que se desvela diante de nós.

Finalmente é preciso reconhecer que a JMJ foi e é uma reconhecida expressão da Igreja Católica na cidade, sobretudo nas grandes cidades, pois seus encontros acontecem nas grandes capitais mundo afora. No mundo rural a Igreja Católica sempre encontrou seu espaço, pois as regularidades das estações ajudam ao ideal

católico de previsibilidade, uma estrutura sólida. O que não acontece com a presença católica na cidade. Dessa forma a JMJ deu no alento para uma presença massiva dos fiéis católicos no mundo de concorrência religiosa, na urbe.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, João Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da república no brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE. [S.l.]: Andes, 2015. Disponível em: < <http://andes.tur.br/jmj/>> Acesso em: 25 jan. 2015.

JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE. **Documentos fundamentais**: santo pare aos jovens. [S.l.]: Vaitican, 2014. Disponível em: <http://www.vatican.va/gmg/documents/index_po.html> Acesso em: 25 jan. 2015.

JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE. Peregrinação dos símbolos Rio de Janeiro: JMJ, 2013. Disponível em: <<http://paroquiasantoagostinhorj.com.br/wp-content/uploads/2011/09/Peregrina%C3%A7%C3%A3o-dos-S%C3%ADmbolos-JMJ.pdf>> Acesso em: 25 jan. 2015.

L'OSSERVATE ROMANO. Porto: Ed. Portuguesa, 29 dez. 1985a, p. 6.

L'OSSERVATE ROMANO. Porto: Ed. Portuguesa, 01 dez. 1985b, p. 6.

L'OSSERVTORE ROMANO. Porto: Ed. Portuguesa, 31 de mar. 1985c, p. 12.

TRINTA anos da Cruz da JMJ: João Paulo II e a Juventude. Vaticano; News, 23 abr. 2014. Disponível em: < <http://www.news.va/pt/news/trinta-anos-da-cruz-da-jmj-joao-paulo-ii-e-a-juven> > Acesso em: 25 jan. 2015.

As juventudes como *lócus theologicus* frente aos novos paradigmas pastorais da ação evangelizadora na Igreja do Brasil.

Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon¹

Danilo Rubia Soares²

Joao Paulo Spagnolo³

RESUMO

Será compartilhada parte dos resultados das pesquisas feitas por alunos do último ano de graduação em teologia da PUC-Campinas, tendo como bases teóricas os conteúdos desenvolvidos em seus TCCs. Como a juventude e a evangelização são aspectos relevantes e desafiadores para as diretrizes da ação evangelizadora da Igreja Católica no Brasil, para tentar entender a teologia e o lócus epistemológico desenvolvido pelas novas gerações tomou-se por base o Aggiornamento, ou seja, a atualização, a renovação ou o rejuvenescimento proposto pelo Concílio Vaticano II. Isso implica ir ao encontro da juventude sem preconceitos ou dogmatismos, abrindo-se para as exigências do mundo atual por meio de novos métodos e ações transformadoras. As pesquisas mostram que essas mudanças devem ser interpessoais, antropológicas, culturais e políticas, entre outras. Isto significa dizer que os jovens engajados precisam ser 'atingidos' pela evangelização nos seus modos de ser e de se estruturar politicamente. Assim, ao estudar o lócus theologicus das juventudes, serão pensadas formas de engajamento e de evangelização feitas pelos próprios, sempre com o intuito de atuarem de forma mais efetiva e aberta junto aos paradigmas e dilemas que afligem o século XXI. Ao estudar as juventudes e o seu papel na evangelização, propomos apontar também aspectos relativos a gênero e a políticas institucionais, lançando luz para uma visão mais ampliada da ação pastoral frente à sociedade complexa, fragmentada e pluralista. Pretende-se buscar meios que ajude na transformação de estruturas, de estratégias e de engajamentos vividos pelas juventudes, o que pode favorecer também um diálogo mais profícuo da Igreja com as novas gerações.

Palavras-chave: Juventude, evangelização, teologia pastoral e gênero

INTRODUÇÃO

Iniciamos esta comunicação teológica sobre as juventudes com os significados dos termos: *jovem – juventude (s)*. As juventudes, no seu cerne conceitual linguístico, expressam jovialidade e sobre isso o texto base da Campanha da Fraternidade-2013 define:

1 Doutorado em Ciências da Religião-Docente na Faculdade de teologia da PUC-Campinas

2 Graduada em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas

3 Graduados em Filosofia e graduandos em Teologia pela PUC-Campinas

A jovialidade pertence a juventude. Jovialidade como alegria do sorriso da publicidade, nem como aquilo que se opõe à tristeza e a dor. Jovialidade vem de duas palavras: Jovial e idade. Idade significa a essência, a força e o vigor de alguma coisa. Jovial por sua vez, não deve ser entendido como alguém sempre sorridente, pois jovial vem de *jovis*. *Jovis* é o nome com que os gregos designavam o deus supremo, o deus da força do dia. Jovialidade expressa, assim, o sentido de vigor de Deus, força de Deus. CNBB, 2012.⁴

1. UM OLHAR CONTEXTUAL SOBRE AS JUVENTUDES

Na vida da sociedade em geral se define que a juventude acontece entre o período dos 18 aos 29 anos e a adolescência entre a idade de 15 a 17. Hoje há concepções que essa faixa se encontra a partir dos 24 anos⁵. Sofiati (2011) afirma:

Ao ser forçado a “pular etapas” em virtude da crise social. O prolongamento da vida juvenil se configura num aspecto importante e contraditório da crise social, no qual o jovem assume responsabilidades de adultos, mas mantém sua dependência da estrutura dos pais em virtude das dificuldades financeiras. SOFIATI, 2011. p. 48.

Segundo o documento *Evangelização da Juventude*: “A juventude é a fase do ciclo da vida em que se concentram os maiores desafios, mas também, a fase de maior energia, criatividade, generosidade e potencial para o engajamento”. EJ, 2007 Sobre juventudes, no plural, Sofiati (2011) afirma:

[...] não podemos trabalhar com um único conceito de juventude, mas com o termo juventudes para compreender a multiplicidade de condições juvenis presentes na sociedade brasileira. Há uma pluralidade de juventudes definidas a partir de grupos sociais concretos que possuem um recorte sociocultural de classe social, estrato, etnia, religião, gênero, região, mundo urbano e rural, sendo que varias juventudes convivem em um mesmo tempo e espaço social, havendo também diferenças entre os jovens que vivem numa mesma sociedade, como no caso da juventude brasileira. SOFIATI, 2011. p. 55.

1.1. APONTAMENTOS BÍBLICOS SOBRE AS JUVENTUDES

Tanto as lideranças quanto as questões da violência e da opressão juvenil sobressaem já no Pentateuco: o fato do irmão Caim, matar o seu irmão Abel. No próprio livro de Gênesis temos o relato do jovem filho de Jacó, José, que é vendido pelos próprios irmãos.⁶ Dentre o período monárquico, temos os três reis jovens:

4 CNBB. Campanha da Fraternidade: Texto-base. 2013. Brasília: Edições CNBB, 2012. p. 5.

5 É importante destacar que os organismos internacionais, para organização de políticas públicas destacam a fase juvenil de 15 a 24 anos. Esta faixa etária é adotada para as estatísticas brasileiras. Cf. E J, 29. p. 18.

6 Cf. Gn. 37, 2.

Saul era jovem, de aparência boa e forte⁷; o próprio rei Davi fora ungido quando ainda era um rapaz, o mais novo entre seus irmãos. Seu filho, Salomão, também era moço.⁸ Até mesmo seus sucessores, divisores dos Reinos: Jobão e Jeroboão eram jovens quando assumiram a tarefa de chefiar os reinos.⁹ Sobre as questões de gênero, há também uma diversidade de mulheres jovens nas escrituras, muitas vezes, oprimidas, exploradas, violentadas, como também há as heroínas que lutam pelo seu povo, como é o caso de Ester, Judite, como Noemi e Rute.¹⁰

Já no Novo Testamento, temos vários relatos de jovens que se propuseram a seguir a “boa nova” anunciada por Jesus. Na literatura paulina, têm-se diversos textos que falam para as juventudes, sobretudo do protagonismo de um jovem: Tito. Paulo encarregou a Tito, o jovem, a tarefa de organizar as comunidades paulinas. Sobre a tarefa de instruir às anciãs e aos anciãos, e também aos jovens: “Exorta igualmente os jovens, para que em tudo sejam criteriosos.” I Tt 2,6. Já a Timóteo, por exemplo, Paulo exorta-o para que dê testemunho através de sua juventude: “Que ninguém despreze tua jovem idade. Quanto a ti, sê para os fiéis, modelo na palavra, na conduta, na caridade, na fé, na pureza.” I Tm 4,12.

Portanto, as primeiras comunidades também viviam fortemente o protagonismo juvenil, e neste sentido já havia a necessidade de grande vigor para a eficácia no anúncio da Boa Nova.

1.2. ACONTECIMENTOS ECLESIAIS QUE MARCAM AS JUVENTUDES

No contexto do Concílio Vaticano II¹¹, pouco se desenvolveu a respeito do jovem esse evento traz uma autêntica abertura no desenvolvimento da pastoralidade com repercussão na questão da evangelização juvenil. O Papa Paulo VI, após o encerramento do Concílio no dia 08 de dezembro de 1965, escreve uma mensagem aos jovens trazendo um olhar “*apriori*” de apropriação da juventude como ‘instrumento de renovação eclesial’¹².

Outra iniciativa importante na relação entre Igreja e os jovens é o nascimento das Jornadas Mundiais da Juventude (JMJ)¹³, iniciada pelo Papa São João Paulo II,

7 “Ele tinha um filho chamado Saul, um belo jovem Entre os Israelitas não havia ninguém tão bom quanto ele.” I Sm. 9,2.

8 Cf. IRs 3,7; I Cr 22,5; 29,1).

9 Em relação à Jobão, tem se a seguinte citação: II Cr, 13,7. Já em relação à Jeroboão: I Rs 12,10-14; 11,26.

10 Cf. Rute 1-4.

11 O Concílio Vaticano II (1962-1965), sob a iniciativa do Papa São João XXIII, trouxe uma nova compreensão eclesiológica, resgatada dos primórdios da vida cristã com muitas implicações pastorais.

12 PAPA PAULO VI. Mensagem do Concílio aos Jovens. In Documentos Pontifícios: 205. Aos Jovens e às Jovens do Mundo. João Paulo II. Editora Vozes: RJ, Petrópolis, 1985. p. 69-70.

13 JOÃO PAULO II, BENTO XVI, FRANCISCO. Mensagens e Homilias dos Papas por ocasião das Jornadas Mundiais da Juventude. 1986-2003. Brasília: Edições CNBB, 2013.

em 1986. Na América - Latina e Caribenha se propôs um “protagonismo” juvenil, colocando o jovem como uma das opções preferenciais da Igreja. Esta concepção surge já na Conferência de Medellín (1968)¹⁴, reafirmada e retomada também na de Puebla no México (1979)¹⁵ e em Aparecida (2007).

A CNBB promoveu nestas décadas duas Campanhas da Fraternidade relacionadas aos jovens (1992-2013). A primeira Campanha da Fraternidade relacionada aos jovens no ano de 1992 tinha como tema: “Juventude Caminho Aberto”.¹⁶ Já no ano de 2013, sob o tema: “Fraternidade e Juventude” e o lema: “Eis me aqui, envia-me (Is,8)”¹⁷, a CF trazia temas pertinentes à evangelização e a sociedade vigente.

Um dos últimos acontecimentos que marcaram o desenvolvimento do protagonismo juvenil foi a Jornada Mundial da Juventude¹⁸ promovida no Rio de Janeiro em 2013, sob a presença do Papa Francisco ao afirmar que os jovens deveriam ser revolucionários. Embora seja um evento de cunho universal, esta jornada proporcionou diversas discussões acerca da realidade juvenil no Brasil e na América - Latina.

2. A EVANGELIZAÇÃO E AS JUVENTUDES COMO *LOCUS THEOLOGICUS*

Melchior Cano (1509-1560) através da obra “*De locustheologicis*” desenvolveu a concepção de “lugar teológico” como os domicílios ou as fontes de argumentos da teologia ou como os lugares onde se podem extrair os mais diversos argumentos teológicos. Já Ignácio Ellacuria distingue *Locus* metodologicamente como lugar e fonte. Por *fonte* ele entende o “*depositum fidei*”, aquilo que mantém os conteúdos da fé e por *lugar* entende onde se tem acesso às fontes da fé e da teologia.

Jon Sobrino já compreende o lugar teológico como lugar social, ou seja, como uma realidade social. O lugar teológico nesta visão é, portanto uma determinada realidade histórica, concreta, na qual se crê que Deus e continua fazendo-se presente e por isso é lugar teológico antes de ser lugar teológico. Por isso, buscar as juventudes como *Locus Theologicus* é buscar o Deus que se revela presente na história e no tempo.

14 Cf. DZ. 4490-4492.

15 Cf. DZ. 4635.

16 CNBB. CAMPANHA DA FRATERNIDADE 1992. Juventude caminho aberto. Texto-base. 2ªEd. São Paulo: Editora Salesiana, 1992.

17 _____ 2013. Texto-base: Fraternidade e Juventude: “Eis-me aqui, envia-me. (Is,6,8)”. Brasília: Edições CNBB, 2013.

18 A JMJ 2013 sediado no Brasil contou com a presença de Sua santidade o Papa Francisco, com um numero de por volta de 4,5 milhões de peregrinos vindo de todo o mundo. Este evento de massa possibilitou mostrar a grande vivência eclesial juvenil, sobretudo no Brasil e na América-Latina e Caribe.

Segundo o texto “Evangelização da Juventude”, “Considerar o jovem como lugar teológico é acolher a voz que fala por ele.” Esta citação diz claramente a intenção necessária de se ler e desvelar o jovem como realidade teológica. Poderíamos até chamar essa leitura de uma possível realização do “*Audictus Fidei*”¹⁹ feita através da vida do jovem nos dias de hoje. Daí, se ter uma possível compreensão dos “desígnios de Deus”, em uma perfeita busca do seu Reino. Como diz a *Gaudium et Spes*:

[...] é dever da Igreja investigar a todo momento os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado a cada geração às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e futura, e da relação entre ambas. GS, 4.²⁰

Neste sentido, buscar na evangelização juvenil os sinais de Deus é descobrir as juventudes como “*locus theologicus*”, como lugar fontal para um desenvolvimento teológico-pastoral, é abrir-se a um constante “*aggiornamento*”²¹, como nos indica o Concílio Vaticano II, sobretudo pelas apropriações teológicas na América latina e no Caribe.

Deste modo, ver o jovem como fonte teológica tem sua significativa relevância, como diz Hilário Dick: “Trata-se de uma teologia que nasce e cai em terra nova (jovem), iniciando a ser cultivada, não em terra (antiga) já cultivada, mas em terreno inexplorado.” Dick, 2009. p. 15. E isso implica que as juventudes tem o seu lugar:

[...] A novidade da Teologia do Jovem, inconcebível em outros tempos mesmo existente, ela começa a emergir e a se afirmar. Vivemos num tempo onde iniciamos a ser capazes de ver, pela primeira vez, o jovem como novidade também teológica. O novo não é idêntico ao conhecido; ele se coloca no espaço do desvelado. Até podemos afirmar que a novidade da juventude é emergente porque já tem poder de provar sua novidade. Uma novidade que é passada (submersa), mas também é futuro que depende de descobertas do presente. Tudo isso não é tranquilo. A novidade (Juventude) irrompe e assusta.” Dick, 2009. p. 31.

Em relação a essa novidade afirma Yves Congar:

Temos a consciência viva de viver numa história na qual nosso conhecimento do passado nos permite situar-nos com certa lucidez. O conhecimento de certas sequências históricas, de certos condicionamentos, nos deu uma

19 O Termo “*Audictus Fidei*”, consiste em ouvir á fé. Dada pela “*Intelectus Fidei*” uma compreensão que se tem de fé. O *Audictus Fidei* é a assimilação do depósito da fé. Cf. LIBÂNIO, JOÃO BATISTA. MURAD, AFONSO. Momentos internos da teologia. In _____. Introdução à teologia: Perfil, Tarefas, Enfoques. São Paulo, Loyola, 2014. p. 83-84.

20 Constituição Pastoral *Gaudium ET Spes*, sobre a Igreja no mundo de hoje. Documentos do Concílio Vaticano II. São Paulo, Paulus, 1997. P. 542.

21 O termo *aggiornamento*, foi utilizado pelo Papa São João XXIII, para poder mostrar a intenção do Concílio Vaticano II. A expressão *aggiornamento* pode ser vista como um processo de atualização. Muito mais do que um programa, a expressão *aggiornamento* quer revelar um novo estilo de vida eclesial.

consciência histórica do momento em que fomos colocados. (CONGAR, 1969.)²²

2.1. **ALGUNS PARADIGMAS PASTORAIS PARA UMA AÇÃO EVANGELIZADORA JUVENIL NA IGREJA DO BRASIL.**

Mas paradoxalmente, surgem na atualidade no interior da própria Igreja, características nas pastorais juvenis, provenientes de condicionamentos hodiernos:

1. A falta de tempo em relação a um empenho comunitário;
2. A falta de uma consciência comunitária, coletiva e conjunta da pastoral.
3. A negação de uma vivência da *ortopraxia* como inexistência num projeto de grupos;
4. A incompreensão e a intolerância ao diferente: relações de gênero e o patriarcalismo; individualismo e corporativismo.

Assim, essas tendências devem ser minimizadas para que o Locus Theologicus aconteça. Estes contaminam a evangelização e as juventudes se vêem prejudicadas no seu lugar teológico. Com muitos outros aspectos, entre eles o patriarcalismo que faz sobressair o papel do homem ao da mulher, os grupos reforçam a desigualdades²³ na relação de gênero²⁴ e isso traz consequências desastrosas para a evangelização juvenil, como afirma Jung Mo Sung:

O patriarcalismo interiorizado impede também muitos varões de usufruírem dos muitos aspectos humanizantes da vida, como a emotividade, a sensibilidade, a expressão da afetividade, a intuição e o perdão. Não se pode pretender acabar completamente, de uma hora para outra, com um tipo de relação que já perdura milhares de anos. Porém, não se pode aceitar a ser conveniente com a sua manutenção, em nome destes milhares de anos. SUNG, 1995.

Como nos sugere Mo Sung (1995), para que aconteçam plenamente relações humanizantes na vida, a relação que deve existir é a de companheirismo. Portanto, ao desenvolver uma organização nos grupos de modo que não haja hierarquização de gênero e harmonizar os papéis femininos e masculinos nos ambientes juvenis, pode contribuir para um desenvolvimento integral dos jovens. Por isso, é imprescindível

22 CONGAR, Y. Situação e tarefas atuais da Teologia. São Paulo: Edições Paulinas, 1969. p. 76.

23 Segundo o autor, mais do que igualdade de gênero, a reivindicação pela luta nas relações de gênero deve ser pela singularidade. Cf. LIBÂNIO, 2012. p. 54.

24 Para Jung Mo Sung (1995) “o gênero é o sexo socialmente construído. As relações de gênero, as relações entre homens-varões e mulheres são socialmente construídas, e não determinadas biologicamente.” O mesmo diz que as relações existente hodiernamente é uma “relação de desigualdade social e pessoal baseada na diferença entre sexos e legitimada em nome de um determinismo biológico da superioridade de um dos sexos, o masculino, e de uma determinada forma de viver a sexualidade, a heterossexual.” Para um compreensão sobre a questão das relações de gênero, cf. MO SUNG, JUNG. DA SILVA, JOSUÉ CANDIDO. Conversando sobre ética e sociedade. Petrópolis/RJ:Vozes, 1995. p. 95-107.

uma nova estrutura paroquial que favoreça o desenvolvimento de Equipe Paroquial da Pastoral Juvenil²⁵ que por sua vez seja composta por animadores e coordenadores dos próprios grupos da comunidade.

Assim, as juventudes, reunidas em seus respectivos grupos, movimentos e pastorais, devem, à luz da mensagem evangélica, colaborar para que outros jovens descubram o sentido da vida, experienciando também a verdadeira liberdade de filhos e filhas de Deus presentes na história, no contexto em que vivem. Somente assim a Evangelização será a Boa Nova para o Povo de Deus.

REFERÊNCIAS

BAUMAN. Zygmund. Sociedade Líquida Moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. "Pontifício Conselho "Justiça e Paz". Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). São Paulo: Paulinas, 2005.

CELAM. Documento de Puebla. Texto conclusivo da III Conferência Geral do Episcopado Latino- Americano e do Caribe: A evangelização no presente e no futuro da América-latina. 5ª Ed. São Paulo: Loyola, 1979.

_____. Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino- Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

CNBB. Campanha da fraternidade 1992. Juventude caminho aberto. Texto-base. 2ªEd. São Paulo: Editora Salesiana. 1992.

_____. Setor Diocesano da Juventude. Coleção Igreja Jovem I. Brasília: Ed. CNBB, 2006.

_____. Estudos da CNBB. Evangelização da Juventude: Desafios e perspectivas pastorais. 93. 5ª Edição. Brasília: Edições CNBB, 2007.

_____. Campanha da Fraternidade 2013: Manual. Brasília: Edições CNBB, 2012.

BEOZZO, OSCAR. BOFF, LEONARDO. DOS SANTOS, B. BENI. ORG'S. PUEBLA. Análise, perspectivas, interrogações. São Paulo, Paulinas, 1979.

CONGAR, Yves. Situação e tarefas atuais da Teologia. São Paulo: Edições Paulinas, 1969.

DICK, Hilário. O divino no Jovem. Elementos teológicos para a Evangelização da cultura juvenil. São Paulo: CCJ, 2009.

25 Cf.CA, 595.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997

LIBÂNIO, João Batista. O Mundo dos Jovens. Reflexões Teológico- Pastorais sobre os movimentos de Juventude da Igreja. Col. Teologia e Evangelização –III. São Paulo: Edições Loyola, 1978.

_____. Jovens em tempo de pós-modernidade. Considerações socioculturais e pastorais. Ed. Loyola: São Paulo, 2004.

_____. Para onde vai a Juventude? Reflexões pastorais. São Paulo: Paulus, 2011.
MIRANDA, Evaristo Eduardo de. Quando jovens não tinham voz, nem vez: Jesus no conflito de gerações. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MO SUNG, Jung. SILVA, Josué Candidoda. Conversando sobre ética e sociedade. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

MURAD, Afonso. GOMES, Paulo Roberto. RIBEIRO, Susie. A Casa da Teologia. Introdução ecumênica à ciência da fé. São Paulo: Paulinas/São Leopoldo/RS: Editora Sinodal, 2010.

PAPA BENTO XVI. O Diálogo com os Jovens. Coletânea Papa Bento XVI. São Paulo: Editora Canção Nova, 2007.

PAPA JOÃO PAULO II. PAPA BENTO XVI. PAPA FRANCISCO. Mensagens e Homilias dos Papas por ocasião das Jornadas Mundiais da Juventude: 1986-2013. Brasília, DF: Edições CNBB, 2013.

PAPA PAULO VI. Mensagem do Concílio aos Jovens. In Documentos Pontifícios: 205. Aos Jovens e às Jovens do Mundo. João Paulo II. Editora Vozes: RJ, Petrópolis, 1985.

PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Lumen Fidei*. São Paulo: Paulinas, 2013.
_____. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. A alegria do evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. Pronunciamentos do Papa Francisco no Brasil: Visita apostólica do Papa Francisco ao Brasil; XXVIII Jornada Mundial da Juventude. São Paulo, Loyola, 2013.

SOFIATI, Flávio Munhoz. Juventude Católica: O novo discurso da Teologia da Libertação. São Carlos, SP: EdUFSCAR, 2012.

SOFIATI, Flávio Munhoz. Religião e Juventude: Os novos carismáticos. Aparecida, SP: Idéias e Letras/ FAPESP, 2011.

JUVENTUDE EXTREME: entre a religião, o lazer e o engajamento social

Waldney de Souza Rodrigues Costa¹

RESUMO

Este trabalho é um desmembramento de minha dissertação de mestrado em que analisei as relações entre religião e lazer entre jovens evangélicos juizforanos (MG), utilizando o método etnográfico. Em meio à pesquisa, jovens com quem convivi apresentaram-me uma atividade chamada Extreme como se fosse um tipo de esporte radical. Ela é baseada no Acampamento Underground, evento comumente promovido pela agência missionária Portas Abertas, e acontecia em uma igreja evangélica com a cobertura de correspondentes dessa instituição paraeclesial. De maneira geral, trata-se de uma simulação de perseguição religiosa que, assemelhando-se a um jogo, busca envolver os jovens com a causa dos “cristãos perseguidos”, ou seja, pessoas que por confessarem a fé em Jesus Cristo sofrem algum tipo de perseguição em seus países. Nesta comunicação proponho a apresentação de alguns elementos principais de tal atividade e uma reflexão sobre a interface que ela gera entre religião, lazer e engajamento social. Ao que parece, o Extreme é para o jovem um espaço de atividade física intensa, experiência espiritual e envolvimento político-social, sendo esses três, âmbitos de uma mesma vivência.

Palavras-chave: Jovens evangélicos. Lazer. Engajamento social. Perseguição religiosa.

INTRODUÇÃO

O tema que abordo neste texto é um pequeno desdobramento do que foi trabalhado na minha dissertação de mestrado em que analisei as relações entre religião e lazer entre jovens evangélicos (COSTA, 2015). Naquele estudo interessava-me investigar como a religião pode influenciar o lazer, com atenção não somente às restrições, mas também a possíveis processos de criação. Utilizando o método etnográfico, tomei uma igreja evangélica de Juiz de Fora (MG) como referência inicial, mas, a partir dela, segui a sociabilidade dos jovens por diferentes espaços, tais como lanchonetes, restaurantes, eventos da igreja, *shows* gospel e eventos evangélicos em geral. As variadas práticas dos jovens apresentaram-se como alternativas de lazer que eram criadas especialmente para adeptos, curiosos ou simpatizantes dessa fé. Ou seja, a dimensão religiosa, mais que restringir, também gerava opções de lazer.

¹ Doutorando e Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, desenvolvendo pesquisa com bolsa financiada pela CAPES. E-mail: dnney@ibest.com.br

Esse estudo passou por várias etapas. Logo no início, quando iniciei os primeiros contatos com os sujeitos que eu pretendia pesquisar, uma situação inusitada aconteceu. Na ocasião, eu explicava a um dos rapazes a minha pretensão de pesquisar como se dava a relação entre lazer e religião entre eles. Ele tentava me dar algumas dicas de assuntos que eu deveria abordar quando teve um *insight* e logo exclamou: “Cara, você tem que conhecer mesmo é o Extreme!”. Da forma como o jovem falou parecia tratar-se de uma espécie de esporte de aventura, pois ele completou dizendo que, durante a atividade, eles já haviam passado horas em ambientes mais afastados. Imaginei ser uma espécie de rapel ou coisa do tipo. Demorou quase um ano para que eu entendesse o que era o Extreme, pois os jovens evitavam falar sobre a atividade respondendo que “só participando pra entender”.

Em uma etapa posterior da pesquisa, quando eu consegui fazer alguns amigos e acompanhá-los em algumas práticas de lazer, fui convidado a participar do acampamento que a igreja a partir da qual fiz a pesquisa realizou por ocasião do Carnaval. O Extreme fazia parte das atividades do evento e estava programado para acontecer na madrugada de domingo para segunda-feira. Na programação era descrito como uma abordagem missionária que envolve atividade física intensa no período noturno, decifrar códigos e descobrir pistas. Como era dito que só deveriam participar pessoas “alicerçadas na fé”, não me senti à vontade para participar. Porém, durante o culto realizado na manhã seguinte, foi apresentada a causa da “igreja perseguida” e aí eu pude ter maior clareza da atividade, tratava-se de uma simulação de perseguição religiosa.

Tal atividade era fomentada por uma igreja evangélica, mas acontecia com a cobertura de pessoas ligadas a uma instituição paraeclesial, a Missões Portas Abertas, e era baseada em uma de suas ações específicas. A seguir pretendo apresentar principais aspectos dessa ação, buscando entender como a religião, o lazer e o engajamento são articulados. Mas isso não será possível sem uma breve explicação da causa em que se quer engajar.

1 A CAUSA DOS “CRISTÃOS PERSEGUIDOS”

O Extreme é uma adaptação que a igreja a partir da qual pesquisei fez do Acampamento Underground, evento comumente promovido pela agência missionária Portas Abertas. A identificação é tão grande que a atividade, substantivo feminino, realizada entre as outras que compõem a programação do acampamento da igreja acaba sendo tratada pelos jovens como um substantivo masculino (o Extreme), reproduzindo a forma como é tratado o acampamento promovido pela agência. Sendo assim, a causa que alimenta a adaptação é a mesma que mobiliza o

evento da Portas Abertas.

Essa entidade é uma instituição paraeclesial, ou seja, atua paralelamente ao trabalho das igrejas evangélicas no Brasil, não pertencendo a nenhuma denominação. Existem várias instituições paraeclesiais. Algumas são dedicadas exclusivamente à publicação de Bíblias (Ex.: Sociedade Bíblica do Brasil), outras são dedicadas à formação teológica (Ex.: Seminário Unido do Brasil), outras são organizações sociais (Ex.: ADHONEP – Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno) e outras possuem um enfoque no trabalho missionário (Ex.: JOCUM – Jovens com Uma Missão). Essas últimas geralmente são voltadas ao treinamento e envio de pessoas a outros países para divulgar a mensagem evangélica, mas o trabalho da Portas Abertas é um pouco diferenciado. Ela trabalha em apoio a pessoas que já aceitaram a mensagem (PORTAS ABERTAS, 2014).

Em sua revista, a entidade apresenta-se como “uma organização internacional [que] atua em cerca de 50 países, onde existe algum tipo de proibição, condenação, execução ou ameaça à vida de pessoas ou à sua liberdade de crer e cultuar Jesus Cristo” (PORTAS ABERTAS, 2013, p. 11), sendo que, “nos países mais opressivos, ela atua em segredo” (PORTAS ABERTAS, 2013, p. 11). Suas instalações nos países são de dois tipos. Existem as “bases de campo”, que desenvolvem projetos de distribuição de Bíblias, livros, cursos e ajuda socioeconômica a quem está sob o tipo de restrição a que ela se refere. E também as “bases de desenvolvimento”, que buscam engajar pessoas nesse trabalho, como trabalhadores voluntários (de variados níveis de envolvimento com a entidade), financiadores (doação de valores) ou intercessores (pessoas que oram por quem sofre a restrição). Desde 1978 existe uma “base de desenvolvimento” no Brasil.

Nota-se que a Missão Portas Abertas no Brasil só se mantém recrutando trabalhadores voluntários, financiadores e intercessores entre os diferentes evangélicos do país. Para tanto, ela não pode agir apenas em direção à causa que lhe é específica, também precisa desenvolver ações que engajem pessoas nessa causa. Sem isso o trabalho é inviabilizado. O Acampamento Underground é uma destas ações e é desenvolvida desde 2001 pelo departamento da Portas Abertas que é voltado para o trabalho com jovens (PORTAS ABERTAS, 2014). Sua lógica é a mesma do Extreme.

2 RELIGIÃO E LAZER EM PROL DE UMA CAUSA

Tanto o Extreme, quanto o Acampamento Underground são apresentados como eventos que colocam o participante sob certo risco, o que lhe confere uma conotação de atividade “radical” entre os jovens que deles participam. Essa dimensão lhe faz gravitar na esfera do lazer, no sentido de prática cultural caracterizada pela busca pessoal por prazer (GOMES, ELIZALDE, 2012; GUTIERREZ, 2001). Ora, há

uma grande expectativa dos jovens do gozo da “adrenalina” da atividade. Na ocasião da minha pesquisa, uma das monitoras da atividade fraturou a perna e teve que ser levada para um hospital. No dia seguinte, ela voltou ao acampamento com sua perna engessada e muitos jovens comentavam o fato para destacar o desafio que era participar do Extreme.

Importa destacar que o risco e o medo podem ser positivados em práticas que culminam em estados de êxtase e gozo (ROCHA, 2011). É o que acontece nas simulações de perseguição religiosa entre os evangélicos. Porém, as práticas suscitadas nesse tipo de evento tratam de um assunto solene entre os jovens. Isso lhes dá conotações de um “lazer sério” (STTTEBINS, 2008). Embora não deixassem de conferir certo prazer aos participantes, as práticas buscavam comunicar um assunto que para eles era extremamente grave, algo muito próximo ao que Clastres (1975) apresenta sobre os mitos que despertam o riso de índios Chulupi. Tem-se uma atividade prazerosa que é colocada a serviço da comunicação de assuntos extremamente importantes da cultura em que ela se insere.

Esses assuntos solenes evocados nas práticas são aparentemente religiosos. Talal Asad (2010), descrente da possibilidade de um conceito universal de religião, defende que práticas religiosas (assim como discursos) devem ser entendidas como possíveis dentro de suas condições históricas específicas. Para Asad, é religioso o que em determinado contexto é percebido como tal. No caso das simulações de perseguição de cristãos por causa de sua fé estamos diante de práticas que, não deixando de gravitar na esfera do lazer, são eminentemente percebidas pelos praticantes como dotadas de um sentido religioso.

Como já comentei, há uma dificuldade de conseguir informações para descrever o que realmente acontece no Extreme e no Acampamento Underground. Os participantes são orientados a não comentarem o que vivenciaram. Durante o evento de que participei, as pessoas que não se inscreveram no Extreme foram orientadas a não saírem de seus quartos, independente do que escutassem do lado de fora, naquela madrugada. Na manhã seguinte, ouvia-se falar de gritos e outros sons que ecoaram durante a noite e quem participou exibia aos seus amigos suas roupas muito sujas ou rasgadas, mas não falavam muito sobre o que realmente tinha ocorrido.

Para clarear o que acontece, recorrerei ao depoimento de Rebecca Medeiros, uma jovem que participou de um Acampamento Underground realizado no Rio Grande do Sul e teve seu “testemunho” publicado em um dos números da revista Portas Abertas (2015). Esse relato destaca três principais aspectos da simulação: a dramatização do tema no início das atividades, a tensão em torno das decisões que o participante precisa tomar a cada etapa e o desfecho, que é a finalização do processo.

Pelo que a jovem descreveu, no início, uma equipe recebe os participantes e lhes explica as regras da simulação e indica a história que eles vão vivenciar durante a atividade. Procura-se utilizar algum caso de que a agência missionária tenha notícia, ou seja, o drama é apresentado ao participante como uma história real. Rebecca viveu durante a atividade a história de Moon, apresentada como uma jovem da Coreia do Norte que havia sido vendida como escrava pela família a troco de comida e, durante esse exílio, tornou-se cristã. Também lhe foi entregue um objeto que representava sua vida. Era uma espécie de jogo.

Rebecca relata que no acampamento haviam diferentes ambientes caracterizados de forma diferente. Em uma etapa da atividade, ela foi levada para o que representava a Coreia do Norte, como uma “punição por ter deixado o país” (PORTAS ABERTAS, 2015, p. 11). Ela diz que foi quando conseguiu “entrar totalmente na simulação” (PORTAS ABERTAS, 2015, p. 11). Ali estava Sue, a personagem vivida por outra participante, uma espécie de carcereira. Ao conversarem, Rebecca (como Moon), descobriu que Sue era cristã, mas havia negado a fé por Jesus não ter lhe tirado da situação de sofrimento. Havia uma tensão sobre como Moon poderia convencer Sue a voltar para a fé, sem criticá-la. Tensão que se resolveu em uma oração. Rebecca relata: “Sei que era apenas uma simulação, mas a experiência foi muito real e marcante para mim” (PORTAS ABERTAS, 2015, p. 11).

No desfecho da trama, os participantes passam por outras atividades físicas intensas que não são detalhadas no relato. Rebecca conta que em certo momento, um dos rapazes não resistiu e se desfez do objeto que representava sua vida. Pouco depois, os monitores que representavam os guardas entraram e tomaram os objetos dos demais dizendo que tinham que “morrer”, já que era o que geralmente acontece com quem foge da Coreia do Norte e é capturado. Em seguida, todos oraram emocionados. Rebecca relata que chorava muito e que orou “pela Sue e pela Moon verdadeiras também, e pelos tantos irmãos que estão passando por isso” (PORTAS ABERTAS, 2015, p. 11).

Era o final do Acampamento Underground e essa experiência havia impactado essa jovem de maneira especial. Ela conta:

Fui muito confrontada em relação ao que tenho feito com minha liberdade. Tenho escolhido viver uma vida cristã medíocre, em vez de usar a liberdade cristã de forma sadia e correta, de forma bíblica? Tenho me lembrado da igreja que sofre por amar o mesmo Deus que eu? O que tenho feito quando recebo as informações da Portas Abertas sobre a Igreja Perseguida? (PORTAS ABERTAS, 2015, p. 11).

Esse discurso é muitíssimo semelhante ao que escutei dos participantes do Extreme. No culto de que participei, os participantes estavam emocionados e falavam com empolgação sobre a causa dos “cristãos perseguidos”, decidindo contribuir

de alguma forma com o trabalho da Missão Portas Abertas. Nesse momento foram transmitidos alguns vídeos sobre a agência e os ouvintes foram convidados a ajudar com seu projeto. Foi assim que a conheci a organização e assinei sua revista, através da qual obtive parte das informações aqui utilizadas.

CONCLUSÃO

O caso em questão é um interessante exemplo de como diferentes esferas humanas podem imbricar-se criativamente em uma determinada prática, que passa a ser permeada de diferentes sentidos. Ao comunicar a chamada para o Acampamento Underground dizendo que “A gente promete que você vai voltar pra casa. Mas não vai ser do mesmo jeito” (PORTAS ABERTAS, 2015, contracapa), a agência missionária sintetiza esses sentidos. Insinua-se que os riscos das atividades são muito grandes, mas que a experiência será capaz de transformar de alguma forma o participante.

No risco das práticas comuns ao Extreme e ao Acampamento Underground, há uma série de emoções prazerosas que são experimentadas. A dimensão do lazer logo se revela. E a transformação que a experiência gera é significada religiosamente. Essas duas dimensões se convergem na propulsão dos jovens ao engajamento na causa dos “cristãos perseguidos”. E não só como intercessores (o que possui um aspecto simbólico), mas também como trabalhadores voluntários e financiadores do trabalho da Portas Abertas, o que já toma certa conotação política. Sendo assim, essas simulações de perseguição religiosa são, para o jovem, espaços de atividade física intensa, experiência espiritual e engajamento político-social, sendo esses três, âmbitos de uma mesma vivência.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. São Paulo, **Cadernos de Campo**, v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.

CLASTRES, Pierre. De que riem os índios? In: _____. **A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política**. Porto (Portugal): Edições Afrontamento, 1975. p. 127-148.

COSTA, Waldney. **“Tem crente no pedaço”**: um estudo sobre religião e lazer entre jovens evangélicos. 2015. 267 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

GOMES, Christianne Luce; ELIZALDE, Rodrigo. **Horizontes Latino-americanos do Lazer**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

GUTIERREZ, Gustavo. **Lazer e prazer**: questões metodológicas e alternativas políticas. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

PORTAS ABERTAS. Na Coreia por um dia. **Revista Portas Abertas**. São Paulo, v. 33, n. 5, p. 10-11, maio 2015.

_____. Quem somos. 2014. Disponível em: <<https://www.portasabertas.org.br/about/>>. Acesso em: 10 ago. 2013.

_____. Uma estrutura global pra servir melhor. **Revista Portas Abertas**. São Paulo, edição de apresentação, p.11, 2013.

ROCHA, Verônica. Ninguém se arrisca à toa: os sentidos da vida para praticantes do esporte de base jump. In: COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos (Orgs.). **Cultura e sentimentos**: ensaios em antropologia das emoções. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011. p. 63-80.

STEBBINS, Robert. **Serious Leisure**: a perspective for our time. New Jersey: Transaction, 2008.

JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA E RELIGIÃO: Apresentação dos primeiros resultados de pesquisa junto aos jovens universitários da PUC Minas Betim

Eurides Rodrigues¹

RESUMO

A presente comunicação tem por objetivo apresentar os primeiros resultados da pesquisa Juventude n'Uma Era Secular: estudo dos impactos da secularização e condições de crença entre os jovens universitários da PUC Minas Betim. A referida pesquisa faz parte de projeto de mestrado em curso no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas com mesmo título e sob orientação do Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro. A expressão em destaque – Uma Era Secular – é uma referência direta à obra homônima do filósofo canadense Charles Taylor. Obra e autor que tomamos como marco teórico-conceitual de análise dos dados que serão apresentados.

Palavras chaves: *Juventude, Secularização, Religião, Uma Era Secular, Charles Taylor*

INTRODUÇÃO

O debate em torno da religião ou de Deus ganha novo impulso e tratamento na era moderna e mesmo na atual. Também Taylor (2010, p. 41), nos umbrais de seu *Uma Era Secular*, coloca a questão acerca da experiência que de Deus homens e mulheres fizeram e ainda fazem. Uma questão que irá acompanhá-lo por todas as páginas: por que era tão difícil há 500 anos atrás alguém não crer em Deus e por que hoje não o é mais? A resposta, para Taylor, é que esta é *Uma era secular*.

Para Taylor (2010), assim como outros autores, dentre eles Libânio (2011), a juventude é uma etapa privilegiada na existência da pessoa humana. Dentre as possíveis razões para tanto, uma merece destaque: a juventude é um termômetro muito sensível, capta as mais tênues alterações na temperatura do momento, do tempo presente. Também é preciso levar em consideração as muitas formas do ser jovem. Por isso, o mais adequado é falar em juventudes.

Nosso objetivo nessa comunicação é apresentar os primeiros resultados de pesquisa feita junto aos jovens universitários da PUC Minas Betim a qual integra pesquisa maior que estuda o senso religioso contemporâneo coordenada pelo Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro. Em particular, os dados aqui apresentados

¹ Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas

fazem parte de projeto de pesquisa em fase de conclusão junto ao Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas.

Isto posto, a presente comunicação e pesquisa à qual está vinculada se insere no amplo campo de pesquisa das ciências da religião. O ponto de partida está alicerçado em reflexão de natureza filosófica. A metodologia adotada vem do campo das ciências sociais. Ao nos aproximarmos da experiência religiosa dos jovens universitários, o fazemos com a intensão de contribuir, com as demais disciplinas que integram as Ciências da Religião, para a compreensão do fenômeno religioso e suas consequências para a vida em sociedade.

Organizamos o material a ser apresentado em duas partes seguidas de breve conclusão. Na primeira parte, que chamamos *Uma era secular*, nosso objetivo é contextualizar a discussão proposta. Na segunda, *Juventude n'Uma era secular*, trazemos alguns dados e intuições. E concluímos retomando Taylor, o qual diz não acreditar no enfraquecimento da aspiração humana à plenitude e ao sentido da existência.

1. UMA ERA SECULAR

Desde as suas origens o termo secularização se apresenta como uma mina de onde jorram inúmeros significados. Dentre os inúmeros fatores que, atualmente, estão por detrás do debate, Zepeda (2010, p. 138) destaca a “incapacidade explicativa e preditiva do fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas”. Historicamente, segundo ele, esse descrédito ou suspeita se deve, em grande parte, ao fato de que as primeiras teorias a respeito da secularização concentraram sua atenção em buscar explicar a perda da relevância social e subjetiva da religião nas sociedades modernas.

Mas, o que significa ou mesmo caracteriza uma era secular? Embora haja um certo consenso hoje em dia em torno da ideia de que vivemos numa era secular, o mesmo não se pode afirmar acerca do seu sentido e significado. Ciente da complexidade e dos diversos tratamentos dados à questão, segundo Taylor é possível identificar no ocidente duas grandes correntes de pensamento que buscam dar conta do significado da secularização.

A primeira pretende descrevê-la e compreendê-la em termos de “espaços públicos”, na medida em que estes foram “supostamente esvaziados de Deus ou de qualquer referência a uma realidade derradeira.” (TAYLOR, 2010, p. 13). A segunda, corresponde a um diagnóstico do declínio da crença e da prática religiosa; isto é, do abandono, por parte de muitos, das convicções e práticas religiosas. Os países

da Europa Ocidental, para Taylor (2010, p. 15), “tornaram-se majoritariamente seculares”, mesmo naqueles em que ainda é possível encontrar algum vestígio da ideia de Deus, ou de referência a Deus no espaço público.

Do seu exame da era secular, Taylor aponta para uma terceira possibilidade de compreensão. É certo que essa nova possibilidade está intimamente ligada às duas anteriores. Em suas palavras, a secularidade corresponde à “passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada”. (2010, 15). Em outras palavras, a fé em Deus não é mais axiomática, pois a ela existem alternativas. É levando em consideração as condições da experiência de Deus e de sua busca nos dias atuais que ele se propõe examinar a sociedade atual como secular. (TAYLOR, 2010, p. 16).

No tocante à experiência de Deus – ou da plenitude – é preciso admitir que há uma diferença entre as estruturas fundo de ontem e de hoje. Segundo Taylor (2010, p. 27), “ingênuas” aquelas e “reflexivas”, estas. É a mudança – ou transformação, como ele também a chamou – de *background*, daquilo que torna possível a experiência e busca de Deus, ou plenitude, que tornou possível o advento de uma era secular.

Resta claro, ao menos para Taylor, que, ainda que secular, nessa era homens e mulheres continuam sua busca por plenitude. A grande mudança que importa dar a compreender é aquela já enunciada, mas que convém retomar agora nas palavras do próprio Taylor (2010, p. 29), qual seja:

Passamos de um mundo no qual o lugar da plenitude era compreendido sem problematizações como fora ou ‘além’ da vida humana, para uma era de conflitos na qual essa interpretação é desafiada por outras que localizam a plenitude (num amplo espectro de maneiras diferentes) ‘dentro’ da vida humana.

Chega-se aqui à tese central de Taylor (2010, p. 34), segundo a qual a existência de uma era secular se tornou possível graças ao advento de um “humanismo exclusivo”, o qual colocou um termo à era de uma fé “ingênua”. No entanto, o “humanismo exclusivo” conheceu uma forma intermediária, o “deísmo providencial”. E ambos só se tornaram-se possíveis a partir de desdobramentos anteriores no interior do cristianismo.

O mais interessante na perspectiva proposta por Taylor (2010, p. 35-36) é a percepção de “novas condições de crença” no interior da era secular. Uma era secular:

“uma nova feição da experiência que incita a crença e é definida por ela”, “um novo contexto no qual a busca do moral e do espiritual devem ser conduzidos”. Estas são as expressões utilizadas por Taylor para dar conta da “transformação crucial” e da nova condição tornada possível pelo “humanismo exclusivo”.

No entanto, para Taylor, é inegável uma referência a Deus na natureza mesma da Era Secular. Uma história de subtração tende a negar esse dado ao atribuir as condições atuais apenas ao desencantamento do mundo ou ao desaparecimento de Deus. (TAYLOR, 2010, P.43). Uma história de subtração não dá conta de explicar a diferença percebida por Taylor (2010, p. 42) na compreensão da “plenitude”. Ou seja, à

Passagem de uma condição na qual nossas aspirações espirituais e morais mais elevadas nos direcionam inescapavelmente para Deus – ou, se poderia dizer, não fazem sentido algum se Deus – para outra na qual tais aspirações podem relacionar-se a uma miríade de diferentes fontes, e frequentemente são referidas a fontes que negam Deus.

Por isso, a história a ser contada precisa dar conta não apenas do desaparecimento de Deus, mas, sobretudo, deve explicar “como algo que não Deus poderia se tornar o polo objetivo necessário de aspiração moral e espiritual, de ‘plenitude’”. (TAYLOR, 2010, p. 42).

Concluimos esse primeiro tópico com uma citação de Taylor, a qual em nossa percepção resume bem sua proposta. explicitar o

Retrato do mundo que perdemos, um mundo no qual as forças espirituais afetavam os agentes porosos, no qual o social estava fundado no sagrado e o tempo secular nos tempos superiores, uma sociedade, sobretudo, na qual o jogo da estrutura e da antiestrutura era mantido em equilíbrio; e esse drama humano revelou-se no interior de um *cosmos*. Tudo isso foi desmantelado e substituído por algo bem diferente na transformação à qual, em geral e imprecisamente, chamamos de desencantamento. (TAYLOR, 2010, p. 83)

2. JUVENTUDE N’UMA ERA SECULAR

A pesquisa em questão foi realizada no *campus* da PUC Minas Betim, o qual está localizado à Rua do Rosário, nº 1081, Bairro Angola, Betim, Minas Gerais. O questionário então aplicado foi elaborado em torno a três eixos: o posicionamento dos jovens ante a questão do sentido da vida; a pertença ou não a alguma tradição religiosa e compreensão da religião; as representações que estes jovens fazem de Deus.

O questionário foi organizado em três partes e compõe-se de questões fechadas e questões abertas. Na primeira parte foi solicitado aos jovens que identificassem seu curso e turno. Também foi solicitado que definissem seu sexo e idade. Ainda nessa primeira parte, também foi solicitado que apontassem a religião

dos pais e a própria. Finalmente, foi perguntado se participavam de outra tradição religiosa além da apontada e com que frequência. Na segunda foram apresentas aos jovens um conjunto de 54 frases, construídas a partir de escuta e discussão prévia com jovens de outro campus da PUC Minas, diante das quais deveriam se posicionar concordando, discordando ou não sabendo responder. Na terceira e última parte, os jovens foram convidados a responder a doze questões abertas as quais tinham por objetivo possibilitar aos mesmos elaborar respostas de acordo com sua vivência, experiência e conhecimento.

No primeiro semestre de 2015, quando foi aplicado o questionário, o número de alunos do campus da PUC Minas em Betim era de 4322 (quatro mil trezentos e vinte dois). Após convite aberto feio via e-mail enviado a todos os alunos regularmente matriculados, 375 alunos participaram da pesquisa respondendo ao questionário disponibilizado em formato virtual. Este número está para além do previsto pelo cálculo amostral. O resultado do cálculo apontou para uma amostra de 352 (trezentos e cinquenta e dois) alunos.² Quanto à confiabilidade, a amostra permite um alcance de confiança de 95%, com desvio padrão de 0,5 e erro máximo estimado de 0,05.

Uma primeira aproximação dos dados apurados revela que para a/a maioria desses jovens:

- o mal e a pobreza não os fazem duvidar da existência de Deus: 85,4%
- a vida tem sentido: 84,8%
- ter fé é mais importante que ter religião: 82,2%
- a sua religião não é a única verdadeira: 81,6%
- **as religiões possuem um importante papel na discussão ética dos problemas sociais, seja a nível local ou global: 79%**
- Deus não é algo/alguém de quem têm medo: 78,7%
- o sentir-se feliz é algo que experimentam com frequência: 78,2%
- não é correto afirmar que só pode haver uma religião verdadeira: 78,2%
- **a religião não é uma experiência exclusivamente da vida privada, tendo, portanto, desdobramento sobre a vida em sociedade: 76,9%**
- **as religiões podem contribuir com a solução dos problemas enfrentados pelos indivíduos em sociedade. Seja a nível local ou global: 75,5%**
- acreditam que os rituais de sua religião lhes fazem bem e os levam a se encontrar com Deus: 73, 1%

2 Amostra obtida em SANTOS, Glauber Eduardo de Oliveira. *Cálculo amostral*: calculadora on-line. Disponível em: <<http://www.calculoamostral.vai.la>>. Acesso em: 24 set. 2013.

- a fé é um dos fatores que os motivam a se engajar na transformação da sociedade: 71%
- a religião os pode ajudar a alcançar seus objetivos: 68,1%
- conversas em profundidade com outras pessoas fazem com que eles se sentam mais próximo de si mesmos e do sentido último de suas vidas: 66,5%
- se pode cultivar a religião sem pertencer a uma igreja ou comunidade de fé: 66%
- Deus intervém em suas vidas resolvendo problemas, necessidades e dando proteção: 64,4%
- ter uma religião é algo fundamental: 60,9%

Destacamos os elementos que julgamos afins com o **FT6 Religião, Juventude, Espiritualidade e Política**. Os dados apurados apontam que uma maioria significativa de jovens estão convencidos da contribuição da Religião na discussão Ética e na busca conjunta de soluções para os desafios oriundos da vida em sociedade, tanto a nível local quanto global. Para 71% dos jovens, esta convicção está ancorada numa experiência de fé, a qual os motiva a se engajar na transformação das estruturas sociais. No entanto, para 40% desses jovens ter uma religião não é algo fundamental. Por que ter fé é mais importante que ter religião.

Merece ainda destaque o fato de os sofrimentos humanos, em particular a pobreza e a fome, não os levarem a duvidar da existência de Deus. Um Deus representado como pessoal, próximo e do qual sentem amorosa presença. Um Deus cujo *locus* privilegiado de encontro com Ele é a subjetividade: “em mim mesmo”, “quando estou a sós comigo mesmo”, “em oração”. Um Deus não cerceado ou circunscrito às fronteiras das tradições religiosas.

Mesmo entre os que se declararam sem religião (ateus, agnósticos, sem religião), os quais somam 15% do total, a questão religiosa e a experiência de Deus é algo que nos leva a pensar. Dentre as respostas dadas à questão sobre o fato marcante na experiência religiosa, algumas, por sua clareza e objetividade, e outras por seu caráter avaliativo, merecem ser transcritas literalmente. São elas: “O tempo que perdi com ela”; “Saber que Deus não existe”; “Acredito que as religiões segregam as pessoas e contribuem para o desamor e conflito na mesma proporção que fazem o contrário disso”; “Descobrir que as religiões pensam em ter mais fieis do que mostrar a verdade sobre ‘Deus’ obvio que existem exceções”; “Quando pensei na influência das religiões sobre as atitudes das pessoas, sejam as influências e as atitudes boas ou ruins, e o modo como as pessoas lidam com as doutrinas religiosas”; “Perceber que Deus é algo criado pelo homem para disfarçar a dor da sociedade”; “Sentir a ausência do mesmo (Deus?)”; “Sentir solidão nas preces, nos ritos, na igreja...”.

Alguns verbos, pela sua recorrência, chamam atenção pela sua força semântica. De um lado os verbos “pensar”, “descobrir”, “saber”, sugerindo um processo reflexivo e itinerário. E do outro o verbo “sentir”, seguido dos substantivos “ausência” e “solidão”, indicando que a experiência de Deus passa pela subjetividade. No caso específico das respostas em destaque, que Deus é (dolorosamente talvez?) experimentado como silêncio e não-presença.

CONCLUSÃO

Segundo Taylor (2010, p. 599), seu intento ao escrever *Uma era secular* foi estudar o “destino da crença religiosa em sentido forte no Ocidente moderno”. Por sentido forte ele entende, de um lado a crença numa realidade transcendente, e do outro a aspiração associada a essa crença por uma transformação total da existência que vai além da realização humana ordinária.

Taylor (2010, p. 605) também diz não acreditar no enfraquecimento da aspiração humana à religião. Mas, por que? A resposta para ele está “nas várias formas de prática espiritual para as quais cada pessoa é atraída em sua própria vida espiritual”. Dentre tantas possibilidades, ele menciona o fato de que as pessoas continuam a buscar momentos nos quais elas se sentem arrancadas do dia a dia e em contato com algo além delas mesmas.

Ao contrário do que diz o verso de uma canção do compositor e cantor Renato Russo, que nas décadas de 1980 e 1990 embalou muitos jovens, juntamente com as estações muita coisa, sim, mudou. Para Taylor mudaram as condições de crença. Em suas palavras, mudou o “contexto no qual experienciamos e buscamos a plenitude”, e isto significa a “chegada de uma era secular”. (TAYLOR, 2013, p. 28).

REFERÊNCIAS

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 73, jun. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092010000200008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso: em 09 jul. 2013.

O pensamento religioso, político e intelectual de Alceu Amoroso Lima

Bruna Aparecida da Silva Miguel¹

RESUMO

O século XX representou um contexto totalmente novo para a Igreja Católica no Brasil, a qual livre da ingerência do poder estatal precisou rearticular-se, organizar-se internamente para sobreviver a esta sociedade laica e amparada pela Constituição republicana. Nos anos 1920, uma corrente de intelectuais leigos começa a debater e a escrever com maior intensidade sobre assuntos religiosos. Uma grande novidade para a época, uma vez que eram pouquíssimas as produções leigas sobre a Igreja Católica. Francisco Iglésias (1971) ressalta que a Igreja carecia de uma frente intelectual atuante. Duas personalidades bastante influentes e decisivas são: Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, o primeiro, grande defensor do ideário conservador e da fé católica; o segundo, mais conhecido por seu pseudônimo Tristão de Athayde, grande amigo de Jackson por correspondências e seu sucessor na liderança do grupo de intelectuais leigos. Diante desse panorama e considerando a relevância histórica e o discurso religioso de Alceu Amoroso Lima, três objetivos estruturam esta comunicação. Primeiro, apresentar a trajetória de um crítico literário que se converte ao catolicismo aos 35 anos de idade e passa ser o líder do Centro Dom Vital; bem como pensar quais os fatores que contribuíram para sua conversão. Em segundo lugar, refletir sobre a sua participação nos debates entre intelectuais leigos e católicos; sua atuação política; e produção autoral. E ainda, num terceiro momento, avaliar o seu posicionamento frente à revista A Ordem após a morte do fundador, Jackson de Figueiredo. É importante salientar que este periódico foi o principal meio de expressão da intelectualidade católica laica.

Palavras Chave: intelectual, leigo, catolicismo, Igreja Católica, século XX.

INTRODUÇÃO

Para analisar alguns dos principais pontos do percurso feito por Alceu Amoroso Lima, o qual se configura como objeto de estudo desta comunicação, o texto subdivide-se em três momentos.

1. A TRAJETÓRIA DE ALCEU AMOROSO LIMA

Conforme já anunciado Alceu Amoroso Lima é uma das principais personalidades do grupo de intelectuais leigos que se ocuparam de discutir, produzir e publicar escritos sobre a Igreja Católica, sua postura e formas de legitimação social.

Amoroso Lima nasceu na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1893, concluiu o curso superior de ciências jurídicas em 1913. Entre os anos 1900 e 1913, teve 1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas/SP. Bolsista CAPES – Modalidade Taxa. E-mail: bruna.smiguel@hotmail.com.

a oportunidade de ir algumas vezes para a Europa, onde frequentou cursos como, por exemplo, o ministrado pelo filósofo francês Henry Bergson; ampliou seus contatos com outros escritores como, por exemplo, José Pereira da Graça Aranha, o qual o incentivou a formar no Brasil algum grupo que tivesse como público alvo a intelectualidade jovem. Cinco após concluir a faculdade, casou-se com Maria Teresa de Faria, com quem teve sete filhos (AZZI, 2003, p. 194; CURY, 2010, p. 12; RODRIGUES, 2006, p. 13).

Durante muitos anos trabalhou na fábrica de tecidos da família, foi o responsável pela diretoria jurídica da empresa. (CURRY, 2010, p. 13). Sua carreira como crítico literário iniciou cedo, com apenas 26 anos, o pseudônimo Tristão de Athayde surgiu quando começou a escrever para *O Jornal*, novo órgão de comunicação que surgia no Rio de Janeiro.

Contudo, alguns anos mais tarde, em 1924, abandonou sua coluna no jornal e foi em busca de novos conhecimentos, iniciou um intenso diálogo com o pensador católico Jackson de Figueiredo, as cartas trocadas entre os dois amigos vieram a compor, anos mais tarde, o livro intitulado “Correspondências”.

Estes diálogos que no início eram marcados por problemáticas políticas vão se alterando e abrangendo também questões de cunho religioso. E foi no contexto destas discussões que Alceu passou a se dedicar a leitura de textos de autores católicos, dentre eles o que mais influenciou o pensamento de Amoroso Lima foi Jacques Maritain. (AZZI, 2003, p. 12; CURRY, 2010, P. 12-13).

Os novos contatos, amizades e leituras motivaram Alceu a um ponto que este se declara publicamente ter-se convertido ao catolicismo, e em agosto de 1928, recebeu a sua primeira comunhão do Pe. Leonel Franca. Neste mesmo ano, escreveu seu primeiro texto após a conversão, era uma carta endereçada ao amigo Sérgio Buarque de Holanda, a qual se tornou bastante conhecida pelo polêmico título “Adeus à disponibilidade”. (ARDUINI, 2009, p. 39).

Entretanto, a sua produção e atuação deste momento em diante de nada se pareciam com um “adeus”, pelo contrário, se intensificaram cada vez mais. Em novembro de 1928, Jackson de Figueiredo sobre um acidente e morre inesperadamente, Alceu Amoroso Lima foi procurado por Perilo Gomes e Hamilton Nogueira para assumir a presidência d’*A Ordem* e do *Centro Dom Vital*.

2. ENGAJAMENTOS POLÍTICO-RELIGIOSOS E OBRAS

Fundamentado no estudo de diversos autores (ARDUINI, 2009; AZZI, 1994 e 2003; COSTA, 2006; CURY, 2010; RODRIGUES, 2006), foi possível elaborar uma cronologia de alguns acontecimentos marcantes da atuação de Alceu Amoroso Lima,

após sua conversão ao catolicismo em 1928, até sua morte em 1983.

- 1928 - Assumiu a presidência do Centro Dom Vital e da Revista A Ordem.
- 1932 - Auxiliou na fundação do Instituto Católico de Estudos Superiores.
- 1933 - Tornou-se Secretário-geral e depois presidente da Liga Eleitoral Católica.
- 1935 - Foi Presidente da Ação Católica Brasileira; ocupou a cadeira nº 40 da Academia Brasileira de Letras (ABL).
- 1938 - Foi nomeado Reitor da Universidade do Distrito Federal.
- 1940 - Tornou-se professor de Literatura Brasileira, da Universidade do Brasil e da Universidade Católica.
- 1944 - Fundou a Livraria Agir, no Rio de Janeiro.
- 1945 - Deixou a presidência da Ação Católica.
- 1951 a 1953 - Foi Diretor do Departamento de Cultura da Organização dos Estados Americanos (OEA).
- 1962 - Foi o delegado brasileiro na abertura do II Concílio Vaticano.
- 1967 - Membro da Pontifícia Comissão de Justiça e Paz.
- 1968 - Membro da Academia de Ciências Morais e Políticas, do Instituto da França.
- 1977 - Recebeu o Prêmio Nacional de Literatura, da Fundação Cultural de Brasília.
- 14/08/1983 - Faleceu em Petrópolis.

Além dos artigos publicados na revista *A Ordem* e nos diversos jornais que contribuiu durante o seu itinerário intelectuais, Alceu Amoroso Lima publicou inúmeros livros. Somente para citar alguns de seus títulos:

- 1929 - De Pio II a Pio XI.
- 1931 - Debates Pedagógicos.
- 1932 - As repercussões do catolicismo.
- 1936 - O Espírito e o Mundo.
- 1936 - Quadro Sintético da Literatura Brasileira
- 1942 - Meditações sobre o mundo moderno.
- 1943 - Mitos de nosso tempo.
- 1950 - Mensagem de Roma.
- 1951 - Existencialismo.
- 1954 - Meditação sobre o mundo interior.
- 1956 - A vida sobrenatural e o mundo moderno.
- 1964 - Revolução, Reação ou Reforma.
- 1969 - Meio Século de Presença Literária.

3. AS MUTAÇÕES NO POSICIONAMENTO DE AMOROSO LIMA

Ao longo dos anos, na medida em que passa a conhecer mais sobre a religião e vivenciar a sua fé, seus posicionamentos vão se alterando paulatinamente. Num primeiro momento, quando esteve em contato com Jackson de Figueiredo e mesmo após a morte do amigo a influência póstuma ainda é consideravelmente forte, Amoroso Lima vivencia a experiência de um católico conservador, reacionário, lutando contra os males do mundo secular. (COSTA, 2006, p. 19-20). Nesta busca pela reação católica, tornou-se o braço direito do cardeal Dom Sebastião Leme, e também do padre Leonel Franca (CURY, 2010, p. 15).

Todavia, num segundo momento, sua postura é marcada por uma abertura ao diálogo, levando em consideração a existência de um pluralismo social e religioso (COSTA, 2006, p. 19-20). De acordo com Riolando Azzi (1994, p. 129-130), foi ao longo da década de 1940 que o sucessor de Figueiredo iniciou uma relevante abertura às ideias liberais, a tendência democrática de Jacques Maritain exerceu influência sobre o pensamento de Alceu.

Juntamente com as transformações que estavam em curso no âmbito pessoal, instâncias por ele dirigidas também gradativamente vão se modificando, como foi o caso do Centro Dom Vital. (AZZI, 1994, p. 132).

Se Jackson de Figueiredo pode ser considerado como o expoente reacionarismo autoritário, Amoroso Lima, por sua vez, tornou-se o líder da ideologia liberal católica.

CONCLUSÃO

Ao longo desta comunicação buscou-se apresentar os principais acontecimentos que marcaram e influenciaram o posicionamento de um dos intelectuais católicos mais importantes do século XX: Alceu Amoroso Lima.

Amoroso Lima além de continuar o projeto de Jackson de Figueiredo assumindo a revista A Ordem e o Centro Dom Vital, ele criou condições de divulgação o ideário católico na sociedade, foi membro e em alguns casos diretor de órgãos de renome dentro da Igreja Católica, quanto órgãos governamentais, a citar como exemplo a sua luta a favor do ensino religioso nas escolas, entre outros embates.

REFERÊNCIAS

ARDUINI, Guilherme Ramalho. Em busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização social. (1928-1945). 2009. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,

AZZI, R. O início da Restauração Católica no Brasil (1920-1930). *Revista de Filosofia - Síntese*, vol. 4, nº. 10, 1977, p. 61-89.

_____. O fortalecimento da Restauração Católica no Brasil (1930-1940). *Revista de Filosofia - Síntese*, vol. 6, nº. 17, 1979, p. 69-85.

_____. *A Neocristandade: um projeto restaurador*. Coleção História do Pensamento Católico no Brasil – V. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Os pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003.

BEOZZO, J. O. A Igreja entre a revolução de 1930: o Estado Novo e a Redemocratização, IN:FAUSTO, B. (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. 2ª edição. Tomo III - O Brasil Republicano. V. 4. Economia e cultura (1930-1964). São Paulo: DIFEL - Difusão Editorial, 1986.

BRUNEAU, T. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

COSTA, M. T. *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

CURY, C. R. J. *Alceu Amoroso Lima*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

IGLESIAS, F. *História e Ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LUSTOSA, Oscar F. *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo: Paulinas, 1991.

MAINWARING, S. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

PIERUCCI, A. F. O.; SOUZA, B. M.; CAMARGO, P. F. C. Igreja Católica: 1945 – 1970, IN:FAUSTO, B. (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. 2ª edição. Tomo III - O Brasil Republicano. V. 4. Economia e cultura (1930-1964). São Paulo: DIFEL - Difusão Editorial, 1986.

RODRIGUES, C. M. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fapesp, 2005.

_____. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica (1928-1946)*. 2006. Tese (Doutorado em História e Sociedade) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual de São Paulo.

VELLOSO, M. P. A Ordem: Uma Revista de Doutrinação, Política e Cultura Católica. *Revista de Ciência Política*, vol. 21, nº. 3, 1978. p. 117-159.

VILLAÇA, A. C. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1975.

FT 7 Diversidade Religiosa e Imaginário

FT 7. Religião, juventude, espiritualidade e política.

Coordenadores: Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira – UFJF, MG; Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Jr. – UEPA, PA; Prof. Dr. Wellington Teodoro – PUC Minas, MG

Ementa: Na relação homem/sagrado, o imaginário constitui ponte que permite instauração de um diálogo. Diferentes concepções sobre tal relação homem/divino dão origem a múltiplas expressões religiosas. No âmago de todas elas encontramos símbolos, mitos e ritos como elementos fundadores e mantenedores de cosmovisões e plausibilidades. Caracterizado como país de relativa tolerância, o Brasil vê-se atualmente confrontado com demonstrações de intolerância de vários segmentos religiosos. Assim, o reconhecimento das convergências profundas que unem diferentes expressões religiosas – entendidas como parte do capital simbólico comum da humanidade – constitui tarefa intelectual e política urgente. Esta tarefa faz-se ainda mais necessária como fundamento teórico à afirmação do respeito à pluralidade e ao reconhecimento da Diversidade Religiosa. Nossa experiência como co-fundadores da área de Ciências das Religiões da UFPB demonstrou-nos esta necessidade.

Os estudos no campo do simbólico e do imaginário constituem instrumentos capazes de ampliar entendimento das convergências e distinções entre as tradições religiosas, fundamentando o direito de cada uma à livre expressão e elencando proximidades. Entre estes estudos destacamos, sem exclusividade, a Teoria Geral do Imaginário, que através da abordagem das estruturas antropológicas que orientam as criações simbólicas da humanidade - onde se vê a Tradição profunda do Ocidente, traída pelo clero no século XIII - propicia reconhecimento dos elementos subjacentes à DR, contribuindo para seu melhor entendimento. A Diversidade Religiosa é uma das vitrines da nossa área na interface com a sociedade civil! Nela atua cada vez mais o Estado em boa parte de suas políticas públicas voltadas para religiões. Debater neste ST noções e conceitos da nossa área que contribuam para fundamentar DR é ato estratégico que reafirma um campo de ação. Participe desta luta que une os novos paradigmas do saber e da diversidade!!

A expansão da atividade turística religiosa católica e a ação da Pastoral do Turismo no Brasil

Pedro Augusto Ceregatti Moreno¹

RESUMO

O setor do turismo religioso no Brasil experimenta nos últimos anos um significativo processo de profissionalização de suas atividades, vários agentes estão relacionados no aprimoramento dessa prática: agências e operadoras de viagens passaram a integrar pacotes a seus produtos visando atender a demanda religiosa; o papel dos governos também merece efetiva atenção, pois representa grande fluxo de investimentos em capacitação e obras de adequação nos pontos peregrinação; esse movimento também foi considerado pela igreja Católica, que instalou, por meio de sua conferência nacional, a Pastoral do Turismo, visando o gerenciamento de peregrinações e santuários. Todavia destaca-se que esse organismo eclesial também está imerso em um ambiente de atividade comercial, que tem por objetivo o acolhimento e também a gestão desses espaços turísticos. Muitos agentes promotores se encontram no âmbito do turismo religioso nacional, e é essa faceta a qual esse trabalho se volta; identificando as correlações e disputas dentro do setor, que se comporta como gerador de políticas de mercado, apesar das predisposições religiosas. A pastoral está incluída no Setor de Mobilidade Humana da Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz da CNBB, conta com estratégias de ação que visam a criação de equipes de agentes, incentivos e treinamento para acolhimento de peregrinos, elaboração de roteiros além do fomento da informação sobre os destinos. Assim, essa comunicação explora a relação entre as esferas econômica e religiosa, as quais perpassam a atividade turística com motivação de fé, abordando a ambiguidade estrutural inerente a essa relação.

Palavras-chave: Pastoral do Turismo, CNBB, turismo religioso

INTRODUÇÃO

As peregrinações estão arraigadas nos costumes religiosos desde o início da formação das religiões modernas. A motivação principal dessas práticas está na crença que pessoas e lugares possuem graus de sacralidade distintos, e então, o ser humano busca estar na presença e de coisas sagradas, sendo atraídos por ela (Abumanssur, 2013). É nesse contexto que surgem polos de atração religiosa, com a consolidação de rotas que levam os peregrinos até a presença da divindade, ou como no caso do catolicismo, dos santos, considerados canais para obtenção de milagres.

Sobre a segmentação turística religiosa, estima-se que 17 milhões de

¹ Bacharel em ciências sociais, mestrando em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, FAPESP, pedroacmoreno@gmail.com

brasileiros tenham viajando em 2014 pelo Brasil motivados pela fé. Dois anos antes, esse número era de 3,94 milhões de viagens domésticas.

Todos esses dados servem de base para demonstrar a amplitude do fenômeno turístico. Muitos agentes interagem nesse campo concorrencial, são empresas de prestação de serviços, de transporte, hospedagem entre tantas outras que compõem a cadeia produtiva; estão presentes ainda os organismos públicos de atuação, sejam através de secretarias locais ou do Ministério do Turismo; e por fim, mais atualmente, a igreja católica passou a integrar a composição de forças atuantes do turismo, não apenas de motivação religiosa.

A PASTORAL DO TURISMO DA CNBB

O setor turístico passou a representar uma indústria tão significativa no Brasil e também no mundo, seja no faturamento ou na mobilização de público e empregos, que a igreja não pode se ausentar da atuação nesse campo tão vasto. A primeira vez que um papa falou sobre turismo na igreja Católica foi em 1952, o então papa Pio XII realizou em Roma um discurso marcante que entrou para a história como o primeiro direcionado à atividade turística (Taborda de Jesus, 2014). Desde então a igreja vem dando passos no sentido de encontrar uma lógica que congregue planejamento e aproximação desses valores representados pelo turismo, sejam eles éticos, morais ou econômicos.

O início da relação entre igreja e turismo se dá em um período de crescimento econômico na Europa, que propiciou um turismo de massa. Então, diante dos fatos que ocorriam na sociedade e também a partir da necessidade de interpretação de assuntos relacionados ao mundo contemporâneo, o discurso intitulado "*La nozione Cristiana del turismo*" mostrou, a partir das palavras do pontífice, o turismo como processo que servia aos objetivos humanos e de evangelização da igreja. Esse texto questiona a concepção de turismo que serve simplesmente ao lazer, propondo uma reflexão sobre os efeitos e valores do turismo, bem como sua finalidade e modo de atuação.

Desde então, todos os demais papas fizeram alocações sobre o turismo e seus efeitos no espaço, incentivados em grande medida pelo Concílio Vaticano II, em sua Constituição Pastoral "*Gaudium ET Spes*", que sugere um contato mais direto com assuntos do mundo contemporâneo, determinando um cuidado mais próximo da igreja com vários setores (Taborda de Jesus, 2014). Sendo assim, há a passagem de um primeiro momento onde eram apenas feitas declarações a cerca do turismo, para a construção de um organismo no organograma da administração da igreja para cuidar especificamente desse setor e as várias interpretações do fenômeno turístico.

Dessa maneira, se percebe a necessidade de uma pastoral capaz de dialogar com o turismo e suas facetas no mundo atual. Assim, em 1967, sabendo da importância das reflexões sobre as mobilidades, a Santa Sé determina que a Congregação para o Clero fique com a responsabilidade de acolher a Pastoral do Turismo. Em 1970, foi criada a Pontifícia Comissão para a Pastoral das Migrações e do Turismo, que ficou responsável pelas ações, porém em 1988 é nomeado o Pontifício Conselho da Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, que passou a abrigar a Pastoral do Turismo até os dias atuais (Taborda de Jesus, 2014).

Em 1969, pouco tempo depois da criação da pastoral em nível internacional, foi publicado o Diretório Geral da Pastoral do Turismo *"Peregrinos na Terra"*. Essa comunicação, marca da igreja em publicar diretórios e documentos para orientar o trabalho pastoral, significa até hoje um relevante material para os agentes que trabalham com esse organismo, e destaca a ação dos profissionais do turismo e também dos turistas. A primeira grande preocupação do documento é o contato que o turismo pode proporcionar entre diferentes concepções culturais, pessoais e religiosas, no sentido da construção de situações que favoreçam a interação pacífica e harmoniosa.

Segundo propõe o documento referencial para a Pastoral do Turismo, essa atividade pode ser considerada uma "indústria", termo que foi usado também nas bibliografias próprias da área acadêmica turística, que considera a o setor como uma "indústria sem chaminés". Essa concepção da igreja deve-se, em grande medida, pelos empregos diretos e indiretos geradas, bem como a renda que movimenta as comunidades locais, atrativas turisticamente. Isso sem mencionar a oportunidade de ecumenismo que essa prática pode favorecer, em especial colocando em diálogo diferentes elementos religiosos.

O diretório *"Peregrinos na Terra"* foi complementado, em 2001, com a publicação das *"Orientações para a Pastoral do Turismo"*. Esse documento buscou atualizar aspectos próprios da globalização que incidiram diretamente sobre a atividade turística. O principal exemplo, segundo o texto é supervalorização da faceta econômica em detrimento dos aspectos humanos.

Destacam-se quatro eixos considerados fundamentais para a atuação da pastoral no mundo do turismo: i) conhecimento da natureza do tempo livre e o papel que ocupa na vida das pessoas; ii) a relevância do turismo; iii) a incidência do turismo no conjunto da sociedade; iv) a reflexão sobre o turismo como meio de evangelização (Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, 2001).

Essas recomendações funcionam como uma espécie de roteiro de acolhida e fidelização do turista, que na condição de peregrino visita espaços considerados sagrados. Podemos ver nessas recomendações uma lógica empresarial, até então não

aplicada na gestão das pastorais de cunho social da igreja, marcadas, essencialmente pela atuação em situações de defesa de grupo vulneráveis e situações de crise e risco.

A divisão de responsabilidades da Pastoral do Turismo no organograma da igreja Católica se dá a partir de organização nas dioceses potencialmente atrativas turisticamente. Cabe aos bispos a criação desse organismo em sua região de responsabilidade, articulando sua ação com meios de comunicação e autoridades públicas, promovendo a formação específica necessária para o pleno conhecimento do fenômeno turístico, seja de motivação religiosa ou não. Às paróquia, por sua vez, é delegada a função de implementar essas ações junto às comunidades, seja no ambiente das igrejas ou junto aos turistas, aproximando a realidade autóctone daquela que está visitando, essa situação, segundo Taborda (2014), divide experiências, soma costumes, tradições e permite um conhecimento mútuo dos envolvidos.

No Brasil, há algum tempo, vinha-se estudando e refletindo, na CNBB, sobre a oportunidade de articular e reunir as pastorais que desenvolvem sua ação com o povo em mobilidade, para reflexão, partilha, construção de aproximações e elementos de identidade, em vista de um trabalho integrado e fortalecido, neste amplo universo de ação. Durante 2002 e 2003, intensificou-se esta reflexão em torno da proposta de constituir, na Comissão para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz, um setor que articulasse, coordenasse e apoiasse as áreas pastorais da mobilidade humana.

Há mais tempo, o Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes também estimulava esta articulação, o que poderia favorecer uma integração maior com aquela instância da Igreja. Assim, por ocasião da elaboração do 17º Plano Pastoral Bial, para os anos 2004/2005, em dezembro de 2003, foi constituído o Setor das Pastorais da Mobilidade Humana, compreendendo, então, as seguintes Pastorais: Refugiados, Migrantes, Nômades, Marítimos, Turismo, Pescadores, Caminhoneiros (Pastoral da Estrada).

Especificamente sobre a Pastoral do Turismo no Brasil, podemos dividir sua atuação em dois momentos: o primeiro sob a coordenação de padre Carlos Alberto Chiquim, até 2014, e o segundo após a realização do “I Encontro Nacional do Pastoral do Turismo”, realizado em Brasília, em setembro de 2014. Os primeiros esforços para instalação e divulgação da pastoral no país foram coordenados pelo arcebispo de Salvador-BA e primaz do Brasil, dom Murilo Kieger.

Nesse primeiro momento de atuação da pastoral no país, estabeleceu-se a vinculação de empresas turísticas a partir de parcerias de cunho comercial e vinculação de identidades. Ou seja, o início do desenvolvimento desse organismo eclesial se deu com objetivos distintos desses difundidos nessa nova etapa de organização. Existia a formação de uma marca, chamada de “Turismo Religioso”, administrada pela pastoral que oferecia pacotes turísticos a partir de empresas,

consideradas oficiais. A ação dessa pastoral, marcada pela parceria com paróquias, dioceses e entes públicos, também representava uma moção empreendedora da igreja, pois esse órgão responsabiliza-se pela comercialização de produtos turísticos.

Ou seja, além do trabalho estritamente pastoral, sem fins lucrativos, também realizava atividades comerciais, o que lhe confere ambiguidade. A partir de parcerias com operadoras privadas - Andes Peregrinações, com sede em Curitiba-PR; e HH Travel, de Israel, que em seus pacotes de viagens contam com apoio de sacerdotes incumbidos de apresentar ou sugerir destinos a potenciais peregrinos. Ao escolher peregrinar com as operadoras credenciadas pela a marca “Turismo Religioso”, administrada pela Pastoral do Turismo, segundo dom Anuar Battisti – arcebispo de Maringá-PR e atual prelado referencial para essa pastoral no Brasil, o fiel “garante a seriedade do processo e a sustentabilidade da ação da igreja”.

Essa situação de supervalorização do elemento econômico em detrimento do religioso gerou uma reestruturação da coordenação nacional da Pastoral do Turismo. O marco dessa reorganização foi a realização do primeiro encontro nacional da pastoral, realizado em Brasília-DF, em 2014, do qual participaram agentes de todo o país, além de lideranças religiosas da CNBB. Desde o afastamento do então coordenador nacional uma junta de trabalho vinha organizando os trabalhos em nível nacional, esse grupo era composto com coordenadores de outras pastorais do Setor de Mobilidade Humana, como dos nômades e do povo cigano. A principal finalidade dessa reunião foi, além de traçar diretrizes da atuação da pastoral para os próximos anos, escolher um novo grupo que comporia a coordenação.

Esse novo grupo de coordenação, que tem dom Anuar Battisti como bispo referencial, substituindo dom Murilo Krieger, vem se reunindo periodicamente para a elaboração do estatuto da pastoral e a organização de atividades . Outra ação realizada pela equipe foi a troca da logomarca que representa a pastoral nacionalmente, essa necessidade havia sido levantada, pois foi interpretado que a antiga logomarca vinculava a pastoral à atuação que era realizada antes da reestruturação.

Desde a reformulação da coordenação nacional da pastoral, iniciada em 2013, com vistas a realização da Copa do Mundo de futebol, em 2014, quando foram organizados folders para serem distribuídos nos entornos dos estádios nas cidades sedes durante dias de jogos, a CNBB tem buscado se afastar de outra organização denominada Pastoral do Turismo Religioso, cuja organização e coordenação era realizada pelo mesmo padre que coordenava a pastoral objeto dessa investigação. A Pastoral do Turismo Religioso é voltada exclusivamente para a promoção de práticas turísticas com motivação religiosa e está fora do âmbito institucional da conferência episcopal brasileira, ou seja, não é um órgão com a chancela da coordenação da

igreja Católica no Brasil – liderado pelo padre Carlos Alberto Chiquim, enquanto que a pastoral da CNBB está preocupada com o fenômeno turístico de maneira ampla, seja ele religioso ou não. Outro organismo que se preocupa com as práticas turísticas, e nesse caso há uma relação institucional com a Pastoral do Turismo, é a Pastoral dos Santuários. Essa pastoral surgiu da organização dos reitores de santuários espalhados pelo Brasil, e entre as atividades promovidas estão encontros periódicos para a troca de ideia e informações.

Diante dessa recuperação histórica, destacando as principais medidas de ação adotadas pela coordenação nacional da Pastoral do Turismo da CNBB, chegamos a composição do cenário da ambiguidade estrutural. A inserção desse braço da igreja em atividades de cunho econômico, em um mercado concorrencial, como é o turístico no Brasil, dadas as proporções nesse trabalho já apresentadas, é um movimento extra eclesial, em outras palavras, é um incentivo para ação em espaços anteriormente considerados profanos.

É a tentativa de “sacralização” de atividades que estão fora do domínio da igreja católica, no caso da atuação no turismo geral. Para lidar com esse campo é preciso considerar a noção econômica, uma vez que sua lógica define muitas das características dessa prática, estabelecendo com os vários agentes promotores do turismo, em sua maioria privados, relação de proximidade. A trazida do elemento sagrado para espaços turísticos não religiosos coloca em relação as esferas da religiosidade e da economia, encontrando eco ainda em possíveis questionamentos morais e doutrinários, que por ventura possam ser manifestados.

CONCLUSÃO

Esses exemplos explicitam a moção empreendedora da igreja Católica diante do turismo, e uma rejeição ao tradicionalismo econômico promovido e incentivado pela instituição por muitos períodos de sua história. Essa ruptura com o tradicionalismo econômico da igreja Católica, como propõe Swedberg (2005), busca se aproximar do pragmatismo econômico protestante, característica analisada por Max Weber. De maneira geral, Weber opõe constantemente capitalismo e tradicionalismo econômico, recorrendo ao papel da religião, mesmo com o considerável processo de racionalização, para mostrar o peso da tradição no comportamento econômico. Levando em consideração ainda a influência da religião na economia através de “impulsos psicológicos” que irão guiar o caminho do ator social, porém tendo em mente que a religião não é o único fator explicativo da ética econômica. Essas ponderações expressam a soberania dos fenômenos econômicos no meio social, inclusive incidentes sobre a fé. Essa relação se dá em ambos as vertentes, “fenômenos

influenciam o resto da sociedade ('fenômenos economicamente condicionados') e o modo pelo qual o restante da sociedade os influencia ('fenômenos economicamente relevantes')" (Swedberg, 2005).

Por fim, há de se destacar que a conduta do turista ou peregrino, que influência diretamente a dinâmica econômica do setor, segundo Weber (1946), é direcionada pela relação entre ideias e interesses. Assim, a conduta econômica é também motivada por esforços do exercício da religiosidade, no que diz respeito a movimentação inerente ao fenômeno turístico, cuja busca se dá pela presença da divindade.

REFERÊNCIAS

ABUMANSSUR, Edin Sued. **Ciência da Religião aplicada ao Turismo**. In: PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

CHIQUEIM, Carlos Alberto. **Pastoral do Turismo: orientações**. Kyrios Editora, Curitiba. 2013.

CNBB. **Pastoral do Turismo: desafios e perspectivas**. Edições CNBB, Brasília. 2009.

MINISTÉRIO DO TURISMO. **Boletim de desempenho econômico do Turismo**. MTur, Brasília, Ano XII, Número 46, Abril. 2015.

SWEDBERG, Richard. **Max Weber e a ideia de sociologia econômica**. Rio Janeiro. Editora UFRJ, 2005.

TABORDA, Eduardo de Jesus. **História e Gestão do Turismo Católico: Pastoral quaod Turismum**. Editora DM, Porto Alegre. 2014.

WEBER, Max. **Sociologia da Religião**. In: **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. V. 1. Editora da UnB, Brasília. 1991.

_____. **Ensaio de Sociologia**. Zahar, Rio de Janeiro. 1946.

A Ordem Terceira Do Carmo: A Igreja Do Carmo Aos Olhares Da Teoria Geral Do Imaginário

Paulo Ferreira da Silva Junior¹

Resumo

No presente trabalho destaca-se por objeto de pesquisa a ordem terceira do Carmo localizada na cidade de João Pessoa – PB. Construída no estilo barroco do século XVIII, a mesma, possui um acervo histórico, que se destaca pelos painéis em azulejos que retratam o esplendor da arte sacra da ordem carmelita e seu estilo arquitetônico esculpida em pedras calcárias pelos colonos da época, com traços únicos e característicos da ordem, sendo de grande relevância para análise da ordem do Carmelo. A proposta do trabalho, constituir em apresentar a igreja do Carmo pelo viés da teoria geral do imaginário nas perspectivas de Gilbert Durand, em específico as estruturas antropológicas do imaginário em que o autor apresenta uma estrutura isotópica para a imagem. A pesquisa em si, além de buscar apresentar o esplendor arquitetônico da igreja do Carmo, busca também, numa forma mais didática, a utilização da teoria sem a necessidade de problematizar o arcabouço teórico.

Palavras-chaves: Carmo, Imaginário, Igreja.

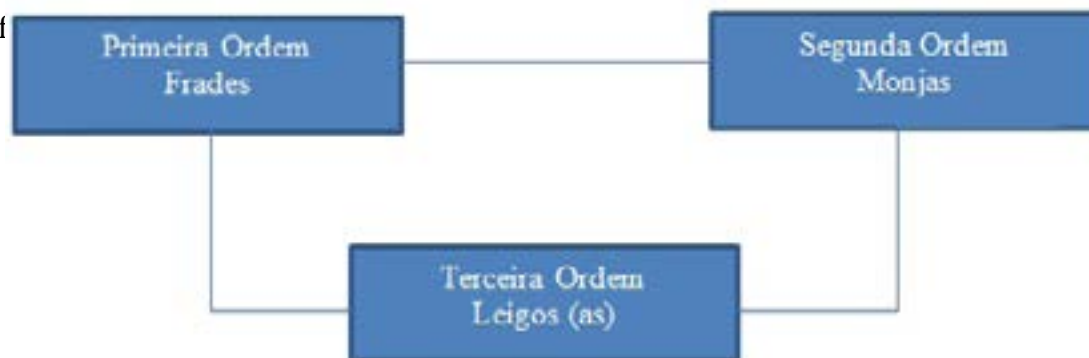
INTRODUÇÃO

Neste artigo apresentaremos as estruturas arquitetônicas que compõem o conjunto simbólico e religioso da igreja do Carmo localizada na cidade de João Pessoa. A igreja do Carmo possui um valor importante para os cristãos católicos devido o valor arquitetônico, várias obras de arte sacra, um valor espiritual e por guardar os restos mortais e algumas famílias importantes da sociedade paraibana, será através da *Teoria Geral do Imaginário* que iremos analisar as imagens que estão expostas no conjunto de azulejos que narraram a história da Ordem Carmelita.

A Ordem dos carmelitas é constituída de três graus: o primeiro, dos frades, são homens que se preparam por longo período de formação histórica, doutrinal, teológica e filosófica e depois fazem seus votos religiosos de pobreza, castidade e obediência. Já o segundo grau, que são das mulheres, fazem os votos monásticos, e são mulheres

¹ Graduação em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba

solteiras, que iram dedicar sua vida em oração e trabalhos comunitários na vivência do dia a dia do mosteiro, em alguns casos, vão ter pessoas para ajudar a vender as coisas que são fabricadas nos mosteiros. Por fim, temos a ordem terceiras, que são de leigos, que também passam por uma formação da história da ordem, doutrinal em alguns casos também teológicos, são pessoas que tem uma vivência e experiência com o sagrado feminino fora dos conventos e monastérios e muitos dessas pessoas acabam se tornando benfeitores da ordem por se tratar na maioria pessoas rica e de boa inf



Assim, por meio do pensamento durandiano, apresentamos essa via do trajeto mítico e antropológico da devoção ao Carmo e das suas relações com o sagrado enquanto a propositura presente na obra de Durand, sobre o regime noturno das imagens (estruturas antropológicas do imaginário). A partir de ponto vamos traçar essas narrativas míticas construídas no imaginário da ordem e como o fator feminino se torna de suma importância na manutenção desta narrativa e como foi repassada ao longo dos séculos, essa devoção. E a influência desta construção mítica antropológica na ordem carmelita que está localizada na cidade de João Pessoa, em especial a ordem terceira, que será mantedora e propagadora destas narrativas, e que guardam este grande acervo simbólico doutrinal e místico da ordem.

1 HISTÓRIA DA ORDEM DO CARMO.



Figura 1: Brasão da Ordem do Carmo

A ordem dos carmelitas nasce no início do século XII, por um grupo de leigos (peregrino, penitentes e eremitas) que vai subir com desejo de servir a Deus por meio de oração. Pouco a pouco vão se reunindo no Monte Carmelo. Importante é que esses grupos não vão ter nenhuma organização oficial, ou melhor, ainda não tinha reconhecimento canônico e não possuía uma hierarquia para esses grupos.

Esses grupos que vão encontrar na orientação e na meditação da sagrada escritura as fontes para construção da ordem dos carmelitas, na época em que os muçulmanos dominavam a região da “Terra Santa”. O espaço geográfico que formar as cadeias das montanhosas tem uma boa situação climática e também se tem uma boa condição para moradia e local extremamente seguro por causa das várias fortalezas que se tinham nessa região montanhosa.

Dentro da construção do imaginário para os grupos monoteísta ou politeísta, as montanhas são os locais onde moram os deuses, nessas perspectivas as narrativas bíblicas estão cheias desses diálogos, momentos ritualísticos, profecias e relatos históricos. É na vida do profeta Elias que esses grupos de leigos vão encontrar as bases da formulação das básicas para futura construção da ordem dos carmelitas.

Os leigos iram organizar uma estrutura de vida humana-espiritual-cristã para solicitar da autoridade eclesial, o reconhecimento e aprovação de seu estilo de vida do patriarca de Jerusalém. Por meio dessa aprovação nasce a ordem dos carmelitas que no início era uma ordem mendicante.

Segundo NEVES e COTTA:

Em 1209, Santo Alberto, Patriarca de Jerusalém escreveu as regras da Ordem, e por isto é considerado o primeiro legislador da ordem carmelita. Alguns anos depois, São Simão Stok, um eremita que vivia em solidão, e que tinha por morada um tronco oco de madeira, dirigiu-se ao Monte Carmelo, onde encontrou-se com os Servos de Maria e decidiu agregar-se à Congregação. Foi ele quem levou a regra escrita por Santo Alberto ao conhecimento do Papa Honório III, que aprovou e reconheceu a ordem carmelita. Fundou a Irmandade do Escapulário a pedido de Nossa Senhora do Carmo. (NEVES e COTTA, 2011, p.48-49).

É com organização e apresentação da carta de oficialização e reconhecimento que inicia a ordem dos carmelitas que depois de várias reformas e de várias ramificações de espiritualidade. Neste artigo vamos trabalhar o terceiro grau da ordem em que os leigos são responsáveis pela articulação administrativa e espiritual da Ordem do Carmo.

2 ORDEM TERCEIRA DE JOAO PESSOA



Figura 2: Igreja de Nossa do Carmo e a Capela de Santa Teresa.

Na cidade de João Pessoa capital do estado Paraíba estar localizado a sede da Ordem Terceiro do Carmo na igreja de Santa Teresa que esta no anexo do conjunto arquitetônico do Carmo (hoje estar à sede da cúria metropolitana da arquidiocese da Paraíba, a igreja de Nossa Senhora do Carmo, própria capela de Santa Tereza e o Instituto Padre Zé Coutinho) uma pela capela do século XVIII toda trabalhada em estilo barroco construída pelos irmãos, irmãs e alguns fieis devotos. Gostaria de destacar a frase que circula o alto do brasão: *Zelo Zelatus Sum Pro Domínio Deo Exercituum* (Com Zelo Tenho Sido Zeloso Pelo Deus Dos Exércitos Dominio).

3 TEORIA X IMAGEM.

Dentro da teoria de Gilbert Durand podemos notar que a teoria nos aponta duas divisões iniciais, o regime diurno e noturno. Cada divisão com suas próprias características. Aqui vamos trabalhar o regime noturno as figuras apresenta no painel de azulejos que esta no interior da Igreja de Nossa Senhora do Carmo.



Podemos encontra nesta belíssima imagem a Virgem do Carmo cumprindo os primeiros iniciadores da ordem dos carmelitas. A iconografia trás vários aspectos da teoria de Gilbert Durand, a imagem inicialmente mostra um momento maternal da mulher que protege seus filhos contra as forças do mal segundo imaginário cristão.

Ao analisar a imagem podemos verificar figuras angélicas que estão volta da cabeça da Virgem Maria e suspendendo o mando que compre os homens e mulheres da ordem e nuvens envoltas que deixa bem aparente os aspectos divinos deste momento como isso veem a estrutura heroica dentro da verticalidade da ascensão.

Na imagem encontram-se homens e mulheres de joelho em gesto de submissão, mas com o abraço para o alto, também verificar-se um momento de volta para o útero local de conforto e segurança para as crianças. É através do schème postural ligado a verticalidade ascendente que estar bem presente na imagem. Fora a presença feminina que bem marcante na vida da ordem e ter como protetora a figura feminina de Maria (Bem-Aventura Virgem Maria), figura que remota a figura presente da deusa mãe (terra).

REFERENCIAS

NEVES, Maria Agripina; COTTA, Augusta de Castro. *Do Monte Carmelo A Vila Rica: Aspectos Históricos Da Ordem Terceira E Da Igreja Do Carmo De Ouro Preto*. Ouro

Preto – MG. Edição Autora. 2010

Disponível em<< <http://ordemterceiradocarmojp.blogspot.com.br/p/quem-somos.html>>> acesso em 20 de junho de 2015.

PINKUS, Lucio. *O MITO DE MARIA: UMA ABORDAGEM SIMBÓLICA*. São Paulo, edição paulinas, 1991.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 4 edição- São Paulo, editora WMF Martins fontes, 2012.

POGGIO, Maria Rosa (Org). *Symbolum: percursos e aprofundamentos sobre o catecismo da igreja católica*. Brasília. Edições CNBB, 2014.

Argumentação Nova Era: legitimação, ceticismo e apropriação de conceitos científicos para crítica à religião e às ciências tradicionais

Vítor de Lima Campanha¹

RESUMO

Pretende-se nesse estudo identificar, na pós-modernidade (LYOTARD, 2013), possíveis mudanças de postura nos debates entre ciência e religião. Parte-se da análise proposta por Popkin (2000), que apresenta os embates entre argumentadores da Reforma e da Contra Reforma no século XVI, até o momento em que o ideal racional iluminista empurra a teologia para o campo da fé, com a crítica à religião sendo feita pelas ciências emergentes. Contrapõe-se a isso o cenário que emerge no século XX, no qual novas argumentações de fundo religioso questionam a legitimação da ciência, enquanto justificam suas crenças com os próprios conceitos científicos. Gera-se a expectativa de um novo diálogo entre ciência e fé, na proposição de uma nova ciência espiritualizada que critica tanto as religiões institucionalizadas quanto as ciências tradicionais. Corrobora-se a tese da crise pós-moderna das grandes narrativas, com uma crítica fragmentada e que não poupa quaisquer saberes, relatos e instituições.

Palavras-chave: Crítica à religião. Pós-modernidade. Nova Era.

INTRODUÇÃO

Observa-se na contemporaneidade, definida por alguns teóricos como pós-modernidade, a crítica e o questionamento aos grandes relatos construídos no período moderno, quando da ascensão, no ocidente, do princípio racional iluminista e consequentemente das ciências. A postura anterior à moderna, teológica e calcada nas revelações das Escrituras, começou a ser minada durante os embates entre Reforma e Contra Reforma, quando católicos e protestantes levantavam argumentos e dúvidas sobre a fé, a fim de afirmar suas convicções.

Com a análise dessa cronologia, explicitada por Popkin (2000), é possível compreender a lógica do movimento de debate religioso até a crença na razão iluminista. Com a crise das grandes narrativas, já no século XX (LYOTARD, 2013), os debates ganham novos contornos. Assim, pretende-se observar uma possível

¹ Mestrando em Ciência da Religião do Programa de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPCIR-UFJF. Bolsista Capes. E-mail: vitorlcampanha@gmail.com

inversão do argumento da crítica moderna à religião, ou seja, uma religiosidade pós-moderna com novo ímpeto a ponto de questionar a ciência – porém, fazendo-o, inclusive, com argumentos inspirados em conceitos da própria ciência.

1 DOS DEBATES DO SÉCULO XVI À CRÍTICA MODERNA

Inicialmente, é importante explicitar como a crítica à religião, advinda de novas formas de leitura e análise bíblicas, foi fundamentada desde o século XVI. Na obra “História do Ceticismo de Erasmo a Espinoza”, Richard Popkin (2000) aborda a crise intelectual ocorrida no período. A regra de fé, ou seja, o padrão correto do conhecimento religioso, foi o caminho para a entrada do pensamento cético na disputa da Reforma. Lutero negava a autoridade da Igreja Católica utilizando critérios da estrutura ideológica da própria Igreja Romana; para ele, os erros estariam claros pelo desacordo com a tradição da Igreja, os concílios e os decretos papais. Porém, a partir da Disputa de Leipzig, de 1519, do Manifesto à nobreza alemã e da igreja como cativeiro da Babilônia, ambos de 1520, Lutero passa a questionar radicalmente o critério de conhecimento religioso da Igreja Católica, tornando-se o líder da Reforma. Nega que o Papa seria a única autoridade em assuntos religiosos e afirma que todos os cristãos têm a capacidade de discernir questões de fé baseando-se nas Escrituras. Com o questionamento do critério fundamental, surge o problema das alternativas a ele, bem como a evidência que poderia ser oferecida em defesa desse critério. Enquanto Lutero mostrava as inconsistências do discurso da Igreja, esta contra-atacava afirmando que a consciência dos cristãos não era suficientemente capaz de discernir as Escrituras, o que causaria anarquia religiosa. (POPKIN, 2000, pp. 25-31).

Em defesa da Igreja de Roma, Erasmo de Rotterdam sugere uma atitude cética: para o teólogo, nada se poderia saber com clareza sobre os “obscuros” assuntos humanos. A melhor opção seria submeter-se aos decretos da Igreja, ainda que sem compreendê-los por completo. Com as várias interpretações e controvérsias sobre o conteúdo das Escrituras, uma resposta exata seria impossível.

As Escrituras não são tão claras quanto Lutero quis-nos fazer acreditar, e há passagens que são obscuras demais para que o espírito humano possa penetrá-las. Os teólogos têm discutido interminavelmente estas questões. Lutero mantém ter encontrado as respostas corretas e ter entendido bem as Escrituras. Mas como podemos decidir se de fato ele conseguiu isto? Outras interpretações que parecem melhores que as de Lutero podem ser dadas. Tendo em vista a dificuldade em se estabelecer o que as Escrituras querem de fato dizer sobre o problema do livre-arbítrio, por que não aceitar a solução tradicional apresentada pela Igreja? Por que iniciar uma controvérsia de tais dimensões sobre algo que não podemos mesmo saber com certeza? (ERASMO, 1946, p. 84 apud POPKIN,

2000, p. 31).

Nos séculos seguintes, a contestação dos critérios da Igreja Católica pela Reforma e o embate desta com os pensadores da Contra Reforma levantou a questão sobre como justificar os critérios de outros campos do conhecimento. Inicia-se a aplicação do método científico cartesiano à Bíblia, com Isaac de La Peyrère, que buscava sustentar seus argumentos acerca das Escrituras com evidências científicas e históricas, no século XVII (POPKIN, 2000, p. 334). A indicação de conflitos e repetições no texto é a base da crítica bíblica moderna que aos poucos, com o Renascimento, desvincula-se das autoridades eclesiásticas.

Já pelos finais do século XVI, estabelece-se uma comunidade de intérpretes científicos das sagradas escrituras espalhada por toda a Europa, denominada de *Respublica litterarum sacrarum: comunidade de científicos de la Sagrada Escritura*. O século XVI caracteriza-se pela erupção das gramáticas, a lexografia e grande tradução de textos da Antiguidade. A interpretação de caráter filológico do texto bíblico inaugura uma revolução na leitura da Bíblia [...] e os textos bíblicos passam a ser analisados através de todo o aparato científico e filológico. (CABRAL, 2009, p. 99).

Em parte, as certezas dogmáticas também teriam sido abaladas, nos séculos XV e XVI, pelas explorações marítimas que, junto com a colonização de novas terras, trariam a descoberta de novos povos: indivíduos com tradições aparentemente anteriores ao que se acreditava ser o tempo bíblico. Influenciado pela teoria pré-adamita², Spinoza sustentaria a ideia da existência de Deus apenas em sentido filosófico, em um ceticismo total com relação à religião tradicional. Ao usar os princípios da dúvida de Descartes na análise religiosa, criticou o conhecimento revelado, que deveria ser analisado à luz da razão matemática e metafísica. As leis divinas, para Spinoza, também devem advir do estudo da natureza humana.

Spinoza simplesmente manteve, na linha de um tipo de afirmação acadêmica, que a ocorrência de milagres seria impossível. As leis universais da natureza são decretos divinos [...]. Portanto, não pode haver uma exceção à ordem natural divina. O que pode haver é apenas ignorância do que ocorre devido à falta de conhecimento sobre aspectos desta ordem. (POPKIN, 2000, p. 359).

Spinoza absorvera o espírito do racionalismo crítico como reação a dogmatismos religiosos que se relacionavam intimamente com o poder político na Europa, tendo ele mesmo experimentado processos inquisitórios. Consciente do poder teológico-político advindo da instrumentalização das Escrituras, o teólogo operara na desconstrução das tradições baseadas na revelação e suas leis divinas

2 Entre as teorias heréticas de La Peyrere estava a da existência de homens antes de Adão e de que não seria possível definir o tempo de existência do mundo. (POPKIN, 2000, p. 333).

que deveriam pautar a sociedade (CABRAL, 2009, p. 359).

O passo dado pelo debate entre a Reforma e a Contra Reforma, contexto no qual emerge a crítica de Spinoza, culmina na crítica renascentista. Para Sloterdijk (2012, p. 54-55), a crítica do Esclarecimento via todo o conteúdo bíblico como meramente humano, tendo seu sentido sagrado apoiado apenas na suposição de sua inspiração divina, já que, em análise, é impossível encontrar a fonte absoluta do texto. Há apenas fontes relativas e históricas, que por sua vez afirmam o absoluto.

Com a questão “de onde se pode saber algo assim?”, o Esclarecimento arranca as raízes do saber da revelação de maneira francamente elegante, sem agressividade particular. Com a melhor das boas vontades, a razão humana não tem como encontrar no texto sacralizado mais do que hipóteses históricas, feitas pelo homem. Com um questionamento filológico simples, a pretensão de absolutidade da tradição é aniquilada (SLOTERDIJK, 2012, p. 56-57).

2 CRÍTICA PÓS-MODERNA E NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS: INVERSÕES ARGUMENTATIVAS?

A crítica moderna à religião como saber instituído diluiu essa condição, até que a teologia subisse na “barca dos loucos da assim chamada fé, [afastando-se] cada vez mais da crítica literal” (SLOTERDIJK, 2012, p. 57). Ainda segundo o autor (2012, p. 67-68), o Esclarecimento – princípios da razão iluminista a partir do ideal libertário da Revolução Francesa –, seria apresentado pelas psicologias profundas como ilusão ao lado da religião, à qual “nenhuma crítica meramente negativa e nenhuma desilusão lhe faz totalmente justiça”. Afirmação que tem paralelo com a crise dos metarrelatos, o descrédito nas grandes narrativas e discursos do século XIX que constituíram o homem ocidental moderno e o que ele pensa de si e da sociedade. Essa condição, para Lyotard (2013), inaugura a pós-modernidade.

A pragmática clássica do saber científico exige que um enunciado seja validado por um par, ou seja, um destinatário com as mesmas qualidades do remetente que formulará o assentimento ou dissentimento sob a exigência de prova. A relação com o saber narrativo, aquele não submetido a essa práxis, é desarmoniosa: como o saber narrativo não é submetido a provas e argumentações, é considerado primitivo, atrasado, mito, lenda; este, por sua vez, tolera o discurso científico como uma variedade de cultura narrativa, mas não como único saber plausível. Na sociedade pós-moderna, a legitimação do saber científico também torna-se uma questão discutível. (LYOTARD, 2013, pp. 45, 49).

O debate caminhará na modernidade até a separação entre fé e ciência; na pós-modernidade, em um cenário de vulnerabilidade e questionamento da legitimação científica e de seus processos de validação, surgem entusiastas de uma

perspectiva holística sobre as duas matérias. Um exemplo é o best-seller “O Tao da física”, lançado pela primeira vez em 1975, no qual o físico Frijtof Capra propõe a existência de paralelos entre a Física Moderna e o misticismo oriental.

A preocupação crescente com a ecologia, o forte interesse pelo misticismo, a progressiva conscientização feminista e a redescoberta de acessos holísticos à saúde e à cura são manifestações da mesma tendência evolucionária. [...] Assim, a compreensão da profunda harmonia entre a visão de mundo da Física moderna e as do misticismo oriental surge como parte integral de uma transformação cultural muito mais ampla. (CAPRA, 2011, pp. 23-24).

Surge, assim, por parte adeptos e entusiastas do movimento nova era³ ou *new age*, o argumento que considera a religiosidade conhecedora primária das ciências, embora por outras vias interpretativas, desqualificando a polarização entre ciência e fé. Porém, para além dos paralelismos apaziguadores do embate ciência e fé, propostos por Capra, encontra-se a uma segunda postura: a inversão do argumento da crítica renascentista moderna, no contexto dos chamados Novos Movimentos Religiosos. Eles surgem a partir das décadas de 60 e 70 em defesa de uma “nova consciência”, seguindo tendências relacionadas à crise pós-moderna de sentido (MACHADO, 2010, p. 146). Em muitos deles, a ciência é o argumento de validação da crença, ou mesmo a própria crença advinda de descontextualizações: conceitos utilizados apenas superficialmente e sem os rigores científicos (GUERRIERO, 2012, p. 61). Se para Lyotard (2013, p. 80) a legitimação da prova científica, além dos sentidos humanos, de fato limitados, tem como apoio as intervenções técnicas, para os entusiastas da suposta nova ciência o poder discriminador limitado dos sentidos é garantia de fragilidade da prova.

Como exemplo de apropriação de termos científicos por grupos específicos pode-se citar o Movimento Raeliano Internacional. Os cerca de 45 mil membros em todo o mundo acreditam que seu fundador, o francês Claude Vorilhon – Rael⁴ – fora contatado por seres extraterrestres que seriam os criadores da raça humana via manipulação genética. Não há a crença em um Deus ou em vida após a morte: a imortalidade é conquistada através da clonagem, ou seja, do processo científico. Assim acontece com os “eloha”, supostos criadores dos seres humanos, e assim a humanidade deve progredir cientificamente ao ponto de os indivíduos encontrarem

3 É importante explicitar contrapontos existentes no que diz respeito ao movimento Nova Era. D’Andrea (1996), defende a importância do individualismo e do reflexivismo: mais que crenças sincretizadas e ecléticas, é sua apropriação individual-reflexivista que as colocam no contexto Nova Era. Sem tal observação, correr-se-ia o risco de classificar de “Nova Era” religiosidades que na verdade não o são. Amaral (2000) classifica a religiosidade “Nova Era” como ambígua e indefinida. A devoção estaria na própria busca de sentido por diferentes recombinações religiosas e estéticas à disposição do encontro do self, em contraposição ao ego.

4 O nome “Rael” foi dado pelos alienígenas contatados, os “eloha” do “Planeta Elohim”.

a vida eterna – não no paraíso, mas clonando-se de forma sucessiva (LEWIS, 2000, p. 249).

A genética, funcionando como ponto chave nessa cosmologia, é retirada de seu contexto original e inserida em outro, de forma ressignificada, contrapondo-se ao pragmatismo científico moderno. Paradoxalmente, mesmo as críticas desses grupos à ciência tradicional são feitas a partir de conceitos elaborados pela mesma ciência criticada, conforme D'Andrea:

Dentre os “novos” conhecimentos, os New Agers apresentam particular interesse pela produção das ciências físicas e biológicas, mas também procuram incorporar um certo tipo de reflexão induzida pelas ciências sociais, em especial o enfoque relativista [...] trazidas para a conformação de um discurso que, em parte, se constitui para questionar o que é identificado como “ortodoxias”, consideradas negativamente “dogmáticas”, “tradicionais”, “comprometidas”, “repressoras”. (D'ANDREA, 1996, p. 155).

CONCLUSÃO

A partir do embate entre os argumentadores da Reforma e da Contra Reforma, observa-se o processo que culminou na crítica bíblica irrestrita. O caráter de verdade universal da revelação passa a ser questionado, e as Escrituras tornam-se passíveis de análises não teológicas. A razão iluminista, coloca a religião sob pontos de vista das diversas disciplinas científicas e a separação entre fé e ciência torna-se clara e pouco discutível.

Apenas no século XX os grandes relatos e saberes passam a ser questionados, quando emergem posturas que questionam religiosidade e ciência tradicionais, bem como sua polarização, construída a partir do século XVI. Em primeiro lugar, teoriza-se um holismo baseado em descobertas científicas como a física quântica, que subsidia interpretações como a de que conceitos religiosos antigos seriam correspondentes aos atuais, apenas diferentes em nomenclatura ou compreensão, num entusiasmado clima reconciliação entre ciência e fé.

A segunda postura, mais radical e inspirada pela primeira, diz respeito principalmente aos indivíduos adeptos de uma religiosidade difusa e aos novos movimentos religiosos, que justificam suas crenças com conceitos científicos ou fazem deles partes de sua cosmologia. É interessante notar, nesses casos, a atenção dada por estes à vanguarda das pesquisas científicas, ou pelo menos aos termos: embora a genética, como visto já muito utilizada nas cosmologias, não tenha sido deixada de lado, observa-se atualmente ascensão da física quântica como tema frequente nas argumentações. O uso indiscriminado de conteúdos diversos da ciência retirados de seus contextos originais e ressignificados exemplifica uma fragmentação que

remete à crise do saber e dos grandes relatos. A legitimação da ciência tradicional é contestada por indivíduos ou grupos que se julgam conhecedores de uma “nova ciência”. Tem-se, pois, tanto a crítica à ciência e seu cânone tradicional quanto às religiões institucionalizadas, características típicas do movimento Nova Era.

Ao analisarmos a cronologia traçada do protagonismo teológico ao advento das ciências desvinculadas da revelação das Escrituras, podemos traçar um paralelo com a crítica pós-moderna. Ainda assim, novos estudos, que busquem mais exemplos dessa argumentação em defesa de uma possível ciência espiritualizada na Nova Era, podem auxiliar no entendimento de outras nuances do fenômeno, uma vez que a própria fragmentação é uma característica essencial da contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

CABRAL, J S. Bíblia e Teologia Política. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.

CAPRA, F. O Tao da Física: uma análise entre os paralelos da física moderna e o misticismo oriental. São Paulo: Cultrix, 2011.

D'ANDREA, A. O Self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. Dissertação de Mestrado em Sociologia, IUPERJ. Rio de Janeiro, 1996.

GIDDENS, A. As consequências da modernidade. São Paulo: UNESP, 1990.

GUERRIERO, S. A ciência como sistema de crenças no campo das novas espiritualidades. In: OLIVEIRA, Paulo Eduardo de; TESCAROLO, Ricardo. Ensaios sobre ciência e fé. Curitiba: Círculo de Estudos Bandeirantes, 2012. páginas 58-75.

LEWIS, James R. UFOs and popular culture: an encyclopedia of contemporary myth. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2000.

LYOTARD, J. A Condição Pós-Moderna. 15. ed. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

MACHADO, C. Novos movimentos religiosos, indivíduo e comunidade: sobre família, mídia e outras mediações. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, n. 30(2), pp. 145-163, 2010.

POPKIN, R. História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

SLOTERDIJK, P. Crítica da razão cínica. Tradução de Marco Casanova e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

“Nestorianos piedosos”: uma experiência de diálogo religioso de uma missão protestante no século XIX.

Lucas Gesta Palmares Munhoz de Paiva¹

RESUMO

Esta comunicação pretende analisar a experiência de diálogo religioso de uma junta de missões protestante norte-americana com o remanescente da antiga Igreja Assíria do Oriente, na cidade de Oroomiah, na Pérsia, encontro este ocorrido na primeira metade do século XIX. Essa experiência inusitada resultou em um livro no qual os protestantes se identificaram com aquela antiga tradição cristã, a ponto de o considerarem os “protestantes do Oriente”. Objetivamos compreender quais foram os fatores que levaram à identificação entre paradigmas religiosos muito diferentes entre si, tanto do ponto de vista histórico, cultural, temporal, além de dogmático e ritual. Para tanto, utilizaremos como fonte o livro produzido por essa junta de missões, intitulado de “Esboços de nestorianos piedosos”, no qual reunia uma breve biografia de diversos personagens persas, entre homens e mulheres, com os quais tiveram contato, ensinando e cooperando na obra missionária local. Através de uma perspectiva micro-histórica procuraremos analisar no texto os sinais e paradigmas religiosos que levaram os missionários protestantes a estabelecer um produtivo movimento de diálogo e cooperação entre suas igrejas. Diante dos atuais debates sobre tolerância religiosa e diálogo intercultural, tal pesquisa se apresenta relevante, pois intenta mapear os aspectos que levaram a tamanha identificação entre culturas religiosas diferentes, em um momento que o protestantismo vivia o auge do chamado “fundamentalismo”.

Palavras-chave: Protestantismo, nestorianismo, diálogo inter-religioso.

INTRODUÇÃO

Neste artigo analisamos uma realidade que destoa um pouco das atuais visões de intolerância religiosa envolvendo o protestantismo fundamentalista. Trata-se da história de uma missão protestante do início do século XIX, formada por uma junta de igrejas reformadas norte-americanas - no auge do período de

¹ Mestre em História Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Professor de História da Igreja da Faculdade Evangélica de Ciências, Tecnologia e Biotecnologia (FAE-CAD). E_mail: prof.lucaspaiwa@yahoo.com.br

expansão fundamentalista protestante - que começa a dialogar com uma tradição cristã antiquíssima, radicalmente diferente desta primeira em termos de ritos, dogmas, símbolos, história e cultura: os nestorianos persas. Esse diálogo gerou uma cooperação missionária entre as duas vertentes religiosas (ainda que os norte-americanos tivessem dinheiro, poder e capacidade suficiente de gerir sua missão autonomamente) levando a formação de um seminário e colégio infantil gerido por elementos de ambas as partes. E como fruto dessa cooperação, o missionário norte-americano Justin Perkins redigiu um livro, no qual descreve a biografia de alguns dos homens e mulheres que conviveu e trabalhou na província persa de Oroomiah, narrando suas histórias com grandes elogios, nos mesmos moldes que se faziam aos puritanos protestantes. Este livro, portanto, nos proporciona um olhar muito interessante sobre diálogo religioso em dias tão sombrios de intolerância e preconceito.

1. COMISSIONAMENTO E ENCONTRO COM OS NESTORIANOS

No início do século XIX foi fundada nos E.U.A. uma instituição que reunia membros da Igreja Presbiteriana, Igreja Congregacional e Igreja Reformada Holandesa para enviarem missionários ao exterior. Seu objetivo era levar a fé protestante reformada às regiões onde jamais havia chegado. Podemos perceber a vastidão de suas ações no Oriente, pela quantidade de literatura produzida pelos membros que passaram por estas juntas missionárias, e ademais, aos missionários presbiterianos que mais tarde se firmaram sozinhos em um único órgão, a “American Board of Commissioners for Foreign Missions”. Toda esta documentação se encontra digitalizada e disponível no site de arquivos históricos do Seminário Teológico de Princeton.

Em 1833, o Reverendo presbiteriano Justin Perkins foi comissionado para ser o primeiro missionário protestante com um trabalho fixo entre os Nestorianos. Ele vinha de outras missões presbiterianas em torno do Mediterrâneo e já possuía vasta experiência em levar a fé protestante aos povos da Ásia menor. Assim, ele e sua esposa foram enviados à província de Oroomiah, na Pérsia, com uma missão um tanto intrigante: “cultivar uma íntima familiaridade com as opiniões religiosas e sentimentos dos nestorianos” (RUFUS, 1872, p. 165), informar corretamente “quanto ao número de nestorianos, seus locais de residência, suas doutrinas, ritos, costumes, educação etc.” (RUFUS, 1872, p. 165), pois a junta de missões informava que tudo o que eles sabiam atualmente sobre os nestorianos lhes era passado através dos

“escritores do papa” e de escassas informações trazidas por dois missionários que estiveram algum tempo antes em Oroomiah, os senhores Smith e Dwight. A Comissão missionária também recomendava que ele atravessasse as montanhas Koordish e fosse se encontrar com o patriarca nestoriano, o quanto antes, mas que isto era algo muito perigoso devido à presença hostil dos “maometanos” que poderiam impedir seus intentos.

A região era habitada por nestorianos, mas a maioria da população era muçulmana. Perkins e sua esposa passaram algumas adversidades, sendo acometidos por doenças e perigos com ladrões nas estradas. Porém, puderam contar com o auxílio dos ingleses da cidade de Tabriz, que lhe proporcionaram provisões, médicos e orientações para sua fixação; tão logo estabelecidos, mandaram trazer de Tabriz um médico, doutor Grant, que iniciou grande obra entre a população local. Doutor Grant foi um dos grandes auxiliares de Perkins no início de sua obra missionária, pois começou a atender os doentes e feridos de toda Oroomiah, vilas vizinhas e das montanhas. Tanto nestorianos, quanto muçulmanos vinham em grande quantidade até eles para serem tratados. Um grande diferencial foi a técnica de operação de catarata que proporcionou ao doutor Grant restaurar a visão de muitos ali na região. Logo, aqueles missionários estavam caindo cada vez mais nas graças da população local, que abriam seus lares para suas visitas, convidavam-nos para suas festas e entregavam suas crianças para serem educadas.

Provavelmente, o interesse da junta missionária era evangelizar os povos muçulmanos, o que ela já fazia em outras regiões da Pérsia, como Tabriz. O diferencial neste momento era a presença dos nestorianos, cujo máximo que se conhecia estava em poucos contatos visuais e as informações dos livros de história eclesiástica. Assim, fazia-se necessário “conquistá-los” para a causa de sua fé, caso fosse necessário. Para tanto, o primeiro passo foi conhecer o que eles criam para depois julgar se estavam mais ou menos próximos da fé protestante. Essa visão dominadora refletia bem os interesses norte-americanos, não só na religião, mas como em toda a política e economia. Ao enviar Perkins, a junta lhe aconselhou que tomasse cuidado ao demonstrar que possivelmente refletisse algum interesse em dominar eclesiasticamente os nestorianos. Ainda que não se percebessem fazendo isso, os norte-americanos punham sua mentalidade conquistadora em prática em cada palavra nas documentações aqui analisadas.

Desta forma, para identificar quem realmente eram os nestorianos, o missionário Perkins se pôs a estudar o siríaco, a língua litúrgica nestoriana, na qual estavam escritos as suas Bíblias, seus livros eclesiásticos e em qual idioma eram celebradas suas liturgias. Seu interesse era tanto descobrir o que os nestorianos criam, mas também ensinar o povo a conhecer a religião que professavam – isto,

porque a população sequer lia siríaco antigo ou entendia qualquer um de seus caracteres. Raros eram os sacerdotes que conheciam a antiga língua. A população era em sua maioria analfabeta e “sua língua falada era um dialeto não escrito do siríaco” (RUFUS, 1872, p. 173). Além disso, eles não tinham livros impressos e muito poucos manuscritos, sendo estes partes da Bíblia. Para tal trabalho ele pôs-se a dialogar com os sacerdotes da região, os quais começaram a ajudar em seu trabalho de tradução e divulgação dos resultados. Logo, pela ação médica missionária, o interesse de Perkins por aprender a língua para depois se fixar na Província, o trabalho com a tradução e ensino das tradições bíblicas para o povo, seu trabalho alcançou grande sucesso na região.

2. UMA BREVE HISTÓRIA DOS NESTORIANOS

Não é estranho que os presbiterianos desconhecessem os nestorianos e tivessem poucas informações sobre os mesmos. A origem desta tradição cristã – ou ainda, deste povo – é datada da Síria do século I, mais precisamente na cidade de Antioquia e do grande movimento cristão que surgiu a partir dali. Até o século III a região se tornou um dos principais patriarcados da Antiguidade (sendo o mais antigos de todos). Ali desenvolveu-se toda uma tradição cristã que dava ênfase ao Jesus como homem histórico, uma exegese literalista da Bíblia e uma cristologia do Espírito Santo (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 93-94). Durante os séculos IV e V, a era dos primeiros e grandes Concílios Ecumênicos, Antioquia se destacou pela sua ênfase numa cristologia que destacava o papel do homem histórico Jesus e sua convivência com o Logos divino (uma das pessoas da Trindade) (GONZÁLEZ, 2011, p. 278-279). Essa visão cristológica chocava-se com a visão de outro patriarcado, o de Alexandria, que se posicionava contra, pois enfatizava a cristologia de uma única pessoa, o Logos divino habitante em uma carne (“*sarx*”) (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 241). Como nos concílios interesses políticos e econômicos estavam envolvidos, tanto quanto os teológicos, a visão alexandrina sobrepôs-se à visão antioquena no terceiro concílio ecumênico, o de Éfeso, em 431 d.C. O conflito havia começado quando Nestório, patriarca de Constantinopla e herdeiro da tradição antioquena, afirmou que a Maria era *Christotokós* (“Mãe de Cristo”) e não *Theotokós* (“Mãe de Deus” ou “deípara”) (KAUFMANN, 2012, p. 139-140). O termo *Theotokós* era muito querido para os alexandrinos, que viam no termo uma tentativa de separar duas pessoas (uma divina e uma humana) na pessoa de Cristo. Disso se seguiu que Cirilo, juntamente com ajuda imperial, organizou o terceiro concílio de forma muito brusca, impedindo a presença, tanto do Patriarca de Constantinopla, como o de Antioquia. Assim, Cirilo

e os alexandrinos dominaram os trabalhos e asseguraram a excomunhão tanto de Nestório, como de João, o Patriarca de Antioquia, condenando suas ideias e fazendo com que os siríacos se desligassem dos rumos teológicos e políticos do cristianismo dentro das áreas culturais englobadas pelo Império romano. O efeito não foi tão negativo para os nestorianos (assim chamados por seguirem as ideias identificadas com Nestório), pois estes se espalharam pela Pérsia, Índia, Mongólia, China até o mais longínquo Japão até o século V. A Síria oriental e, sobretudo, a Pérsia, se tornaram as grandes sedes dessa cultura cristã que se expandiu por todo o Oriente.

Pelo fato de só ter aceitado os dois primeiros concílios, os assim chamados nestorianos (também conhecidos como siríacos orientais; seu nome oficial hoje é Igreja Católica Apostólica Assíria do Oriente) foram perseguidos ou hostilizados tanto por cristãos pré-calcedonianos, quanto ortodoxos bizantinos, por católicos romanos; além disso, foram duramente perseguidos pelos muçulmanos, mongóis, algumas dinastias chinesas, indianas e japonesas. Já no século XIX, restava muito pouco daquela glória dos primeiros 10 séculos. E logo, os missionários presbiterianos perceberam essa decadência apontando sua pobreza, exploração por parte dos muçulmanos e carência educacional.

3. A EXPERIÊNCIA DE UM DIÁLOGO RELIGIOSO ENTRE PROTESTANTES E NESTORIANOS

Naquilo que até o momento pudemos traduzir e perceber na documentação primária analisada, o reverendo Perkins sempre considera os nestorianos em alta estima. No início de seu livro, ele os compara a “flores no deserto”, a joias preciosas, “feitas para reluzir eternamente na coroa do Salvador” (PERKINS, 1857, p. 7). São sua descoberta nas “rústicas escavações do campo missionário”. Isso nos gera certa indagação: quais elementos, este missionário teria visto, para se referir aos mesmos de tal maneira? Temos algumas suposições.

Em primeiro lugar, em todas as narrativas os nestorianos se mostram sempre gentis, carentes de cuidados e solícitos para ouvir. Não há relatos de resistência por parte dos mesmos. O missionário nos mostra o tempo inteiro que as reuniões que ele faziam eram sempre cheias, mesmo em locais ruins como estábulos; cita também que os convidavam para casamentos, festas e tinham grande alegria em receber o casal missionário em suas casas. A iniciativa de formar uma escola para meninos e seminário no local pareceu revolucionário. Pela primeira vez um ocidental aparecera naquelas terras para educar o povo, o qual reagiu muito positivamente quanto a isso. Ou seja, ao missionário eles pareceram um campo “pronto para a colheita”,

possivelmente preparado por Deus.

Em segundo lugar, uma das documentações nos diz que apesar da sua “degradação moral” e de infringir quase todos os dez mandamentos do decálogo, os nestorianos “foram totalmente acessíveis para o missionário protestante, e foram mais bíblicos em suas doutrinas e rituais, com muito menos de dogmatismo, do que qualquer outra seita Oriental” (RUFUS, 1872, p. 173). Esse aspecto é interessante, pois em matéria de cristologia, entre tantas outras, esta igreja era a grande divergente doutrinária da cristandade. Mas isso foi contornado, talvez, pela falta de conhecimento dos seus dogmas por parte do povo, ou, talvez ainda, as diferenças não fossem tão grandes assim, como se deu nos concílios. Nos relatos de Perkins, o ponto doutrinário que ele mais toca seria na “ignorância” dos nestorianos em crerem na sua salvação pelas obras. Esse é o ponto mais crítico, que pareceu ser contornado quando Perkins diz ter mostrado para eles nas Escrituras, a doutrina da salvação pela Graça de Cristo. O que parece é que muitos destes receberam esse ensinamento do missionário e, “transformados”, começavam a espalhar aos demais. Daí uma conclusão do missionário que o livro tratava-se da história de “troféus da graça divina, desta anciã, todavia, agora igreja caída, e os mais zelosos [...] das turbas renovadas deste querido povo, os quais anteriormente pereceram na fé do evangelho, e compartilham da gloriosa imortalidade” (PERKINS, 1857, p. 8).

Assim, Perkins reconhece que a Igreja assíria se encontra “caída”, mas existe um grupo para levantar, ou ainda, despertar espiritualmente esse povo para a salvação; essa “turba renovada” são aqueles que aceitaram sua mensagem e o ajudaram na propagação da mesma. Sobre um destes nestorianos biografados no livro, o padre Yohannan, Perkins cita que “sua dependência de formas gradualmente desapareceu conforme a luz entrou em sua mente, e foi sucedido por crença evangélica, e, nós cremos, por uma conversão salvadora”. (PERKINS, 1857, p. 18) Ao que parece, também o fato de os nestorianos não utilizarem imagens de escultura, nem ícones ou terem alguma deliberação oficial sobre a prostração perante santos – até porque se desligaram dos demais concílios ecumênicos cristãos que deliberaram sobre isso – era visto positivamente pelos protestantes, não evidenciando práticas de “idolatria”.

Em último lugar, vemos que a histórica exclusão dos nestorianos por parte de todas as tradições cristãs antigas, fez com que os protestantes pudessem se identificar com os tais e ter um maior acesso. Quando não há um histórico de rivalidade, excomunhões, perseguições entre dois grupos, maior é sua possibilidade de diálogo; ainda mais quando ambos têm “rivais eclesiásticos” em comum.

CONCLUSÃO

A experiência de diálogo entre essas duas tradições cristãs não foi inocente e muito menos pacífica. Em algum momento houve ressignificações e absorções de noções teológicas de ambas as partes. Outrossim, o poder exercido por parte do missionário Perkins sobre eles se evidenciava na carência daqueles povos em ter instrução de qualidade, sistema de saúde e outras vantagens trazidas pela tecnologia avançada dos norte-americanos em fazer missões. Os missionários souberam aproveitar de seus recursos para implantar sua visão de cristianismo. Uma impressão que podemos ter, com todo o anacronismo que pareça, é que aqueles nestorianos se assemelhavam aos índios brasileiros, outrora evangelizados pelos jesuítas católicos. Gentes prontas a receber a mensagem cristã ocidental, dada a situação em que viviam no momento. Contudo, o impacto se fez sentir por ambas as partes. Isto se vê em todo o livro do doutor Perkins, no qual ele se mostra tocado pelos exemplos daqueles homens e mulheres piedosos, que se esforçam sobremaneira para expandir a mensagem e o ensino cristão. Sua forma simples de viver, se relacionar e pregar leva Perkins a compará-los com a “Rosa de Saron” no meio dos desertos; joias cultivadas por Deus que sobreviveram ao longo dos séculos.

Assim, no auge do fundamentalismo norte-americano e da expansão missionária ao Oriente, um experiente missionário se rende ao exemplo daquelas pessoas e escreve uma lista de biografias, nos moldes dos livros de puritanos piedosos, que eram os grandes ícones do protestantismo daqueles dias. Eles são identificados como irmãos, no mesmo nível que seus frateros protestantes, ao invés de serem rechaçados como hereges ou idólatras. Cabe às futuras pesquisas conceituar este tipo de identificação religiosa baseada nos aspectos apontados acima. Contudo, podemos perceber uma experiência de diálogo inter-religioso entre povos e em um ambiente hostil onde nunca imaginaríamos haver tal situação.

REFERÊNCIAS

GONZÁLEZ, J. L. *História ilustrada do cristianismo*. A era dos mártires até a era dos sonhos frustrados. 2. ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2011.

IRVIN, D.; SUNQUIST, S. (org.) *História do movimento cristão mundial*. Vol. 1: do cristianismo primitivo a 1453. São Paulo: Paulus, 2004.

KAUFMANN, T; et alli (org). *História Ecumênica da Igreja*. Dos primórdios até a Idade Média. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Loyola, 2012.

PERKINS, J. *Nestorian biography*: being sketches of pious Nestorians who have died at Oroomiah, Persia. Boston: Massachusetts Sabbath School Society, 1857. In: Princeton Theological Seminary Library. Disponível em: <https://archive.org/details/nestorianbiograp00perk>. Acesso em: 17 jun., 2015.

RUFUS, A. *History of the missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, to the Oriental churches*. Vol. 1. Boston: Congregational Publishing Society, 1872. In: Princeton Theological Seminary Library. Disponível em: <https://archive.org/details/historyofmission01ande>. Acesso em: 17 jun., 2015.

TORÉ DE CRIANÇAS E JOVENS INDÍGENAS TABAJARA: ritual de afirmação da etnia

Eliane Silva de Farias¹
Lusival Antonio Barcellos²

RESUMO

Os indígenas no Brasil, ao longo desses quinhentos anos, lutaram contra o extermínio e as dificuldades étnicas que os diferenciavam, mas também assimilaram elementos de outras culturas. O presente trabalho versa sobre as transformações ocorridas na cultura e religiosidade dos indígenas Tabajara da Paraíba, como se converteram a religião cristã evangélica, como reelaboram o ritual do Toré, sua prática, sua espiritualidade e suas crenças; está focado, sobretudo, na prática desse ritual sagrado vivenciados pelas crianças e jovens em momentos religiosos, celebrativos e políticos. O estudo está ancorado em autores como Barcellos e Farias (2012; 2014), Oliveira Filho (1988), Cohn (2000), Wright (2004), Grünewald (2005), Boff (1997), dentre outros. A metodologia prioriza a pesquisa qualitativa com observação in loco da prática do ritual do Toré. As entrevistas semiestruturadas complementam a coleta de dados. O estudo revela como a ritualística do Toré torna-se sinal diacrítico de fortalecimento e afirmação da etnia Tabajara no processo atual de emergência étnica.

Palavras-chave: tradição; indígenas Tabajara; ritual; crianças.

INTRODUÇÃO

A sociedade brasileira nos tempos atuais está edificada no sistema democrático. Desta forma, os cidadãos de diferentes etnias tem o direito de vivenciar sua plena cidadania. Os povos indígenas por terem uma cultura diferenciada, sofrem opressão, marginalização e preconceito desde a chegada dos europeus no território brasileiro. Disso resulta um sério questionamento: Como um povo pode sofrer discriminação e preconceito dentro de sua própria casa?

Os indígenas, como foram denominados, eram divididos em vários grupos bem diferentes entre si, com características e tradições culturais próprias, que eram e ainda são transmitidas de geração em geração, sobretudo, pela oralidade. Para Le Goff (2003, p. 424), nas sociedades de tradição oral onde, “[...] o processo de memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura destes vestígios, [...]”

1 Mestra em Ciências das Religiões - UFPB

2 Doutor em Educação - UFES/ES

Em cada etnia, havia os responsáveis que repassava os ensinamentos dos ancestrais e realizavam todas as iniciações ou ritos de passagem de acordo com o tempo, os costumes, as faixas etárias, as circunstâncias em período de guerra e em tempo de paz. Em alguns povos, esse legado era uma atribuição do pajé, em outros dos mais velhos, anciãos ou troncos velhos³. Para os povos indígenas ainda hoje, honrar os ancestrais constitui-se no cerne da natureza cultural e religiosa.

De acordo com os historiadores, dos seis milhões de indígenas que habitavam o Brasil em 1500 (FARIAS; BARCELLOS, 2014), atualmente menos de novecentos mil vivem nos estados brasileiros. Essa estatística deixa um hiato profundo na vida e história da nossa gente.

Em consequência dos genocídios e das violentas formas de dominação praticadas contra esses povos, das mudanças sociais e econômicas que se passaram nos últimos quatro séculos, a vida e os costumes desses descendentes tornou-se bem diferente dos seus ancestrais.

Muitos vivem abaixo da linha da pobreza, nas periferias das grandes cidades, nas zonas rurais, em reservas homologadas pelo governo federal. Atualmente cerca de mais de quatrocentos povos (incluindo os Tabajara) lutam junto aos órgãos governamentais para o reconhecimento e demarcação de suas áreas. (FARIAS; BARCELLOS, 2014). Padecendo os mais diversos tipos de opressão, exclusão e preconceito, esses indígenas têm mostrado sua bravura e habilidade para conviver na sociedade contemporânea, buscando reavivar e preservar a sua história cultural, sem perder sua identidade étnica.

Atualmente, os indígenas têm suas garantias constitucionais asseguradas iguais aos não indígenas, mas há diferencial entre eles: o indígena traz consigo e preserva toda uma riqueza cultural dos seus antepassados. Porém, no seu cotidiano, enfrentam uma dualidade social, pois a maioria dos jovens sai de suas aldeias para estudar, e ou trabalhar. Na cidade, em qualquer espaço social facilmente os encontramos usando calça jeans, portando celulares, notebook, tablets, calçando tênis, alguns já são vereadores, professores, presidentes da câmara municipal, outros são prefeitos e secretários municipais, há aqueles que são profissionais liberais, comerciantes, pescadores, agricultores e como nós, escritores. Não tem como distinguir se alguém é ou não é indígena. Quando retornam para a aldeia, convivem com a vida simples, o contato com a natureza, com sua cultura e suas tradições.

Diante dessas constatações, como as crianças e os jovens irão conviver com as tradições ancestrais e a era digital? Como essa nova gênese gestada num cenário de

3 O sistema de metáforas que descreve as concentrações, dispersões e cristalizações étnicas organiza-se segundo o par Troncos Velhos / Pontas de Rama, que traduz para os grupos indígenas a distância entre eles e seus antepassados, ou entre grupos mais antigos e mais novos, tanto no que diz respeito à sua aparência física quanto às suas “tradições”. (ARRUTI, 1997, p. 25).

deslumbramento mercadológico, dará continuidade a sua tradição cultural?

Este estudo versa sobre o povo indígena Tabajara do Estado da Paraíba. Toda aproximação da pesquisa com eles foi iniciada em 2009 e que resultaram até agora na publicação de um livro Farias e Barcellos (2012), capítulos em livros e vários artigos em eventos científicos. Partes da investigação realizada estão apresentadas nesse texto.

O estudo está ancorado, sobretudo, nas questões culturais, que tem no ritual do Toré, um dos elementos de referência etnográfica, mostrando como é vivenciado pelas crianças e jovens em momentos religiosos, celebrativos e políticos visando reconstruir suas tradições e sua identidade sobre *o ser indígena Tabajara*.

1 CONJUNTURA TABAJARA

No imaginário social, nas redes sociais e nos meios de comunicação de massa, há uma pseudo informação de que os povos indígenas perderam ou estão perdendo sua cultura e suas crenças. Há um falso discurso de que não são *indígenas verdadeiros*, porque não falam mais sua língua, já se tornaram aculturados, numa alusão de que não são originais, não *vivem no meio das matas* etc. Isto porque desconhecem que a cultura que é dinâmica e plural e está em permanente transformação.

Para Laraia (2007, p. 101), “Cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta mudança é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos.” A cada dia novas mudanças ocorrem e os indígenas acompanham essa evolução. “Na nossa cultura, eu só vejo um nome: fortalecimento. Através de varias iniciativas dos jovens que estão cada vez mais valorizando nossos rituais e isso é de grande importância. Pois é a cultura que diferencia o povo indígena.” (Indígena Juscelino Souza, informação oral).

Barcellos (2014), revela como os opressores utilizavam, das mais variadas e cruéis formas de opressão físicas e psicológicas, para exterminar esses povos. Muitos deles, sobretudo próximo do litoral, local por onde os europeus iniciaram a colonização, foram obrigados a silenciar sua língua materna. Mas, muito pelo contrário, sabiamente assim como os afro-brasileiros, quilombolas e ciganos (FARIAS, BARCELLOS, 2014), os indígenas lutaram e lutam para preservar todo seu legado e patrimônio cultural.

Confirmando a assertiva acima, nos últimos cinquenta anos têm surgido no

Brasil uma intensa efervescência dos movimentos de etnogênese⁴ de grupos indígenas. Povos que por um longo tempo mantiveram suas identidades preservadas com receio da discriminação e das perseguições ao autodeclarar sua indianidade⁵. Para Cohn (2000, p. 6),

Poder-se-ia lembrar ainda da “explosão étnica” que se vivencia atualmente no Brasil. Populações e indivíduos que negavam sua identidade indígena se veem em um contexto modificado, em que ser índio não é mais uma vergonha ou mesmo um perigo, a partir principalmente da Constituição de 1988, e voltam a articular sua indianidade.

A Constituição Federal (1988) é um marco que contribuiu para o fortalecimento dos povos indígenas na lutar pelo reconhecimento de sua condição étnica, pela demarcação de seus territórios, por uma saúde e educação diferenciada, por moradia, pela subsistência, enfim por melhoria de vida.

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (CONSTITUIÇÃO FEDERAL – Art. 231).

Além de apoiarem-se na Carta Magna, o povo Tabajara da Paraíba atualmente, também integram o movimento indígena do Brasil. Como agentes principais, os próprios indígenas, tem seus representantes na Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), na luta permanentemente por políticas indigenistas de qualidade.

2 PROTAGONISMO TABAJARA

Os primeiros movimentos do povo Tabajara em quebrar com o período de silêncio imposto por mais de um século, iniciou em junho de 2006, movidos por relatos dos anciãos das famílias sobre sua ancestralidade indígena. De tal modo que, quatro

4 Processo denominado pela Antropologia de emergência de novas identidades étnicas ou ressurgimento de etnias já reconhecidas que abrange a transformação social, política, definição identitária e incorporações criativas de elementos que auxiliam grupos culturalmente diferenciados.

5 O termo *indianidade*, alguma vezes usado neste artigo, tem o mesmo sentido que é empregado por Arruti, “[...] uma determinada forma de ser e de conceber-se “índio”, no sentido genérico do termo, construída na interação com o órgão tutelar, a partir de uma determinada imagem do que *deve ser* um “índio”. Assim, a *indianidade* é uma representação e um tipo de comportamento, gerado pela interação de povos indígenas com os aparelhos do Estado e seus procedimentos estandarizados, que impõem à grande diversidade de culturas e organizações sociais um *modelo*, que acaba sendo assumido efetivamente por aqueles povos” (ARRUTI, 2006, p. 54).

homens encorajam-se a ousar percorrer os órgãos públicos da cidade de João Pessoa-Pb, em busca de reconhecimento para a sua condição de herdeiro de um pedaço de chão, (FARIAS, BARCELLOS, 2012). Muitas foram às busca pela comprovação dessas informações junto aos familiares e aos órgãos públicos. Os dados colhidos sobre a etnia foram elementos fundamentais que deflagrou no movimento de etnogênese dos herdeiros do Sítio dos Caboclos, localizado no litoral sul da Paraíba, município de Conde - PB. Desse território tradicional, foram expropriados por latifundiários em meados do século XIX e dispensaram-se pelas periferias dos municípios vizinhos de Alhandra, Pitimbu e João Pessoa.

A trajetória de mobilização políticas e de articulações para obter apoio do órgão oficial, do movimento indígena, do Ministério Público Federal e da sociedade civil organizada foi intensa, cheia de reveses e sofrimentos. Muitas ruas foram percorridas, muitas portas fecharam-se, muitas reivindicações foram feitas até conseguirem ser reconhecidos como a segunda etnia indígena paraibana. O depoimento do jovem Tabajara mostra o protagonismo da nova geração:

Meu nome é Juscelino Silva de Souza, sou da etnia Tabajara do litoral sul da Paraíba. Nosso povo vem passando por varias dificuldades em relação à demarcação de terra e fico muito triste com isso. Vejo nossos troncos velhos com desejo de resposta sobre a terra e morrendo antes dela voltar para nossas mãos sempre pedem para nunca desistimos desta luta, que uma vez travada nos tempos passado pelos colonizadores durará para sempre. Pois o desejo de progresso do Brasil não para de crescer e nós indígenas estamos para eles impedindo este progresso. [...] sou fruto desta grande árvore e pretendo contribuir para o bem estar do meu povo. (Informação oral).

Atualmente, o povo Tabajara soma 755 indígenas (MURA, 2009), residindo nas periferias dos municípios de João Pessoa, Alhandra e Pitimbu e em duas aldeias: Vitória e Barra de Gramame, localizadas no município do Conde-PB.

3 TRADIÇÃO E RELIGIOSIDADE TABAJARA

A tradição é um emaranhado de significados emblemáticos que permite apreender o universo das ideias, das crenças e das espiritualidades, dos mitos e ritos do cotidiano, das relações sociais e das instituições políticas, das religiões e das religiosidades, enfim, permite entender a essência de um povo. De tal maneira que, por mais de um século silenciaram a cultura Tabajara, porém em seu interior cultivaram os resquícios da sua espiritualidade, de suas crenças, da relação com as matas, com as águas, a terra etc.

Os relatos dos anciãos sobre os antepassados mostra uma relação de respeito pela Natureza Sagrada, pelo Pai do Mangue, pela Comadre Fulorzinha, pelos Espíritos de Luz e os Espíritos dos Encantados. (FARIAS; BARCELLOS, 2014). Para esse povo a natureza está impregnada de espiritualidade. O indígena está intrinsecamente ligado aos elementos terra, fogo, água, ar e as suas tradições. Essa aproximação com a terra, associada à espiritualidade, tem um significado muito mais transcendental do que material, pois vai além do sentido de posse, de mercado e de lucro, para o de pertencimento, de relacionamento e de profundo envolvimento espiritual.

Neste sentido, a relação cosmogônica Tabajara está povoada não só de seres humanos, animais e vegetais, como também de espíritos, seres que representavam o bem e o mal. A pesquisa revela que era tão forte a credulidade do indígena que chegavam a criar seres para justificar suas vitórias e derrotas. Havia crenças entre eles, que para execução das atividades diárias, necessitavam de rituais específicos. Segundo Boff e Leloup (1997), “De espírito vêm espiritualidade. Espiritualidade é o cultivo daquilo que é próprio do espírito que é sua capacidade de projetar visões unificadoras, de relacionar tudo com tudo, de ligar e religar todas as coisas entre si e com a fonte originária de todo ser.”

A espiritualidade indígena revela o eixo estruturado de suas vidas. No entanto, o ressurgimento étnico vivenciado por esses indígenas da Paraíba têm suscitando transformações na cultura e em sua religiosidade. Depois da expropriação de seu território tradicional, os indígenas migraram para as comunidades de periferia aonde se deparam com uma nova realidade. No novo contexto, o processo de resciliência foi inevitável em suas vidas, principalmente na religiosa. As igrejas de religião cristã evangélica de matriz Pentecostal vão acolhê-los oferecendo uma assistência mais direcionada para o dia-a-dia de quem se encontra no desprezo, abandonado, sem esperança e sem fé na vida.

No processo de etnogênese⁶ atual ao confrontarem a reelaboração de suas tradições com a religião que professam tem causado desconforto para determinados indígenas. Uma vez que, de um lado encontra-se a doutrina da igreja Assembleia de Deus e do outro, o ritual do Toré. Essa dualidade divide o povo Tabajara na atualidade: para grande parte dos jovens, adultos, líderes e os caciques não há impedimento de se praticar o ritual e de exercer o Pentecostalismo; mas os indígenas de linha cristã evangélica mais tradicional não recebem muito bem o ritual. Desta maneira, participam do movimento de reelaboração, mas não dançam o ritual Toré.

6 Processo denominado pela Antropologia de emergência de novas identidades étnicas ou ressurgimento de etnias já reconhecidas que abrange a transformação social, política, definição identitária e incorporações criativas de elementos que auxiliam grupos culturalmente diferenciados.

4 CRIANÇAS E JOVENS TABAJARA - RITUAL DO TORÉ

O Toré constitui-se em um ritual sagrado que os indígenas acreditam manter contato com seus ancestrais. Atualmente, é símbolo diacrítico de tradição para afirmação da indianidade das etnias do nordeste (GRÜNEWALD, 2004). Mesmo tendo um arquétipo comum, cada povo pratica com suas especificidades locais. Magalhães afirma,

Além de sinais diacríticos evocados em mobilizações políticas de identidade indígena, este fenômeno social comporta interfaces semânticas que incrementam a complexidade de um ritual que pode ser visto como tradição sagrada de uma unidade étnica, espaço mediúnico de diálogo com espíritos ancestrais, ou mesmo as “brincadeiras” dos índios. (MAGALHÃES, 2004, p. 74).

O Toré tem dimensão que se caracteriza como do ritual religioso, cultural e político (PALITTOT, 2005). O Toré é uma dança praticada em círculo, acompanhada por cânticos que combinam vocábulos em português com outros de origem tupi. As letras falam da terra, da natureza, dos pássaros, do Deus Tupã etc, e afirmam seu etnônimo. *Sou Tupã, sou Tupã, sou Tabajara / sou Tabajara nesta terra de Tupã. Tem arara, Akaraúna e xexéu, todos os pássaros do céu, quem nos deu foi Tupã, foi Tupã, sou Tabajara.* O jovem indígena Juscelino define: “O Toré além de uma manifestação de união e fortalecimento entre o nosso povo. Ele representa a busca e a convocação do grande espírito por respostas boas e também uma forma de honrar e rememorar nossos antepassados.” (Juscelino Souza, jun. 2015, Informação Oral).

O ritual é praticado pelas etnias com diferentes configurações. É comum haver diferença até entre aldeias de um mesmo povo. Em geral, é o cacique ou uma liderança que inicia o ritual tocando o maracá a fim de convidar, não só os espíritos dos antepassados e dos encantados, como todos os demais indígenas que estão presentes. Em silêncio todos prostam-se ao chão para entrar em sintonia com a natureza sagrada e com os espíritos de luz. “Toda essa energia espiritual, seguindo a tradição dos antepassados, é para fazer o bem e trazer benefício para os parentes e demais pessoas que estão precisando de algo naquele momento.” (Djalma, set, 2004 apud Barcellos, 2014, p. 287). No centro do círculo, ficam os tocadores, cacique e as lideranças. Em sua volta, se formam vários círculos que, no passo e no compassado, dançam ritmos estilizados. O primeiro círculo é o das crianças e adolescentes. Em seguida, vem o dos jovens e demais indígenas que dançam e se unem numa sinergia acompanhando ao som dos maracás, tambores e da gaita⁷. A posição dos curumis no círculo, mostra que tem lugar primordial não só no ritual do Toré, como nas demais celebrações da comunidade.

As crianças Tabajara estão envolvidas nas atividades diárias das famílias

⁷ Trata-se de espécie de flauta de fabricação artesanal indígena. (BARCELLOS, 2014).

sejam os que moram na periferia ou nas aldeias. Crescem praticando a cultura, as crenças e as tradições, acompanhando o mais velhos nos cultos e na prática dos rituais. A garotada espera com expectativa o momento para ser cuidadosamente pintados e ornamentados com os trajes próprios do ritual.

O sorriso em cada face revelar a felicidade da criança em participar do Toré. Muitos seguem os adultos no ritmo cadenciado da batida do pés na mãe terra e na musicalidade do maracá na mão. É perceptível ouvir o canto mirim bem agudo bradando *No pé do cruzeiro jurema, eu danço com meu maracá na mão [...]*. Esse envolvimento além de prazeroso é a certeza de que a tradição irá se perpetuar. Essa sedução infantil é um amalgama que solidifica a ancestralidade e fortifica os troncos velhos. Nesse sentido, percebe-se a criança como um ser atuante, que constrói suas relações e não como alguém que simplesmente acompanha o adulto, mas também como um ator social ativo e elaborador de cultura. (CAPUTO, 1995; PELISSIER, 1991).

A criança na comunidade indígena é respeitada em seu mundo infantil e é instigada a participar das experiências e vivências dos valores e dos costumes Tabajara. Deste modo, esse protagonismo é definido por Schaden (1945, p. 271), como um “[...] instinto social que faz com que a criança, antes de chegar à puberdade, ‘aprenda brincando’ todas essas habilidades,” desenvolve-se gradualmente uma *pessoa social plena*. É visível nos curumim Tabajara a alegria e o entusiasmo de estarem pintados, trajados e todos ornamentados prontos para dançar o Toré!

São momentos vividos com muita euforia por eles. Conforme Lima (2008, p. 78), “Elas vivenciam situações que vão permitindo, [...], interações sociais com membros da comunidade mais experientes, os adultos, que orientam e contribuem com o desenvolvimento do pensamento e o próprio comportamento da criança.” Partindo da seguinte hipótese,

A composição social dos indivíduos provém da ideia de que cada um porta em si o *habitus* do grupo e de que sobre esse se desenvolvem as singularidades. A fala do outro desenvolve na criança em crescimento algo que lhe é inteiramente próprio, uma linguagem que é inteiramente sua e que, ao mesmo tempo, é um produto de suas relações com os outros, uma expressão da rede humana que ela vive. (ELIAS, 1994, p. 36).

Similar à fase da infância, os jovens também tem seus registros na história da humanidade. E dessa forma, podemos caracterizar a juventude como uma fase de inquietudes, de transições, de rituais de passagem (a primeira habilitação, o primeiro emprego, o namoro, as festas sem o acompanhamento dos pais/responsáveis), constituem-se importantes elementos de semelhança entre os jovens nos diferentes tempos e espaços.

A juventude indígena Tabajara tem se constituído como um dos pilares de fortalecimento desse povo em todos os momentos. Vivenciaram em março de 2011 o primeiro “Encontro dos Jovens Indígenas Tabajara: SOU TABAJARA!” O evento foi sob a coordenação do cacique Ednaldo Santos, o professor Dr. Lusival Barcellos (PPGCR-UFPB), a Mestranda Eliane Silva de Farias (PPGCR-UFPB), a professora Mestra Tânia Andrade (IFPB) e um grupo de jovens indígenas. O encontro teve o objetivo de promover um espaço de estudo e socialização sobre o contexto histórico (necessidades, lutas e conquistas) com jovens. Foram momentos de partilha sobre as experiências e narrativas com os *troncos velhos*, documentários, reflexão, socialização e conhecimentos sobre a etnia e a presença marcante do Ritual do Toré.

Eu como jovem e liderança Tabajara não me espelho em outros jovens do Brasil e sim na garra que os dos antepassados sempre tiveram. Se hoje sou guerreiro, é porque sempre procurei ouvir os mais velhos, pois eles possuem a maior riqueza que é dada para nós como herança. O conhecimento. Esse conhecimento não deve acabar, que os nossos jovens nunca sejam egoístas com suas gerações e sempre ensinem o que nossos mais velhos nos ensinaram. Para se começar ensinar, devemos falar sobre o criador e sobre a natureza, pois costumo dizer: antes de pensar em outras coisas, devemos primeiramente pensar no maior presente dado pelo grande espírito para nós: a natureza. Aprendi que ela é à base de toda sobrevivência e que quando nosso pai criou, ele sabia que precisamos dela para sobreviver. É uma pena saber que o homem depois disso virou escravo do consumismo e de um monstro chamado capitalismo que vem devastando tudo e acabando como o nosso bem maior, que é a natureza. (Juscelino Souza, jun. 2015. Informação Oral).

Em março de 2014, houve um segundo Encontro dos Jovens Tabajara, na Aldeia Vitória, com o objetivo de escutar dos mais velhos a memória histórica da etnia, aprofundar os direitos e garantias, fortalecer os vínculos de parentescos e de absorver toda espiritualidade presente no ritual do Toré.

Em 2015, temos três jovens indígenas graduados (Enfermagem, Pedagogia e Artes Cênicas), mais oito universitários que instigam os demais a ousarem como eles a aprovação no ENEM para realizarem o sonho de entrar na universidade e se tornarem profissionais qualificados. Muitos deles participam do movimento indígena e estão constantemente nos acampamentos, nas marchas, nas retomadas, nas assembleias, reivindicando seus direitos e lutando por reconhecimento, dignidade, respeito e por melhores condições de vida.

Os jovens Tabajara não se envergonham, nem se sentem constrangidos em participar do Toré. Muito pelo contrário, pelo olhar, pela empolgação e pela seriedade, essa nova geração tem na espiritualidade do ritual a âncora para a sua etnia. São eles que se encarregam de fazer as pinturas, de cuidar dos trajes, de confeccionar os

adornos, de criar novas letras e de tocar os instrumentos durante o Toré Tabajara.

As crianças e os jovens Tabajaras além da visibilidade, do ritmo, da coreografia e de uma profunda sinergia terra durante o Toré, também dão continuidade um legado cultural milenar da tradição herdada dos antepassados.

ALGUNS CONTORNOS FINAIS

A experiência da criança Tabajara na conjuntura atual é um manancial que permite criar, reinventar, reelaborar sentidos e traduções sobre os fenômenos que as cercam e experienciam. No atual processo de emergência Tabajara, as crianças já presenciaram momentos de muita tensão e de conflitos na retomada do território em 2012. (FARIAS; BARCELLOS, 2014). Mas é visível a coragem e o orgulho dos curumins em terem participado destes embates que tinha no Toré o elemento unificador e fortificador da luta travada. A pesquisa mostrou que ficaram satisfeitos pela façanha vivenciada e até se compararam como pequenos adultos Tabajara.

Assim como os curumins, os jovens percebem que a batalha pela demarcação do território é uma segurança para um amanhã melhor. E que a terra possui um significado muito emblemático para seu povo, como também a certeza de que suas tradições culturais serão mantidas.

A juventude Tabajara participa das atividades religiosas na Igreja Pentecostal Assembleia de Deus. Semanalmente frequentam o templo, participam do culto, vão para as caminhadas, são membros dos grupos de louvores, frequentam as escolas bíblicas e não se sentem confusos por praticarem a religião cristã evangélica. Como já foi dito, para alguns Tabajara adultos há um sério dilema em participar do ritual do Toré e da Assembleia de Deus. Ao contrario dos púberes indígenas, quando estão na igreja acolhem a doutrina cristã e quando estão na aldeia abraçam a dimensão cultural do ritual do Toré.

Como já descrevemos as crianças e os adolescentes são a esperança da etnia, os jovens são os que absorvem a sabedoria dos anciãos e são sujeitos ativos da história no atual contexto de vida Tabajara. O jovem cacique geral, por exemplo, é um dos indígenas de maior visibilidade e representatividade da etnia. As demais lideranças jovens devido à amizade e a proximidade com os caciques e com os troncos velhos, se empoderam de um protagonismo bem característico de um povo que tem no Toré a sua fonte de espiritualidade e fortalecimento, tendo raízes muito bem fincadas no litoral sul paraibano. O tempo dirá o que as crianças, os adolescentes e os jovens Tabajara poderão estar semeando e que desdobramentos poderão ter!

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José M. Andion. Etnogêneses indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Org.). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 50-54.
- _____. **A emergência dos remanescentes**: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana - estudos de antropologia social*. n 3/2, out. 1997. p. 7-38.
- BARCELLOS, Lusival. **As Práticas Educativo-religiosas dos Índios Potiguara da Paraíba**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.
- BOFF, Leonardo; LELOUP, Jean-Yves. **Terapeutas do Deserto**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CAPUTO, V. Anthropology's silent 'others': a consideration of some conceptual and methodological issues for the study of youth and children's cultures. In: AMIT-TALAI, V. & WULFF, H. (org.). **Youth Cultures: a Cross-cultural Perspective**. London, Routledge, 1995. p. 19-42.
- COHN, C. **A criança indígena**: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2000.
- ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. p. 201.
- FARIAS, Eliane; BARCELLOS, Lusival. **Memória Tabajara**: manifestação de fé e identidade étnica. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.
- _____; _____. *et al.* **Diversidade PARAÍBA**: indígenas, religiões afro-brasileiras, quilombolas, ciganos. João Pessoa: Grafset, 2014.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **TORÉ**: regime encantado do índio do nordeste. Recife: Fundaj; Editora Massangana, 2004.
- LARAIA, Roque de Barros. **CULTURA**: um conceito antropológico. 21. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007.
- LE GOFF, Jacques. História. In: LE GOFF, Jacques **História e Memória**. 5. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.
- LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude. **História dos jovens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Carmem Lúcia Silva. As perambulações: etnicidade, memória e territorialidade indígena na serra das matas. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). **Na mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Secult; Museu do Ceará; Imopec, 2009.

MAGALHÃES, Eloi dos Santos. **Tupi or not Tupi: religiosidade e processo de atribuição étnica na comunidade indígena Potiguara**. 2004. 97 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais - Bacharelado) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2004.

MURA, Fábio (Coord.). **Relatório de Fundamentação Antropológica para caracterizar a ocupação territorial dos Tabajara no Litoral Sul da Paraíba**. Instrução Técnica Executiva n. 34/DAF/2009. João Pessoa, ago. 2010.

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.

PELISSIER, C. **The anthropology of teaching and learning**. Annual Review of Anthropolog. n. 20, 1991. p. 75-95.

SCHADEN, E. Educação e magia nas cerimônias de iniciação. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. v. III(8), 1945. p. 271-4.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos: expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Temas do Ensino Religioso).

WRIGHT, Robim M. (Org.). **Transformando os Deuses**. Igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais entre os povos no Brasil. v. II. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2004.

Uma Breve História da Imaginação

Otávio Santana Vieira¹

RESUMO

A imaginação é comumente entendida na história do pensamento ocidental como irrealidade, “fantasia” ou falsidade, desvalorizada como fonte de erro. A “louca da casa” sempre suscitou uma irracionalidade, “férias da razão” ou “pecado do espírito”. A relação entre o real e o imaginário aponta uma aparente contradição ou oposição, porém, também pode indicar uma relação particular do homem com o mundo, ou mais especificamente, do homem com ele mesmo. A história do conceito de Imaginação proposta neste trabalho pretende apresentar que seu percurso (Aristóteles, Kant e Gilbert Durand) a encaminha para uma reavaliação, para uma abordagem que não a rejeita, e lhe dar o valor ontológico o qual merece. De maneira breve apresentar esse resgate valorativo por meio da teoria geral do imaginário.

Palavras-chave: imagem; imaginação; imaginário; símbolo; Durand, Gilbert.

INTRODUÇÃO

De maneira geral a imaginação é entendida como a faculdade que possibilita contemplar ou evocar uma determinada imagem independente da presença ou não do objeto em questão e que ela faz referência (ABBAGANANO, 2007, p.620), ou seja, daquilo que não se possui percepção sensível em ato. A história da imaginação é a história de uma rejeição, ou de no mínimo de um rebaixamento, uma desvalorização desta faculdade (ou possibilidade) da cognição humana. Fato causado possivelmente pelo fetiche materialista do ocidente, onde o que não é tangível ou delimitável objetivisticamente não é digno da *razão* e da *ciência*.

Entretanto, o que se apreende da história do homem no ocidente é sua capacidade criativa na estruturação da realidade, por meio do qual a imaginação foi, é e será a ferramenta principal. A Teoria do Imaginário de Gilbert Durand pretende resgatar a imaginação do calabouço da razão e indicar que a imaginação é não “a” chave para a compreensão do homem, mas uma possibilidade de iluminar o percurso existencial e epistemológico dele e lhe indicar um sinal que o conduza de retorno a si mesmo.

Enquanto estudo hermenêutico-conceitual pretendo neste trabalho traçar a
1 Bacharel em Filosofia (UFPB); Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (UFPB). Grupo VIDELICET. CEEU-UNASUR. [otavio.filosofia@gmail.com]

história do conceito de Imaginação em Aristóteles, Kant e Gilbert Durand onde se formula a Teoria do Imaginário propriamente dita.

1. ARISTÓTELES.

Aristóteles (384/3-322 ac.), o primeiro a empreender uma compreensão acerca da imaginação, colocando a dificuldade em defini-la de maneira clara, afirmou que a mesma é diferente da *percepção* e do *raciocínio*, porém a imaginação não ocorre sem a *percepção*, e deste modo, não ocorrerá *raciocínio* (*De Anima*, III, 427b17)². Com efeito, a imaginação não é de todo igual ao pensamento, pois aquilo o qual possuímos uma opinião é sujeita a ser verdadeira ou falsa. A definição aristotélica de imaginação encontra-se no passo 427b27 do tratado *De Anima* a qual afirma que “a imaginação é aquilo segundo o que dizemos que nos ocorre uma imagem”, não podendo ser entendida como percepção sensível, pois esta está sempre presente, enquanto a imaginação não (*De Anima*, III, 427a27).

A distinção entre as percepções sensíveis e a imaginação encontra-se no fato de que a primeira é sempre verdadeira e a segunda sempre falsa, pois as imagens podem surgir para nós até mesmo de olhos fechados ou em sonhos. Sendo a imaginação produtora de falsidades ela não pode ser enquadrada junto ao *intelecto* e a *ciência*.

Nem mesmo pode ser *opinião*, pois esta é sempre acompanhada de convicção, ora a convicção está sempre junto à persuasão de que se está convicto daquilo que opina, e esta persuasão é sempre acompanhada de razão, sendo de modo algum produto da imaginação. Imaginar seria “ter opinião daquilo que se percebe e não acidentalmente” (*De Anima*, III, 428a25), entretanto, algumas imagens que possam nos surgir podem ser falsas, como a suposição de que o Sol mede um pé, embora saibamos que é maior que a Terra.

No passo 428b10 a imaginação aparenta “ser um certo movimento” gerado pela percepção sensível e assemelhando a ela, entretanto, esse “movimento” (ou “mudança”) pode gerar naqueles aos quais lhes subsistem “fazer ou sofrer muitas coisas”, podendo ser tanto verdadeiras como falsas.

Aristóteles explica isso de três modos. Primeiro que aquilo o qual possuímos percepção é sempre verdadeiro, ou pode em menor grau ser falso. Segundo que na percepção incluem-se as coisas incidentais, as quais se admite o erro daquilo que se percebe ser outra coisa. E terceiro que os acidentais que acompanham a percepção

2 Cf. o passo 432a3 (*De Anima*, III, Cap. 8) onde consta que as imagens não são pensamento; 433b21 (*Idem*, III, Cap.10) onde se encontra a afirmação: “*toda imaginação ou é raciocinativa ou perceptiva*”; e 434a10 (*Idem*, III, Cap.11) onde diz que não pode ser *opinião* por não ser formada por inferências.

sensível podem desde já possuir o engano acerca das coisas percebidas, como por exemplo, o caso envolvendo a magnitude do Sol citada acima.

Concluirá Aristóteles que a imaginação “é o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível” (*De Anima*, III, 428b30). Sendo, deste modo, que a visão, enquanto percepção sensível, e a imaginação, enquanto a capacidade de evocar imagens, são irmãs porque possuem em si a origem derivada da palavra *luz* (φάος, “luz”, φαίνω, φαεινός, “brilhante”, “resplandecente”), e sem ela não há *visão* (φάντασμα, “fantasma”, “aparição”, “visão”), nem de modo algum a *imaginação* (φαντασία, “fantasia”).

Aristóteles em nenhum ponto concebeu a imaginação como um ponto intermediário entre o intelecto e as percepções sensíveis como veremos mais adiante na modernidade. Entretanto o que Aristóteles concorda com os modernos é a falta do caráter cognitivo da imaginação, ou sua pouca relevância para a formação do conhecimento.

2. A IMAGINAÇÃO EM KANT.

Seguindo a tendência do séc. XVIII, e juntamente com Wolff (1679-1754) e as distinções dos vários tipos de imaginação, suas funções e seu poder de evocar imagens sem a presença do objeto, Kant (1724-1804) dará importância à imaginação (*Einbildungskraft*) na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e na *Crítica da Razão Pura* naquilo que é conhecido como “esquematismo transcendental”.

Na obra *A Antropologia de um ponto de vista pragmático* (I, §28), a imaginação (*facultas imaginandi*), faculdade das intuições sem os objetos, é entendida como *produtiva*, ou seja, é a faculdade de “exposição original dos objetos” (que antecede a experiência) também chamada *poética*; e *reprodutiva*, ou seja, a “faculdade de exposição derivada”, que retoma uma “intuição empírica anterior”, também chamada *evocativa*. E a imaginação quando, involuntariamente, evoca ficções é chamada *fantasia* (KANT, 2006, p.66). Deve-se resaltar que mesmo que Kant refira-se a uma imaginação “produtiva”, esta não é “criadora” de uma representação sensível, pois apenas pode indicar algo de sua própria constituição³.

Mais a frente na *Antropologia* Kant indica maneiras de excitar ou abrandar a imaginação, pelo uso de substâncias estimulantes (venenos, cogumelos, etc.) ou inibidores (bebidas fermentadas ou destiladas) e indica que aqueles que fazem uso em demasia perde sua capacidade de ordenar suas representações sensíveis (KANT,

3 Cf. *Antropologia*, Cap. I, §32.

2006, p.68).

No parágrafo §31 da *Antropologia* Kant distingue três espécies distintas da faculdade imaginativa, são elas: (1) a *plástica* (“intuição no espaço”), (2) a *associativa* (“intuição no tempo”)⁴, e (3) a *afinidade* (afinidade entre representações de origem comum). A primeira delas refere-se à imagem da qual o artista constrói sua obra, neste caso, adquire o sentido de “composição” ou “invenção”. A segunda delas remete as associações entre as representações empíricas, processo o qual logo que me surge uma representação a associo a outro similar em uma cadeia de representações. Enquanto a terceira refere-se a “unificação que faz o diverso derivar de um fundamento”, ou seja, uma reciprocidade entre conteúdos diversos.

Kant admite que as representações originadas da imaginação são mais fecundas que as das representações de origem empírica. Estas representações da imaginação são mais vividas quanto mais afastadas da presença de seu objeto original (KANT, 2006, p.78). Vemos sempre esta relação próxima entre imaginação e memória, relação esta que o próprio Kant desenvolve ainda nesta mesma obra⁵.

Na *Crítica da Razão Pura*⁶, Kant entende que a um conceito deve conter sua representação de maneira homogenia. Entretanto os conceitos puros do entendimento são heterogêneos entre si e suas intuições empíricas. Como poderíamos então aplicar estes conceitos puros (livre de empiria) aos fenômenos? É este problema que a doutrina transcendental da capacidade de julgar pretende solucionar. Para isto Kant propõe o que ele mesmo chama de *esquema transcendental*. Esta “representação mediadora” é por um lado pura e empírica por outro, e esta “representação” é entendida como uma “unidade sintética pura do múltiplo em geral (KANT, 1991, p.100).

A subsunção de uma categoria a um fenômeno mediante a representação transcendental do tempo é, deste modo, mediada pelo esquema dos conceitos do entendimento. A condição formal é chamada de *esquema* do “conceito do entendimento”, e o procedimento é chamado de “*esquematismo* do entendimento puro”. Este “esquema”⁷ é produto somente da *imaginação*. A imagem produzida pela imaginação é o esquema do conceito (KANT, 1991, p.101). Kant afirma que este esquematismo é uma arte oculta a qual jamais se conseguiria lhe retirar o véu e

4 Ambas utilizadas mais amplamente na *Crítica da Razão Pura*, I, parte I – “Estética Transcendental”.

5 Cf. idem, Cap. I, “Da faculdade de tornar presente o passado e o futuro por meio da imaginação”, e parágrafos subsequentes.

6 *Crítica da Razão Pura*, Lv. II “Analítica Transcendental”, Cap. I - “Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento”.

7 Segundo Kant, o “esquema” é diferente de uma “imagem”, é mais propriamente a “representação” ou “método de representar” segundo uma imagem. A *imagem* é o produto da capacidade empírica da imaginação, enquanto o *esquema* é o produto da capacidade *a priori* da imaginação pela qual as imagens tornam-se possíveis. São conectadas ao conceito apenas mediante o *esquema* que o designa e que são homogêneos entre si.

demonstrá-la ou apresentá-la claramente.

3. GILBERT DURAND E A IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA.

Observando a maneira pela qual a imagem vai ser entendida pela maioria dos autores na história do ocidente, estes se baseiam na clássica distinção entre sensação (ou percepção) e imaginação (ou representação). Gilbert Durand parece partir desta constatação na introdução de *A Imaginação Simbólica*, onde afirma que a consciência possui duas maneiras para representar o mundo: a *direta* e a *indireta*.

Na *direta* o objeto parece está presente à consciência de maneira imediata. Na *indireta* o objeto não pode está presente à consciência imediatamente, senão mediadamente. Esta *mediação*⁸ é exatamente a ideia de ligação ou adequação entre o objeto, ou sensação experienciada, e a imagem, ou quadro imaginal, relativa a esta que a reaviva ou reativa, recria, a re-experiencia imaginativamente. No segundo caso, ou seja, a indireta, o objeto ou sensação ausente é representado – ou re-apresentado – por uma imagem.

Entretanto, para Durand, esta distinção não é tão definitiva, ou excludente, da maneira em que ela é concebida. Com efeito, a consciência poderia dispor de deferentes níveis de imagens: de um lado a adequação mais perfeita e completa, enquanto do outro a inadequação eterna. Esta *inadequação* é a noção chave para o entendimento disto que vai ser entendido como *símbolo*.

Gilbert Durand argumentará que as representações que nós concebemos partem, na medida da simplicidade ou da complexidade que venham a requerer, da mesma categoria que é o signo. À medida que a complexidade se amplia, determinada concepção deforma-se quando expressa por meio de signos, neste nível o símbolo assume o posto da significação. No caso de referir-se a algo que posso atribuir um nome que o represente, como por exemplo, “gato”, posso arbitrariamente atribuir o nome para o qual possa simplesmente servir de referente. No caso de ideias complexas como “amor”, “justiça” e “igualdade”, não dependo arbitrariamente de qualquer designação. Nestes casos o recurso ao símbolo, ao emblema, a alegoria, em suma, ao mito, se torna necessária, tendo em vista a dificuldade em se apresentar determinadas realidades. A partir disso Durand distingue duas categorias de signos:

8 Faço notar o leitor que Antoine Faivre (*O Esoterismo*, 1994) elenca a *Imaginação* e a *Mediação* como conformadores do terceiro elemento fundamental do esoterismo ocidental. Tal fato não é arbitrário, nem mesmo é mera causalidade estes dois termos estarem intimamente relacionados também em Gilbert Durand. O esoterismo não é o foco deste texto, porém cabe salientar que estas ideias estão muito próximas das do esoterismo. Para tal cf. *Hermetica Ratio* e *Ciência do Homem In. Ciência do Homem e Tradição, Um Novo Espírito Antropológico*, de Gilbert Durand, onde a figura mítica de Hermes encarna as noções de *mediação*, *semelhança*, *eixo* e *correspondência*; e seu forte apoio epistemológico às ciências do homem.

os *arbitrários* e os *alegóricos*.

Isso nos encaminha para perceber que a linguagem possui um limite, uma saturação, pois o conteúdo do imaginário escapa ao signo formal em sua investigação, não se reduzindo a ele, “é sempre simbólico, isto é, semântico e não semiológico” (DURAND, 1998, p.68). Depois de exaurida a linguagem reduzida ao signo, a imaginação simbólica ainda possui vias de acesso ao qual a linguagem não ascende, porém ainda há a completa inadequação entre o simbolizado e simbolizante.

Neste sentido, se verifica que para a imaginação simbólica o significado remete para o não-apresentável, senão ao *sentido* daquilo que evoca e nada além disso. Esse sentido é epifânico, pois faz surgir “através do e do significante” além do limite da linguagem. Deste modo todo o “material” ao qual o símbolo encaminhará será o “não-sensível”, o “inconsciente”, o “metafísico”, o não natural, o fora do cotidiano, a “magia”, em suma a uma gama de categorias religiosas e culturais (DURAND, 1993, p.11).

CONCLUSÃO

Vemos que Durand não destoa da tradição filosófica acerca da imaginação, ou seja, a constituintes comuns, entretanto a pontos de chegada completamente distintos. Porém, deve-se acentuar a grande reviravolta que a imaginação realiza sobre todo o iconoclasmo ocidental (filosófico, ou não), e a revalorização de todos os valores concernentes a *imagem* e a *imaginação*.

Com efeito, não há porque fugir de um esoterismo, ou de uma compreensão “esoterizante” do imaginário. Pois o próprio Durand afirma ser o símbolo a manifestação, ou epifania, de um sentido secreto, desconhecido, pouco ou de nenhum modo acessível.

O sentido nunca é *sentido* de algo concreto, mas sempre de algo para além, e sempre em um sentido circular, não fechado, mas em espiral, onde o significante encaminha para outro significante e assim por diante, formando uma rede de significado interligado e ininterrupto, infinito. O sentido escorre e alastra-se sem nenhum limite, quando não atinge a imensidão do inaudito. Neste nível não somos mais homens.

A imaginação deixa de assumir apenas um aspecto cognitivo e se apresenta como uma faculdade fundadora de sentido e provedora de realidade, na medida em que a realidade se torna uma construção e/ou relação simbólica, onde o significado e o significante realizam uma função ontológica e gnosiológica.

O imaginário deixa de ser a mera fantasia, falsidade, atingindo um caráter de construção social, cultural, filosófica e científica, o conjunto das criações do espírito

humano, em suma, o capital pensado da humanidade, uma espécie de grande reservatório, um mesocosmos como pensou Henry Corbin.

De fato este texto apresenta-se como um esboço, e de longe não atinge a completude da história da imaginação no ocidente, pois por escolha deixamos autores importantíssimos de fora, como o Henry Corbin, Gaston Bachelard, Antoine Faivre, Jacob Boehme, entre outros. Deste modo, faço constar que estes autores não foram esquecidos, mas que neste momento não foram contemplados neste trabalho e que posteriormente devemos escrever uma história da imaginação mais completa e pormenorizada.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. Trad. Carlos A. de Brito. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Ciencia Del Hombre y Tradición. El nuevo espíritu antropológico*. Trad. A. López, M. Tabuyo. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. *As Categorias do Irracional, Prelúdio à Antropologia*, In. *Campos do Imaginário*. Trad. Maria João B. Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo B. Moonsburger. 4ª Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 2 Vols. (Os Pensadores)

_____. *A Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

TEMPORALIDADES CHRONOS (KRONOS) E KAIRÓS: uma reflexão no culto a jurema sagrada

Mirinalda Alves Rodrigues dos Santos¹

Thalisson Pinto Trindade de Lacerda²

Wellida karla Bezerra Alves³

RESUMO

O presente ensaio é fruto das reflexões extraídas nas aulas da disciplina de História das Religiões disponibilizadas pelo Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, no Centro de Educação na Universidade Federal da Paraíba (PPGCR/CE - UFPB), tem como objetivo analisar a temporalidade mítica e cronológica no culto sagrado à jurema. Esse estudo traz abordagem de cunho avaliativo e de produção acadêmica, metodologicamente foi feita entrevistas com sacerdotes e entidades espirituais incorporadas. Tentamos ser fieis às posições dos religiosos quanto as suas crenças tentando não fazer discurso de pureza em nossa produção. Teoricamente esse estudo tem delineamento explicativo, fazendo interlocuções com Otto (2007) Vilhena (2005), Nóbrega (2013), entre outros teóricos que contribuíram para a reflexão e análise desse artigo. No entanto, utilizamos recursos antropológicos nos que diz respeito às vivências espirituais. Portanto, essa experiência foi muito gratificante, mas também desafiadora; pois refletir sobre temporalidades Chronos e Kairós, já é uma temática complexa. No entanto, refleti-las dentro de uma religião requer atenção, cuidado e sensibilidade.

Palavras-chave: Temporalidade. Chronos (Kronos). Kairós. Jurema sagrada.

INTRODUÇÃO

Discutimos nessa proposta de artigo, as temporalidades do Chronos (Kronos) e Kairós - a partir de definições e contextualizações teóricas, como também vivências em campo na cidade de Alhandra, localizada na Paraíba – PB, aonde às raízes da Jurema Sagrada são encontradas e cultuadas e com o uso mais intenso. Para os juremeiros e adeptos, a planta da jurema é sagrada e é um canal dotado de seres espirituais. Dentre eles, ancestrais indígenas, caboclos e mestres. Portanto, além de analisarmos a temporalidade mítica e cronológica no culto à Jurema sagrada,

1 Mestra em Ciências das Religiões. Universidade Federal da Paraíba - UFPB. mirirodrigues2@gmail.com

2 Graduado em Ciências das Religiões, atualmente é mestrando em Ciências das Religiões. Thalisson_pinto@hotmail.com

3 Mestra em Ciências das Religiões. Universidade Federal da Paraíba – UFPB. W.karlajp@gmail.com

nós apresentamos a diversidade cultural e religiosa das religiões afro-brasileiras e indígenas, como também desconstruir o que há de pejorativo no imaginário social acerca dessas religiões.

Para tanto, este trabalho divide-se em dois tópicos. O primeiro visa à definição de Chronos e Kairós - contextualizando o seu significado, além de interlocuções com Vilhena (2005) e Otto (2007). No segundo tópico, nós procuramos dar mais ênfase a temporalidade na jurema sagrada com interlocuções entre Nobrega (2013) e Andrade (2012). Mas, sobretudo, apresentar a nossa vivência em campo com a entidade espiritual – o mestre juremeiro.

1. DEFINIÇÃO DE CHRONOS (KRONOS) E KAIRÓS.

Para darmos início a nossa reflexão sobre temporalidade mítica e cronológica no culto sagrado à jurema, é preciso entendermos um pouco sobre o universo epistemológico que rege toda essência explicativa da temporalidade. O tempo Chronos (em grego Χρόνος, que significa *tempo*; em latim Chronus) era a personificação do tempo. Ou seja, o tempo linear, cronológico, sequencial, aquele que pode ser medido, contado, confirmado pela história. Na mitologia grega Chronos era apontado como um deus que devora seus próprios filhos em ato de teofagia. Pois segundo o mito ele assim o fazia porque um de seus descendentes iria destruí-lo. Toda essa mitologia na verdade seria para remeter a ideia que é impossível fugir ao tempo e seus acontecimentos; todos seriam mais cedo ou mais tarde vencidos (devorados) pelo tempo cronológico. O tempo linear como assim atualmente o chamamos pode ser facilmente compreendido, pois ele é construído de forma sequencial com base na ordem dos acontecimentos históricos; pode ser justificado facilmente por ter como base a comprovabilidade de documentos e registros ligados a história.

O tempo Kairós (em grego καιρός) é uma palavra da língua grega antiga que significa “o momento oportuno”, “certo” ou “supremo”. Na mitologia, Kairós é filho de Chronos (Deus do tempo e das estações). O termo é usado também na teologia para descrever a forma qualitativa do tempo, como o “tempo de Deus”. O tempo Kairós também é remetido como tempo mítico, ligado ao sagrado. Seria então aquele momento atemporal vivenciado pelo numinoso⁴ que como explica Otto, só pode ser sentido por quem já o vivenciou e não se consegue medi-lo cronologicamente. Dessa forma, a experiência do sagrado produz a narrativa mítica onde somente o mito é capaz de narrar o tempo vivido de forma sagrada. O ser humano busca essencialmente

4 Termo apresentado por Rudolf Otto, em sua obra: O Sagrado, que define a experiência espiritual do indivíduo como sendo única e pessoal, que irá conduzi-lo a entender a espiritualidade.

historicizar o tempo mítico ligado aos aspectos religiosos através de seus recursos e análises a partir das experiências humanas. O que seria impossível, por ser inefável como afirma Otto em seu pensamento:

A teoria evolucionista de hoje tem todo o direito de tentar “explicar” o fenômeno chamado religião, pois esta é de fato a tarefa da ciência da religião. Mas para poder explicar, é preciso ter um dado. Do nada, nada se explica. Natureza só se pode explicar com base em forças fundamentais naturais já dadas, cujas leis é preciso buscar. Querer explicar essas, por sua vez, não faz sentido. No plano mental, entretanto, esse [dado] primeiro a partir do qual se apresenta explicações é o próprio espírito humano [Geist] com suas características, forças e leis; é preciso pressupor o espírito humano, o qual em si mesmo não pode ser explicado. Não se pode dizer como “se faz” espírito. (OTTO, 2007, p. 151)

Desta forma, não existe dado palpável para analisar o tempo mítico, uma vez que o mesmo está ligado diretamente à experiência pessoal humana ao transcendental. No entanto, o que vivenciou tal experiência consegue codificá-la, expressá-la na exposição de seu momento afirmando muitas vezes seu crescimento espiritual. Olhando por um ângulo linear para um momento de um transe, por exemplo, tal experiência foi vivenciada em determinado tempo cronológico, e isso seria um fato. Porém a evolução ou crescimento espiritual não poderia ser medida, pois não existiria uma forma de contabilizar uma vivência em outro plano transcendental. A experiência do Kairós transforma o Chronos, sendo assim, o tempo mítico causa desordem ao tempo linear, pois a partir de um acontecimento inesperado, por exemplo, onde cronologicamente não era previsto, uma determinada ação pode acontecer em fração de segundos; o Kairós emerge do inesperado e transforma o Chronos, como por exemplo, o fenômeno da Tsunami ocorrida na Indonésia e no Japão. O tempo mítico também é revivido através do rito, ou seja, a partir dele a experiência é vivenciada, ganhando novas significações, sentido e força.

Para Vilhena (2005, p. 130) “Coincidindo ou não o ano civil, muitas religiões têm seu próprio calendário, sua própria datação, seu término e início de ano”. Para ela, os ritos no tempo religioso sempre terão uma relação com o tempo civil, pois é comum em todas as comunidades quer seja do oriente ou ocidente celebrarem ritos em suas práticas religiosas ou não. A autora nos dá como exemplo o rito de passagem para um novo ano que é celebrado de diferentes formas, seja através de eventos em restaurantes, empresas, nas praias, até chuva de papel picado em grandes metrópoles como a que ocorre na cidade de São Paulo. Para ela, ritos como esse mesmo fora do ambiente e tempo religioso, exerce uma função sagrada. A autora também faz uma ressalva sobre esses ritos de passagem como portas que se abrem

para outras dimensões atemporais dentre eles mencionam-se os ritos mortuários que envolvem várias vivências desde o momento pré-morte, onde muitas vezes já se aguarda o óbito; o que gera sentimentos diversos relacionados à perspectiva da espera. A preparação do cadáver, sepultamento e períodos de luto que, segundo ela, devem ser analisados sob o prisma da temporalidade. Dessa forma, a morte traz consigo uma ruptura com o tempo cronológico, onde fica uma nova adaptação para os vivos e questionamentos da temporalidade eterna.

2. A TEMPORALIDADE NA JUREMA SAGRADA

O culto à jurema se dá em torno da bebida ingerida pelos seus adeptos produzidos pelas sementes ou cascas da árvore considerada sagrada, onde os mestres juremeiros trabalham juntamente com entidades espirituais mágicas em favor dos que os buscam, como cita (Nóbrega, 2013) enfatizando sua prática na umbanda:

Jurema é um ritual indígena, na qual se ingere um chá feito de uma planta chamada jurema. Nesse ritual, que ocorre até os dias atuais, feito por umbandistas, a pessoa participante ingere o chá da sagrada jurema e invoca as entidades ancestrais das matas (índios, caboclos etc). A pessoa passa por alucinações e é “curado” espiritualmente de traumas, “quizilas” e coisas ruins que possam estar tentando aprisionar o seu espírito. (NÓBREGA, 2013, p. 23)

A jurema por sua vez é uma religião mediúnica, onde a partir de seus ritos, os seus adeptos entram em estado de transe e são “incorporados” pelas entidades espirituais da “Aruanda⁵, para obterem vivências neste plano espiritual e favorecer aqueles que os procuram em busca de alívios aos seus problemas de qualquer ordem. As questões de temporalidade mítica e linear estão totalmente ligadas ao culto à jurema. No tempo cronológico, a jurema é extremamente organizada onde existem calendários anuais e mensais a serem rigorosamente cumpridos; pois dizem respeito aos principais eventos do terreiro, segundo eles necessário ao juremeiro praticá-lo. Esses eventos maiores são realizados nos chamados “toques”, que são cerimônias de gira com danças utilizando-se de instrumentos musicais artesanais tais como: as élus de couro de animal (atabaque), maracás de cabaças, afoxés e triângulos. Neste ceri-

⁵ Área reservada no plano espiritual onde vivem todas as entidades espirituais da jurema: caboclos, mestres, pretos e pretas, baianos, indígenas, ciganos etc.

monial, são entoadas as turimbas⁶ ou pontos da jurema para convidar as entidades à manifestação local, como também dispensá-las após seus momentos em terra. Neste calendário específico são programados mais dois tipos de ritos diferentes: a Jurema de Chão e a Jurema na Mata. A Jurema de Chão são cerimônias fechadas aos filhos da casa destinados a preparação e maturidade desses com suas entidades atuantes utilizando-se de símbolos específicos da jurema: cachimbos e fumos variados além da bebida da planta sagrada. As juremas na mata também ganham força nas práticas de seus adeptos. Esses ritos assemelham-se mais as pajelanças⁷ indígenas ou práticas xamânicas⁸ de culto aos ancestrais, pois são praticadas em matas em torno de fogueiras. Nestes rituais são cantadas turimbas e invocados espíritos dos caboclos e nações indígenas antigas como os Tupinambás.

Com relação ao tempo linear, o culto à jurema e as práticas as religiões afro-brasileiras foram muito perseguidas nacionalmente e especificamente aqui na Paraíba. A prática do Catimbó⁹, termo inicial de culto à jurema sagrada era proibida; seus terreiros fechados, além de adeptos e líderes religiosos presos. Durante anos, usou-se o termo catimbozeiro de forma pejorativa e negativa. Só a partir de 1966 pelo decreto nº 3.443 do ano corrente na gestão do Governador João Agripino, foi liberado na Paraíba o livre culto às religiões afro-brasileiras e indígenas. É justamente quando a prática do culto à jurema ganha força a partir do crescimento de terreiros de umbanda no estado; os quais praticam tanto o culto aos orixás do candomblé como as práticas míticas da jurema.

Paralelamente ao tempo Chronos, o tempo Kairós apresenta-se densamente nos ritos da jurema. Para refletirmos sobre a temporalidade mítica, entrevistamos uma entidade espiritual em “terra”, para esclarecermos a respeito da sua visão de temporalidade no rito. Mestre Tranquilino, como é conhecido, é natural das redondezas do atual Morro da Macaxeira no Recife – PE. Ele não recorda se teve outras encarnações, só lembra-se da última vida onde era “preto” e escravo, que segundo ele vivenciou há trezentas luas. Trazendo para um tempo linear, cada lua corresponde a um ano. Ou seja, trezentos anos, por volta do sec. XIX. Mestre Tranquilino atua em terra através da pessoa de Mãe Mônica de Oxum. Umbandista com Deká há quase trinta anos, é pedagoga de formação acadêmica e durante anos lecionou na rede

6 Músicas, canções ou entoadas. Cantadas para invocar as entidades espirituais a cerimônia de umbanda, jurema ou candomblé.

7 Ato ritual realizado pelo Pajé, líder espiritual indígena.

8 Relacionado ao Xamanismo, filosofia antiga ligada que visa o reencontro do homem com os ensinamentos e fluxo da natureza e com seu próprio mundo interior e com os seus ancestrais.

9 É um conjunto específico de atividades mágico-religiosas, originárias da Região Nordeste do Brasil. Conhecido desde meados do século XVII, o catimbó resulta da fusão entre as práticas de magia provenientes da Europa e rituais indígenas de pajelança, que foram agregados ao contexto das crenças do catolicismo. Conforme a região de culto, influências africanas podem ser nitidamente notadas.

pública e privada de ensino. Porém, para seguir sua missão espiritual confiada a ela nesta vida, resolveu dedicar-se exclusivamente ao sacerdócio.

Uma das primeiras perguntas ao mestre era com relação à igualdade de temporalidade no momento do transe (corporeação); se o tempo gasto dele em terra seria o mesmo no reino espiritual. Para nosso espanto, essa pergunta gerou duas longas horas de conversa com a entidade. Segundo ele esse tempo vai modificar-se de acordo com o nível espiritual da matéria (daquele que é incorporado). Cada ser humano tem sua guia espiritual protetor, como um anjo da guarda. Esses guias não influenciam diretamente nas decisões das pessoas, respeitam o livre arbítrio. Porém, possibilitarão aos indivíduos situações ligadas ao seu traço de personalidade e caráter. A função de guia espiritual é manter os seres em equilíbrio, e possibilitar a busca pelo caminho da luz. Caso esses indivíduos comecem a traçar caminhos na sua trajetória que não correspondam ao propósito dos guias, eles tentarão ajudá-los, colocando pessoas e situações que o levem a reflexão.

Quando isso não acontece esses guias se afastam, e geralmente, espíritos “obsessores”, tomam posse da situação e conduzem seus passos. Quando a matéria (pessoa) está em transe, se ela for uma pessoa com uma evolução espiritual acentuada, seu guia leva-a ao plano espiritual e a energiza todo o tempo do transe. Essa energia recebida irá possibilitá-la cada vez mais crescimento espiritual e bom senso terreno. Porém, pessoas que vivenciam essa situação não recordam de onde estava, o que estava acontecendo e quando saem deste transe não sabe dizer nada sobre o que a entidade espiritual estava falando ou fazendo. É necessário que repassem tudo para ela, inclusive recados de sua própria entidade atuante. Caso o médium não tenha uma boa evolução espiritual, seu guia não o transporta a um plano superior, ele o energiza ao lado de sua matéria. Ou seja, seu espírito sai do seu corpo ficando ao lado. Nesse caso, o médium visualiza e escuta tudo o que se sucedeu durante a sessão espiritual e quando voltar ao seu corpo saberá falar sobre tudo o que houve. Com relação à contabilização do tempo, também irá variar de acordo com essas situações. Para um médium bem evoluído, segundo o mestre, duas horas fora de seu corpo poderá corresponder a mais ou menos dois dias de evolução espiritual para ele e para a entidade atuante. Ambos crescem nesse sentido e o médium não apresenta cansaço físico. Quando é outra a situação, em que o médium fica fora do corpo, mas não é levado a outro plano espiritual, praticamente não haverá evolução, e o tempo poderá dar variação de menos de um dia terreno.

É evidente a influência do espiritismo Kardecista na apresentação da fala e prática da entidade espiritual ora entrevistada. Ainda que o culto à jurema e a um-

banda não serem reconhecido pela federação espírita, eles se intitulam espíritas umbandistas e juremeiros. Outros adeptos entrevistados do terreiro, não souberam explicar as questões temporais, mas reforçaram que dependendo da entidade que estejam recebendo em um transe, eles podem sentir-se mais aliviados e relaxados ou extremamente cansados e esgotados. E que para a maioria deles a sensação de passagem do tempo é imperceptível no momento da incorporação espiritual.

CONCLUSÃO

A partir das análises epistemológicas sobre as temporalidades Kronos e Kairós, a percepção da Villhena (2005) e a vivência com sagrado dos adeptos e entidades espirituais do culto a jurema sagrada. Podemos assim entender que as questões temporais mesmo tendo definições próprias estão intimamente relacionadas não só às práticas religiosas da Jurema, mas ligadas e conectadas as demais linhas religiosas e principalmente a vida cultural e social dos seres humanos; pois a linha tênue que separa o sagrado do profano emerge nas ações temporais e atemporais dos indivíduos, seja em sua vida religiosa na busca pelo transcendente, ou nas ações seculares de sua história pessoal e social ultrapassando muitas vezes as possíveis ações explicativas e racionais junto ao entendimento da comunidade vivente a suas experiências espirituais. Estamos longe de entender e ou explicar a contabilização do tempo Kairós na vida dos indivíduos com base na ciência. O que não retira ou desqualifica o posicionamento religiosos quanto a essas explicações temporais e atemporais. No entanto, não podemos negar que as ações da temporalidade Kairós transforma o Kronos, o que nos deixa uma margem de reflexão sobre a temática e suas ações na vida humana.

REFERÊNCIAS

NÓBREGA, Michael Douglas dos Santos. **O Barroco no Brasil**: Culturas artística, histórica e historiográfica do Barroco na Paraíba colonial. João Pessoa - PB: [s.n.], 2013.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional. (tradução: Prócoro Velasquez Filho). São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos**: Expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas. 2005.

FT 8. Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso.

FT 8. Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso.

Coordenadores: Prof. Dr. Paulo Dalla-Déa UFSCar – BR; Prof. Dr. Ângelo Cardita – Université Laval – CA

Ementa: O patrimônio pode ser compreendido como um produto resultante do esforço de um determinado grupo para significar sua existência. Essa existência particular vai tecendo a rede intrincada da história mais ampla da humanidade. Portanto, a preservação do patrimônio cultural e religioso de um grupo específico é fundamental para a compreensão da humanidade como um todo, enquanto experiência diversificada de distintos e variados grupos, ou seja, enquanto experiência plural e complexa. Resulta que, a preservação de um patrimônio cultural significa salvaguardar a arte manifesta materialmente e garantir as condições para que o grupo de pertença manifeste e expresse o seu modo particular de existir. Este é o objetivo deste Fórum que irá focar suas reflexões a partir da articulação de três grandes realidades culturais e campos de conhecimento: a Religião, o Patrimônio Cultural e o Turismo Religioso. Os estudos e as pesquisas desenvolvidas estarão orientados prioritariamente para a compreensão dos fenômenos, suas possíveis articulações, entre si, e potencialidades relacionadas ao desenvolvimento humano e social dos grupos envolvidos, seguidos de ações sociais e políticas que garantam sua valorização, reconhecimento e promoção. O Fórum tem também a pretensão de reunir pesquisadores das temáticas propostas numa rede articulada em torno de projetos comuns, sobretudo, àqueles protagonizados pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas em Pastoral da Cultura (NEPAC).

ÁREAS: Ciências da Religião, Teologia, Educação, Geografia, História, Ciências Sociais e Turismo

A devoção a Padre Libério: romarias em direção ao espaço sagrado em Leandro Ferreira-MG

Saulo José Soares Silva¹

RESUMO

A cidade de Leandro Ferreira-MG é o centro de convergência da devoção a Padre Libério. Para seus devotos, Padre Libério é um santo com o dom de realizar milagres. Tais milagres se tornam significativos quando o devoto visita o túmulo do padre e a sala dos milagres que estão em Leandro Ferreira. Analisar as modificações que este fluxo de devotos (romeiros) e não devotos traz ao espaço geográfico leandrense em dias de festa religiosas e em comuns é significativo para a Geografia da Religião, especialmente para a Geografia do Turismo Religioso. O comércio local, a infraestrutura da cidade e o deslocamento dos romeiros servem para análises do espaço geográfico leandrense. Como Patrimônio Cultural leandrense, Padre Libério modifica o cotidiano da cidade.

Palavras chaves: Devoção - Romarias - Geografia.

1. HISTORIOGRAFIA DE PADRE LIBÉRIO

Para seus devotos, Padre Libério é um santo, um enviado de Deus que veio ao mundo para proteger seus fiéis. Padre Libério nasceu em Lagoa Santa-MG no dia 30/06/1884. Viveu na cidade até 1902 quando se mudou para Mateus Leme-MG. “Na ocasião, iniciava-se o chamado para a longa ‘Caminhada Missionária’, junto de seu tio, o padre Joaquim Paulo Vieira: nas horas de folga, o menino Libério exercia a função de sacristão”. (ANTÔNIO, 2011, p.113).

Como bolsista, em 1906, Libério foi estudar na Arquidiocese de Mariana-MG. Em 1916 foi ordenado sacerdote e começou sua vida missionária por várias paróquias da região Centro-Oeste e Alto São Francisco, em Minas Gerais. Entre as paróquias destacam-se a de São José da Varginha, onde o padre trabalhou na construção da Igreja Matriz de São José entre 1936 e 1945. Segundo, seus devotos, o primeiro grande milagre de Padre Libério foi realizado nesta cidade. A mina da cidade havia secado, e por intervenção de Padre Libério voltou a minar água.

¹ Mestrando em Ciências da Religião. PUC-MG. saulogeosoares@gmail.com

Em 1945 Padre Libério é transferido para Leandro Ferreira, cidade em que por mais tempo foi pároco. Foi nesse município que o caráter taumaturgo do padre se popularizou e se espalhou por outras regiões de Minas Gerais. Entre outras obras, em Leandro Ferreira, Padre Libério liderou a construção da Igreja Matriz de São Sebastião, que foi inaugurada em 1959. Padre Libério dedicava parte de sua missão a receber cidadãos de diversas localidades que se dirigiam a Leandro Ferreira para terem seus objetos benzidos e a se deslocar por fazendas e povoados vizinhos distribuindo suas bênçãos.

Leandro Ferreira foi até o ano 1963 distrito de Pitangui-MG. A cidade, durante o período de pároco de Padre Libério, era ligada a outros municípios pela linha férrea que fazia o percurso Bom Despacho/Belo Horizonte. A pecuária e a agricultura eram as principais atividades econômicas da cidade, que começou a se destacar também pela devoção a Padre Libério. “A pequena população de Leandro Ferreira foi crescendo e era muito movimentada pelo Padre Libério. A única atração da vila eram as festas religiosas.” (ANTÔNIO, 2011, p.23).

Em 1965, Padre Libério já estava bastante debilitado pela idade e pelo árduo trabalho à frente da Igreja Matriz de São Sebastião. Precisava de descanso e de melhores cuidados médicos, então decidiu morar em Pará de Minas-MG. Seu descanso não foi pleno na cidade, sua fama de milagreiro já havia se espalhado e seus devotos se tornavam cada vez mais numerosos. “Os fiéis não davam tempo a ele para nada. A todo tempo tinha gente em sua casa. Sua residência conservava sempre cheia de pessoas”. (ANTÔNIO, 2011, p.27).

Já com 96 anos, em 1980, Padre Libério vai morar na Vila Vicentina em Divinópolis. Morreu vitimado por uma arteriosclerose generalizada no Hospital São João de Deus no dia 21/12/1980. Seu velório foi realizado em Divinópolis; e seu sepultamento foi realizado em Leandro Ferreira, no dia 22/12/1980. O corpo do padre foi sepultado no cemitério anexo à Matriz de São Sebastião. Sobre seu túmulo foi construída uma capela, onde devotos de diversas regiões de Minas Gerais e alhures se deslocam para pedir e agradecer a Padre Libério. Nos anos 1990, foi construído, próximo à Capela onde se encontra o túmulo do padre, um museu, onde existe uma sala de milagres em que estão depositados os ex-votos de vários romeiros. No Museu existe uma rica amostra de bens religiosos que se referem à vida de Padre Libério.

2. LEANDRO FERREIRA – CENTRO DA DEVOÇÃO A PADRE LIBÉRIO

A construção da Capela sobre o túmulo e do Museu de Padre Libério tornou Leandro Ferreira centro da devoção ao padre. O museu e a capela são espaços sagrados para os devotos. Mircea Eliade cunhou o termo espaço sagrado, que na visão do autor é o espaço que une o homem religioso ao sagrado. “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras, há porções do espaço qualitativamente diferente das outras”. (ELIADE, 1962, p. 35). Para o homem religioso o espaço é heterogêneo, o espaço sagrado é mais valioso, e é em relação a ele que o homem religioso constrói sua identidade. Na mesma linha de Eliade, Rosendahl destaca que

Tudo é potencialmente sagrado, mas apenas alguns lugares escolhidos o potencial é realizado. A manifestação do poder sagrado em determinados lugares o diferencia dos demais lugares. O poder do sagrado pode ser atraente, tornando o lugar um centro convergente de crentes, ou pode ser apavorante e repelente, tornando o lugar tabu, considerado maldito. (ROSENDAHL, 2002, p.68).

Em Leandro Ferreira, para os devotos de Padre Libério, configuram-se dois espaços distintos: um marcado por certa concepção de sacralidade; e outro ordinário, comum, profano. O museu e especialmente o túmulo do padre são espaços que, para os devotos, concretizam a manifestação do sagrado. Por outro lado, o restante do espaço urbano da cidade é vivenciado como espaço profano, sem valor religioso, ainda que a cidade se distinga de outras por essa devoção. Organizam-se, assim, diversos “círculos” de sacralidade, em relação às quais o devoto se situa, primeiro, tornando Leandro Ferreira centro de convergência de sua devoção e, mais estritamente, buscando os espaços mais densos de sacralidade (o museu e a capela com o túmulo), assim entendidos em relação ao sagrado mais diluído da cidade como lugar de peregrinação.

2.1. O ESPAÇO SAGRADO PARA OS ROMEIROS EM LEANDRO FERREIRA

No espaço sagrado “... as formas espaciais existentes cumprem funções que estão diretamente associadas à hierofania, materializada na imagem do santo ou no objeto milagroso.” (ROSENDAHL, 1996, p. 74). Em Leandro Ferreira, o espaço sagrado para os devotos de Padre Libério são a Capela onde está o túmulo do padre e o museu onde está a sala dos milagres. Os romeiros que participam da caminhada de fé, se dirigem à Capela onde terminam a romaria com orações e agradecimentos. O cemitério onde está o túmulo de Padre Libério se encontra atrás da Igreja Matriz de

São Sebastião, imediatamente em frente ao túmulo do lado direito da rua encontra-se o museu de Padre Libério. No museu existe uma sala dos milagres, onde os devotos depositam seus ex-votos. Histórias que contam a intercessão de Padre Libério na vida das pessoas e os milagres atribuídos ao padre fortalecem a fé dos romeiros, tornando-se então um espaço sagrado para os devotos. “Os romeiros foram aumentando cada vez mais e ficando muito incentivados e felizes em ver objetos e retratos de graças alcançadas à vista de todos.” (ANTÔNIO, 2011, p.101.)

2.2. O ESPAÇO PROFANO PARA OS ROMEIROS EM LEANDRO FERREIRA

O espaço profano é menos valoroso que espaço sagrado para o homem religioso, mas é essencial para a devoção dos romeiros. “É no espaço profano, diretamente vinculado ao sagrado, que a distribuição das atividades não-religiosas ocorrem. Tais atividades apresentam uma forte articulação com o sagrado. Em sua maioria, compreende a área dos comerciantes e barraqueiros.” (ROSENDAHL, 1996, p. 74,75).

Em Leandro Ferreira, para se deslocar até o espaço sagrado, o romeiro sobe a Avenida Padre Libério, passa em frente à rodoviária municipal e chega até a Praça da Igreja Matriz de São Sebastião. É no entorno da Igreja Matriz que começa o espaço profano para o devoto. Na rodoviária existe um banheiro público que é muito utilizado pelos romeiros. No lado esquerdo da Avenida Padre Libério de frente à Praça da Igreja Matriz de São Sebastião são armadas várias barracas de lanches diversos. Do lado direito da Igreja Matriz, outras barracas são montadas, com predominância do comércio de bens religiosos voltados à devoção a Padre Libério. Na Rua São Vicente, do lado esquerdo a Igreja, existe o estacionamento dos ônibus que trazem os romeiros e outro banheiro público, utilizado pelos devotos e pelos motoristas de ônibus. Nas ruas vizinhas ao estacionamento dos ônibus, de maneira improvisada é organizado um estacionamento de veículos particulares.

3. AS ROMARIAS A LEANDRO FERREIRA.

Leandro Ferreira tem uma população total de 3205 habitantes segundo o CENSO IBGE 2010, mas um grande número de romeiros invade a cidade em dias de festas religiosas. Conforme dados informados por Antônio (2011, p. 105), “mais de 3 mil pessoas prestam a sua homenagem ao santo padre, vindo em busca de consolo e agradecendo graças.” O poder público local, sabendo da atração que a devoção a Padre Libério proporciona espalhou pela cidade placas com o título: “Leandro

Ferreira: Cidade da fé”. Entre as festas religiosas que ocorrem na cidade se destaca a “Caminhada Penitencial ao túmulo do Padre Libério”. A caminhada é uma romaria que ocorre todo 1º domingo de julho desde 1985. O idealizador e principal organizador dessa romaria é José Antônio, cidadão leandrense que viveu com Padre Libério e é um fervoroso devoto. Além de organizador da romaria, José Antônio é autor de vários livros devocionais sobre o padre. A caminhada de fé se inicia na Rodovia “Padre Libério” (Rodovia LMG -801) principal via de chegada a Leandro Ferreira. A Rodovia “Padre Libério” liga o município à Rodovia Federal BR 262. O ponto final da romaria é o túmulo de Padre Libério e o percurso é de aproximadamente 3 km.

A caminhada tem início na fazenda do Pantanal, na rodovia que liga Leandro Ferreira à cidade de Nova Serrana, onde as pessoas se encontram para uma grande concentração espiritual. Às 9 horas a caminhada sai em grande multidão de fiéis, rezando a meditação do terço com cânticos em honra ao Sagrado Coração de Maria, indo até a Matriz de São Sebastião, onde é celebrada a santa missa e dada a benção especial para todos os romeiros e visitantes. (ANTÔNIO, 2011, p. 105.)

3.1. CONCEITO DE HIERÓPOLIS.

Segundo Zeny Rosendahl, cidades como Leandro Ferreira são chamadas de cidades-santuário, ou simplesmente, hierópolis. “As cidades-santuário revelam um configuração espacial segundo uma lógica própria, isto é, os elementos decorrem de sua articulação com o sagrado.” (ROSENDAHL, 1996, p. 74).

Os romeiros procuram estar próximos do espaço sagrado, ainda que usufruam de outros espaços da cidade, entendidos como espaço profano. São nos espaços marginais ao espaço sagrado que as atividades comerciais e de infraestrutura para os romeiros acontecem. “Os romeiros e os comerciantes modelam, através de suas crenças, de seus valores e costumes locais, o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado.” (ROSENDAHL, 1996, p. 74).

3.4. A ORIGEM DOS ROMEIROS

Uma breve análise das placas dos ônibus e dos carros particulares que ocupam o espaço profano mostra que os romeiros se originam de várias regiões de Minas Gerais, mas especialmente de municípios da região Centro-Oeste do estado. As cidades onde Padre Libério viveu se destacam entre aquelas de onde os romeiros saem, mas como um grande número de devotos hoje vive na região metropolitana de Belo Horizonte, é comum veículos com placas da capital e de municípios da região

metropolitana.

CONCLUSÃO

A religião tem sido pouco abordada nos estudos geográficos. Apenas a partir dos anos 1990 que a relação entre geografia e religião passou a ter uma abordagem mais significativa nas pesquisas. As romarias, prática bastante comum no catolicismo popular brasileiro cria uma vertente importante para as análises geográficas. “O desenvolvimento dos estudos sobre hierópolis tem exigido um esforço para se evidenciar as relações entre o sagrado e o espaço.” (ROSENDAHL, 1996, p.75.)

Em Leandro Ferreira, a devoção a Padre Libério, cria uma romaria significativa em direção à Capela onde está o túmulo do padre. “A força propulsora do sagrado na reorganização espacial, ainda que periodicamente, nos locais de peregrinação, acentua a relação geografia e religião.” (ROSENDAHL, 1996, p.75.) A relação entre o espaço sagrado da devoção a Padre Libério e o espaço profano em Leandro Ferreira cria uma significativa configuração espacial, de particular interesse aos que trabalham com a Geografia da Religião.

REFERÊNCIAS

ANTÔNIO, José. **A vida de Padre Libério**. 3 ed. Leandro Ferreira- MG, 1990. p. 23-24.

ANTÔNIO, José. **A vida santa de Padre Libério**: milagres orações. 6 ed. Divinópolis: Sidil, 2011.

CENSO IBGE 2010. Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=313830&search=minas-gerais%7Cleandro-ferreira>> Acesso em 21/06/2014.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: A essência das religiões. Lisboa: Edições Livros do Brasil, 1962.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas:Paulus, 2013, p. 276 – 286.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião**: Uma abordagem geográfica. 2.ed. Rio de Janeiro: EdUERJ. 2002.

A expansão da atividade turística religiosa católica e a ação da Pastoral do Turismo no Brasil

Pedro Augusto Ceregatti Moreno¹

RESUMO

O setor do turismo religioso no Brasil experimenta nos últimos anos um significativo processo de profissionalização de suas atividades, vários agentes estão relacionados no aprimoramento dessa prática: agências e operadoras de viagens passaram a integrar pacotes a seus produtos visando atender a demanda religiosa; o papel dos governos também merece efetiva atenção, pois representa grande fluxo de investimentos em capacitação e obras de adequação nos pontos peregrinação; esse movimento também foi considerado pela igreja Católica, que instalou, por meio de sua conferência nacional, a Pastoral do Turismo, visando o gerenciamento de peregrinações e santuários. Todavia destaca-se que esse organismo eclesial também está imerso em um ambiente de atividade comercial, que tem por objetivo o acolhimento e também a gestão desses espaços turísticos. Muitos agentes promotores se encontram no âmbito do turismo religioso nacional, e é essa faceta a qual esse trabalho se volta; identificando as correlações e disputas dentro do setor, que se comporta como gerador de políticas de mercado, apesar das predisposições religiosas. A pastoral está incluída no Setor de Mobilidade Humana da Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz da CNBB, conta com estratégias de ação que visam a criação de equipes de agentes, incentivos e treinamento para acolhimento de peregrinos, elaboração de roteiros além do fomento da informação sobre os destinos. Assim, essa comunicação explora a relação entre as esferas econômica e religiosa, as quais perpassam a atividade turística com motivação de fé, abordando a ambiguidade estrutural inerente a essa relação.

Palavras-chave: Pastoral do Turismo, CNBB, turismo religioso

INTRODUÇÃO

As peregrinações estão arraigadas nos costumes religiosos desde o início da formação das religiões modernas. A motivação principal dessas práticas está na crença que pessoas e lugares possuem graus de sacralidade distintos, e então, o ser humano busca estar na presença e de coisas sagradas, sendo atraídos por ela (Abumanssur, 2013). É nesse contexto que surgem polos de atração religiosa, com a consolidação de rotas que levam os peregrinos até a presença da divindade, ou como no caso do catolicismo, dos santos, considerados canais para obtenção de milagres.

Sobre a segmentação turística religiosa, estima-se que 17 milhões de brasileiros tenham viajando em 2014 pelo Brasil motivados pela fé. Dois anos antes,

¹ Bacharel em ciências sociais, mestrando em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, FAPESP, pedroacmoreno@gmail.com

esse número era de 3,94 milhões de viagens domésticas.

Todos esses dados servem de base para demonstrar a amplitude do fenômeno turístico. Muitos agentes interagem nesse campo concorrencial, são empresas de prestação de serviços, de transporte, hospedagem entre tantas outras que compõe a cadeia produtiva; estão presentes ainda os organismos públicos de atuação, sejam através de secretarias locais ou do Ministério do Turismo; e por fim, mais atualmente, a igreja católica passou a integrar a composição de forças atuantes do turismo, não apenas de motivação religiosa.

1 A PASTORAL DO TURISMO DA CNBB

O setor turístico passou a representar uma indústria tão significativa no Brasil e também no mundo, seja no faturamento ou na mobilização de público e empregos, que a igreja não pode se ausentar da atuação nesse campo tão vasto. A primeira vez que um papa falou sobre turismo na igreja Católica foi em 1952, o então papa Pio XII realizou em Roma um discurso marcante que entrou para a história como o primeiro direcionado à atividade turística (Taborda de Jesus, 2014). Desde então a igreja vem dando passos no sentido de encontrar uma lógica que congregue planejamento e aproximação desses valores representados pelo turismo, sejam eles éticos, morais ou econômicos.

O início da relação entre igreja e turismo se dá em um período de crescimento econômico na Europa, que propiciou um turismo de massa. Então, diante dos fatos que ocorriam na sociedade e também a partir da necessidade de interpretação de assuntos relacionados ao mundo contemporâneo, o discurso intitulado *“La nozione Cristiana del turismo”* mostrou, a partir das palavras do pontífice, o turismo como processo que servia aos objetivos humanos e de evangelização da igreja. Esse texto questiona a concepção de turismo que serve simplesmente ao lazer, propondo uma reflexão sobre os efeitos e valores do turismo, bem como sua finalidade e modo de atuação.

Desde então, todos os demais papas fizeram alocações sobre o turismo e seus efeitos no espaço, incentivados em grande medida pelo Concílio Vaticano II, em sua Constituição Pastoral *“Gaudium ET Spes”*, que sugere um contato mais direto com assuntos do mundo contemporâneo, determinando um cuidado mais próximo da igreja com vários setores (Taborda de Jesus, 2014). Sendo assim, há a passagem de um primeiro momento onde eram apenas feitas declarações a cerca do turismo, para a construção de um organismo no organograma da administração da igreja para cuidar especificamente desse setor e as várias interpretações do fenômeno turístico.

Dessa maneira, se percebe a necessidade de uma pastoral capaz de dialogar

com o turismo e suas facetas no mundo atual. Assim, em 1967, sabendo da importância das reflexões sobre as mobilidades, a Santa Sé determina que a Congregação para o Clero fique com a responsabilidade de acolher a Pastoral do Turismo. Em 1970, foi criada a Pontifícia Comissão para a Pastoral das Migrações e do Turismo, que ficou responsável pelas ações, porém em 1988 é nomeado o Pontifício Conselho da Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, que passou a abrigar a Pastoral do Turismo até os dias atuais (Taborda de Jesus, 2014).

Em 1969, pouco tempo depois da criação da pastoral em nível internacional, foi publicado o Diretório Geral da Pastoral do Turismo *"Peregrinos na Terra"*. Essa comunicação, marca da igreja em publicar diretórios e documentos para orientar o trabalho pastoral, significa até hoje um relevante material para os agentes que trabalham com esse organismo, e destaca a ação dos profissionais do turismo e também dos turistas. A primeira grande preocupação do documento é o contato que o turismo pode proporcionar entre diferentes concepções culturais, pessoais e religiosas, no sentido da construção de situações que favoreçam a interação pacífica e harmoniosa.

Segundo propõe o documento referencial para a Pastoral do Turismo, essa atividade pode ser considerada uma "indústria", termo que foi usado também nas bibliografias próprias da área acadêmica turística, que considera a o setor como uma "indústria sem chaminés". Essa concepção da igreja deve-se, em grande medida, pelos empregos diretos e indiretos geradas, bem como a renda que movimenta as comunidades locais, atrativas turisticamente. Isso sem mencionar a oportunidade de ecumenismo que essa prática pode favorecer, em especial colocando em diálogo diferentes elementos religiosos.

O diretório *"Peregrinos na Terra"* foi complementado, em 2001, com a publicação das *"Orientações para a Pastoral do Turismo"*. Esse documento buscou atualizar aspectos próprios da globalização que incidiram diretamente sobre a atividade turística. O principal exemplo, segundo o texto é supervalorização da faceta econômica em detrimento dos aspectos humanos.

Destacam-se quatro eixos considerados fundamentais para a atuação da pastoral no mundo do turismo: i) conhecimento da natureza do tempo livre e o papel que ocupa na vida das pessoas; ii) a relevância do turismo; iii) a incidência do turismo no conjunto da sociedade; iv) a reflexão sobre o turismo como meio de evangelização (Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, 2001).

Essas recomendações funcionam como uma espécie de roteiro de acolhida e fidelização do turista, que na condição de peregrino visita espaços considerados sagrados. Podemos ver nessas recomendações uma lógica empresarial, até então não aplicada na gestão das pastorais de cunho social da igreja, marcadas, essencialmente

pela atuação em situações de defesa de grupo vulneráveis e situações de crise e risco.

A divisão de responsabilidades da Pastoral do Turismo no organograma da igreja Católica se dá a partir de organização nas dioceses potencialmente atrativas turisticamente. Cabe aos bispos a criação desse organismo em sua região de responsabilidade, articulando sua ação com meios de comunicação e autoridades públicas, promovendo a formação específica necessária para o pleno conhecimento do fenômeno turístico, seja de motivação religiosa ou não. Às paróquia, por sua vez, é delegada a função de implementar essas ações junto às comunidades, seja no ambiente das igrejas ou junto aos turistas, aproximando a realidade autóctone daquela que está visitando, essa situação, segundo Taborda (2014), divide experiências, soma costumes, tradições e permite um conhecimento mútuo dos envolvidos.

No Brasil, há algum tempo, vinha-se estudando e refletindo, na CNBB, sobre a oportunidade de articular e reunir as pastorais que desenvolvem sua ação com o povo em mobilidade, para reflexão, partilha, construção de aproximações e elementos de identidade, em vista de um trabalho integrado e fortalecido, neste amplo universo de ação. Durante 2002 e 2003, intensificou-se esta reflexão em torno da proposta de constituir, na Comissão para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz, um setor que articulasse, coordenasse e apoiasse as áreas pastorais da mobilidade humana.

Há mais tempo, o Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes também estimulava esta articulação, o que poderia favorecer uma integração maior com aquela instância da Igreja. Assim, por ocasião da elaboração do 17º Plano Pastoral Bial, para os anos 2004/2005, em dezembro de 2003, foi constituído o Setor das Pastorais da Mobilidade Humana, compreendendo, então, as seguintes Pastorais: Refugiados, Migrantes, Nômades, Marítimos, Turismo, Pescadores, Caminhoneiros (Pastoral da Estrada).

Especificamente sobre a Pastoral do Turismo no Brasil, podemos dividir sua atuação em dois momentos: o primeiro sob a coordenação de padre Carlos Alberto Chiquim, até 2014, e o segundo após a realização do “I Encontro Nacional do Pastoral do Turismo”, realizado em Brasília, em setembro de 2014. Os primeiros esforços para instalação e divulgação da pastoral no país foram coordenados pelo arcebispo de Salvador-BA e primaz do Brasil, dom Murilo Kieffer.

Nesse primeiro momento de atuação da pastoral no país, estabeleceu-se a vinculação de empresas turísticas a partir de parcerias de cunho comercial e vinculação de identidades. Ou seja, o início do desenvolvimento desse organismo eclesial se deu com objetivos distintos desses difundidos nessa nova etapa de organização. Existia a formação de uma marca, chamada de “Turismo Religioso”,

administrada pela pastoral que oferecia pacotes turísticos a partir de empresas, consideradas oficiais. A ação dessa pastoral, marcada pela parceria com paróquias, dioceses e entes públicos, também representava uma moção empreendedora da igreja, pois esse órgão responsabiliza-se pela comercialização de produtos turísticos.

Ou seja, além do trabalho estritamente pastoral, sem fins lucrativos, também realizava atividades comerciais, o que lhe confere ambiguidade. A partir de parcerias com operadoras privadas - Andes Peregrinações, com sede em Curitiba-PR; e HH Travel, de Israel, que em seus pacotes de viagens contam com apoio de sacerdotes incumbidos de apresentar ou sugerir destinos a potenciais peregrinos. Ao escolher peregrinar com as operadoras credenciadas pela a marca “Turismo Religioso”, administrada pela Pastoral do Turismo, segundo dom Anuar Battisti – arcebispo de Maringá-PR e atual prelado referencial para essa pastoral no Brasil, o fiel “garante a seriedade do processo e a sustentabilidade da ação da igreja”.

Essa situação de supervalorização do elemento econômico em detrimento do religioso gerou uma reestruturação da coordenação nacional da Pastoral do Turismo. O marco dessa reorganização foi a realização do primeiro encontro nacional da pastoral, realizado em Brasília-DF, em 2014, do qual participaram agentes de todo o país, além de lideranças religiosas da CNBB. Desde o afastamento do então coordenador nacional uma junta de trabalho vinha organizando os trabalhos em nível nacional, esse grupo era composto com coordenadores de outras pastorais do Setor de Mobilidade Humana, como dos nômades e do povo cigano. A principal finalidade dessa reunião foi, além de traçar diretrizes da atuação da pastoral para os próximos anos, escolher um novo grupo que comporia a coordenação.

Esse novo grupo de coordenação, que tem dom Anuar Battisti como bispo referencial, substituindo dom Murilo Krieger, vem se reunindo periodicamente para a elaboração do estatuto da pastoral e a organização de atividades . Outra ação realizada pela equipe foi a troca da logomarca que representa a pastoral nacionalmente, essa necessidade havia sido levantada, pois foi interpretado que a antiga logomarca vinculava a pastoral à atuação que era realizada antes da reestruturação.

Desde a reformulação da coordenação nacional da pastoral, iniciada em 2013, com vistas a realização da Copa do Mundo de futebol, em 2014, quando foram organizados folders para serem distribuídos nos entornos dos estádios nas cidades sedes durante dias de jogos, a CNBB tem buscado se afastar de outra organização denominada Pastoral do Turismo Religioso, cuja organização e coordenação era realizada pelo mesmo padre que coordenava a pastoral objeto dessa investigação. A Pastoral do Turismo Religioso é voltada exclusivamente para a promoção de práticas turísticas com motivação religiosa e está fora do âmbito institucional da conferência

episcopal brasileira, ou seja, não é um órgão com a chancela da coordenação da igreja Católica no Brasil – liderado pelo padre Carlos Alberto Chiquim, enquanto que a pastoral da CNBB está preocupada com o fenômeno turístico de maneira ampla, seja ele religioso ou não. Outro organismo que se preocupa com as práticas turísticas, e nesse caso há uma relação institucional com a Pastoral do Turismo, é a Pastoral dos Santuários. Essa pastoral surgiu da organização dos reitores de santuários espalhados pelo Brasil, e entre as atividades promovidas estão encontros periódicos para a troca de ideia e informações.

Diante dessa recuperação histórica, destacando as principais medidas de ação adotadas pela coordenação nacional da Pastoral do Turismo da CNBB, chegamos a composição do cenário da ambiguidade estrutural. A inserção desse braço da igreja em atividades de cunho econômico, em um mercado concorrencial, como é o turístico no Brasil, dadas as proporções nesse trabalho já apresentadas, é um movimento extra eclesial, em outras palavras, é um incentivo para ação em espaços anteriormente considerados profanos.

É a tentativa de “sacralização” de atividades que estão fora do domínio da igreja católica, no caso da atuação no turismo geral. Para lidar com esse campo é preciso considerar a noção econômica, uma vez que sua lógica define muitas das características dessa prática, estabelecendo com os vários agentes promotores do turismo, em sua maioria privados, relação de proximidade. A trazida do elemento sagrado para espaços turísticos não religiosos coloca em relação as esferas da religiosidade e da economia, encontrando eco ainda em possíveis questionamentos morais e doutrinários, que por ventura possam ser manifestados.

CONCLUSÃO

Esses exemplos explicitam a moção empreendida pela igreja Católica diante do turismo, e uma rejeição ao tradicionalismo econômico promovido e incentivado pela instituição por muitos períodos de sua história. Essa ruptura com o tradicionalismo econômico da igreja Católica, como propõe Swedberg (2005), busca se aproximar do pragmatismo econômico protestante, característica analisada por Max Weber. De maneira geral, Weber opõe constantemente capitalismo e tradicionalismo econômico, recorrendo ao papel da religião, mesmo com o considerável processo de racionalização, para mostrar o peso da tradição no comportamento econômico. Levando em consideração ainda a influência da religião na economia através de “impulsos psicológicos” que irão guiar o caminho do ator social, porém tendo em mente que a religião não é o único fator explicativo da ética econômica. Essas ponderações expressam a soberania dos fenômenos econômicos no meio social,

inclusive incidentes sobre a fé. Essa relação se dá em ambas as vertentes, “fenômenos influenciam o resto da sociedade (‘fenômenos economicamente condicionados’) e o modo pelo qual o restante da sociedade os influencia (‘fenômenos economicamente relevantes’)” (Swedberg, 2005).

Por fim, há de se destacar que a conduta do turista ou peregrino, que influência diretamente a dinâmica econômica do setor, segundo Weber (1946), é direcionada pela relação entre ideias e interesses. Assim, a conduta econômica é também motivada por esforços do exercício da religiosidade, no que diz respeito a movimentação inerente ao fenômeno turístico, cuja busca se dá pela presença da divindade.

REFERÊNCIAS

ABUMANSSUR, Edin Sued. **Ciência da Religião aplicada ao Turismo**. In: PASSOS, João Décio, USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

CHIQUEIM, Carlos Alberto. **Pastoral do Turismo: orientações**. Kyrios Editora, Curitiba. 2013.

CNBB. **Pastoral do Turismo: desafios e perspectivas**. Edições CNBB, Brasília. 2009.

MINISTÉRIO DO TURISMO. **Boletim de desempenho econômico do Turismo**. MTur, Brasília, Ano XII, Número 46, Abril. 2015.

SWEDBERG, Richard. **Max Weber e a ideia de sociologia econômica**. Rio Janeiro. Editora UFRJ, 2005.

TABORDA, Eduardo de Jesus. **História e Gestão do Turismo Católico: Pastoral quoad Turismum**. Editora DM, Porto Alegre. 2014.

WEBER, Max. **Sociologia da Religião**. In: **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. V. 1. Editora da UnB, Brasília. 1991.

_____. **Ensaio de Sociologia**. Zahar, Rio de Janeiro. 1946.

Baiano na origem, mineiro na fundação: o tombamento do terreiro de candomblé Ilê Wopo Olojukan em Belo Horizonte (MG)

Mariana Ramos de Moraes¹

RESUMO

Neste trabalho, reflito sobre as ideias que deram sustentação à escolha do Ilê Wopo Olojukan como o terreiro de candomblé a ser tombado como patrimônio municipal de Belo Horizonte, em 1995. Parto de um breve histórico do terreiro e sigo tecendo interpretações sobre o texto do dossiê de tombamento, que apresenta entendimentos sobre o processo. Esse documento contém informações específicas sobre o terreiro, como histórias sobre a sua formação e sobre o seu fundador, descrição do espaço físico e fotos do local; e também extratos de um levantamento sobre terreiros de Belo Horizonte realizado na ocasião; além de uma problematização sobre o negro nessa cidade, apontando para uma ausência da representação da cultura negra entre os patrimônios culturais à época. Interessa aqui também o momento “pós-tombamento”, em que pese a relação estabelecida entre o órgão gestor do patrimônio no município e o terreiro patrimonializado. Esse ponto é chave para que se amplie o foco da reflexão, incluindo outros grupos para se pensar como as religiões afro-brasileiras passaram a ser mobilizadas, de forma específica, na política cultural belo-horizontina após o tombamento do Ilê Wopo Olojukan.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural. Candomblé. Ilê Wopo Olojukan. Belo Horizonte

INTRODUÇÃO

Desde a década de 1940, umbandistas de Belo Horizonte percorriam as estradas que levavam a Salvador, ao Rio de Janeiro e também a cidades do Norte de Minas para se iniciar no candomblé, como contam os mais antigos entre o povo de santo da cidade. Os terreiros de umbanda passaram, então, a tocar candomblé, misturando práticas rituais dessas duas religiões afro-brasileiras. No fim dos anos 1950, o omolocô, difundido pelo Brasil por Tancredo da Silva Pinto, começou a ter seus adeptos belo-horizontinos, que contavam frequentemente com a presença do Tata de Umbanda nos festejos que organizavam, dentro e fora dos terreiros (MORAIS, 2010). Os umbandistas iam, assim, se iniciando aos poucos no candomblé. Foi mais ou menos esse o cenário encontrado por Carlos Ribeiro da Silva, também conhecido como Carlos Ketu, Baiano, Seu Carlos ou Carlos Olojukan, ao chegar a Belo Horizonte, em 1963. Ele fundou, em 1964, o Ilê Wopo Olojukan, considerado, para efeitos de seu tombamento como patrimônio cultural em 1995, o mais antigo

¹ Doutora em Ciências Sociais pela PUC Minas. E-mail: marianaramosdemoraes@gmail.com.

terreiro de candomblé de Belo Horizonte.

Neste trabalho, reflito sobre as ideias que deram sustentação à escolha do Ilê Wopo Olojukan como o terreiro de candomblé a ser tombado como patrimônio municipal no âmbito do Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares, organizado pela Prefeitura de Belo Horizonte, em especial pela Secretaria Municipal de Cultura². Parto de um breve histórico do terreiro; sigo tecendo interpretações sobre o texto do dossiê de tombamento, que apresenta entendimentos sobre o processo em curso no ano de 1995. Esse documento contém informações específicas sobre o terreiro tombado, como histórias sobre a sua formação e sobre o seu pai de santo, descrição do espaço físico e fotos do local; e também extratos de levantamento sobre terreiros de Belo Horizonte realizado na ocasião; além de uma problematização sobre o negro nessa cidade, apontando para uma ausência da representação da cultura negra entre os patrimônios culturais. Interessa aqui também o momento “pós-tombamento”, em que pese a relação estabelecida entre o órgão gestor do patrimônio no município e o terreiro patrimonializado. Esse ponto é chave para que se amplie o foco da reflexão, incluindo outros grupos para se pensar como as religiões afro-brasileiras passaram a ser mobilizadas, de forma específica, na política cultural e na política racial belo-horizontinas após o tombamento do Ilê Wopo Olojukan³.

AXÉ TOMBADO

No Ilê Wopo Olojukan, os festejos para Oxóssi, o patrono do terreiro, ocorrem, na maioria das vezes, em um fim de semana próximo a 23 de abril, dia em que é comemorado, conforme o calendário católico, o Dia de São Jorge, o santo guerreiro associado na Bahia com Oxóssi, o orixá caçador que carrega consigo a força das matas. No dia da festa há uma missa dentro do terreiro, construído em uma área de 2 mil metros quadrados no bairro Aarão Reis, região Norte da capital mineira. O terreiro de Olojukan advém de um terreiro da Bahia, estado que nos anos 1960 já era reconhecido como o berço do candomblé no Brasil. Um terreiro da “nação” queto, portanto, vinculado à tradição nagô. Uma tradição que, ao longo do século XX, foi afirmada por sacerdotes e intelectuais como a mais pura, por ter sido considerada capaz de manter no Brasil os rituais supostamente como eram praticados na África (DANTAS, 1988; CAPONE, 2004; MATORY, 2005).

Dentre os terreiros de tradição nagô havia aqueles eleitos como os mais puros.

2 Nessa mesma ocasião, também foi tombada como patrimônio cultural de Belo Horizonte a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá.

3 Este texto é uma versão de um dos capítulos da minha tese de doutorado, “De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público” (MORAIS, 2014). No entanto, dado ao espaço reduzido, a reflexão proposta será apresentada de forma breve, podendo ser consultada na íntegra na referida tese.

Casa Branca, Gantois e Ilê Axé Opô Afonjá, tratados como as casas matriciais do candomblé nagô, são os principais deles. Especialmente o Ilê Opô Afonjá reelabora, desde os anos 1930, suas práticas rituais no intuito de reforçar a sua suposta pureza, encampando uma busca constante por uma África mítica. Um processo que não se restringe a esse terreiro e que ganhou destaque, sobretudo, a partir da década de 1980, com os movimentos de reafricanização e dessincretização do candomblé. Dois movimentos que comungam a busca continuada por elementos religiosos de origem africana que teriam sido perdidos e a rejeição do sincretismo afro-católico no candomblé (CAPONE, 2004). Esses movimentos constituíram a cena que impulsionou o tombamento da Casa Branca, em 1984, bem como dos outros terreiros baianos de candomblé que a partir do final da década de 1990 foram incluídos na lista dos bens patrimonializados pelo Estado brasileiro, como o próprio Ilê Opô Afonjá.

Para a escolha do terreiro a ser tombado em Belo Horizonte, foi criado o “Grupo de Trabalho de Tombamento do mais antigo terreiro de candomblé de Belo Horizonte” (BELO HORIZONTE, 1995, p. 5). Junto ao nome dado a esse grupo de trabalho estava externado o principal critério adotado na escolha do terreiro de candomblé a ser tombado como patrimônio cultural: a antiguidade. No processo de tombamento do terreiro da Casa Branca, em Salvador (BA), como patrimônio nacional, a antiguidade também foi adotada como um critério. A Casa Branca é apontada como o mais antigo terreiro da Bahia, tanto por parte da literatura acadêmica quanto entre o povo de santo. A sua fundação remonta ao início do século XIX.

Durante o processo de tombamento do Ilê Wopo Olojukan, foram entrevistados adeptos do candomblé escolhidos a partir de uma relação apresentada pela Congregação Mineira de Candomblecistas, a Comcan. Essa relação, conforme indicado no dossiê, privilegiava “os mais velhos em termos de senhoria iniciática” (BELO HORIZONTE, 1995, p. 25). É sabido que para os adeptos do candomblé os mais velhos, considerados como aqueles que têm mais tempo de iniciação, são providos de sabedoria, uma sabedoria investida de axé, de poder. Ao consultar os mais velhos, os integrantes do grupo de trabalho de tombamento teriam respaldo na eleição do terreiro a ser tombado.

A partir de uma análise dos depoimentos apresentados no dossiê de tombamento, observa-se que o critério de antiguidade caminhava lado a lado com o critério de pureza, que, em Belo Horizonte, foi interpretado de uma maneira distinta da apresentada nos movimentos de reafricanização e desincretização baianos. Digo isso, pois, quando do seu tombamento, em 1995, o terreiro de Carlos Olojukan, que não tinha vínculo com nenhuma das casas matriciais do candomblé baiano, adotava práticas rejeitadas pelos defensores dos movimentos de reafricanização e

dessincretização do candomblé, como a missa católica no dia da festa de Oxóssi e mesmo a associação da data da festa ao calendário católico. Mas não apenas isso. Assumia o culto aos caboclos, entidades presentes também na umbanda, dedicando-lhes uma festa anual, e aceitava a inclusão de elementos da tradição banta – uma árvore consagrada à divindade Tempo e o toque na “nação” angola de três em três anos.

O Ilê Wopo Olojukan foi apontado como o terreiro de candomblé mais antigo e que não era “mesclado” – para usar um termo adotado por um dos entrevistados – com a umbanda, ou seja, o que praticava apenas o candomblé. Advinha daí a ideia de pureza. Foi considerado “puro” o terreiro de candomblé que não praticava também a umbanda, fato comum em Belo Horizonte. Além disso, foi ressaltada a importância do “axé coletivo” como outro critério a ser levado em consideração. O “axé coletivo” ou “axé plantado”, conforme os argumentos apresentados no dossiê, permite o contato dos adeptos com suas divindades, criando vínculo com a África. Os terreiros seriam, assim, uma espécie de território africano ou um marco físico da resistência negra em Belo Horizonte (ESTANISLAU, 1997; CARDOSO, 2001). Um posicionamento defendido no dossiê e uma das chaves para a justificativa do tombamento do terreiro belo-horizontino.

O entendimento de que os terreiros de candomblé constituem uma pequena África, como foi difundido a partir das formulações de Roger Bastide (1995), repercutiu no dossiê de tombamento do terreiro de Olojukan. Ainda que Bastide não tenha sido mencionado diretamente, teve suas ideias evocadas por diferentes autores, cujos textos foram reproduzidos em longos extratos no dossiê. O mais citado dos autores foi Muniz Sodré. O grupo de trabalho de tombamento se baseou nos apontamentos contidos, principalmente, em seu livro *O terreiro e a cidade*, para fundamentar teoricamente o vínculo estabelecido entre os terreiros de candomblé e a África. Foi também a partir desse livro que o referido grupo sustentou a ideia de que o candomblé é uma religião de resistência, uma resistência dos negros frente à dominação branca, remetendo à forma como o movimento negro constrói a sua representação do candomblé (SELKA, 2007).

A escolha do terreiro de candomblé Ilê Wopo Olojukan perpassou critérios como o de antiguidade, o de pureza, o de “axé plantado”, que, como a ideia de resistência, carregam consigo a aura da autenticidade, tão cara às questões relativas à construção dos patrimônios culturais. Essa escolha ocorreu quando o terreiro estava sob o comando de seu fundador, Seu Carlos Olojukan, que tinha legitimidade com o povo de santo. Ele faleceu em 1997. Seu sucessor, o pai de santo Sidney Ferreira da Silva, no entanto, não tinha o mesmo respaldo do povo de santo quando assumiu o terreiro em 1999. Tanto que, na ocasião, houve uma solicitação de adeptos

à Secretaria Municipal de Cultura para que a posse de Sidney fosse impedida. O terreiro que foi alçado a patrimônio cultural de Belo Horizonte como parte de um projeto político, tanto da gestão que se ocupava da administração municipal quanto de parte do movimento negro na cidade, passava por uma transição de comando apenas dois anos após o tombamento. Uma transição conturbada, dada a rejeição que sofria o novo pai de santo, e que foi acompanhada de perto pela referida secretaria, que realizou atividades envolvendo o terreiro tombado, tais como: uma reforma na edificação (2001); e um curso de culinária afro-brasileira, registrado em livro e vídeo (2002).

No âmbito do município, a política de cultura, incluindo a política de patrimônio, é estruturada legalmente por meio de normas de diferentes períodos. Não há um texto legal que institui a política de cultura e mesmo a política de patrimônio. A política pública, então, acaba por se desenvolver por meio de projetos que muitas vezes não têm uma sequência quando a gestão da administração municipal é alterada, mesmo que o sucessor afirme dar continuidade ao trabalho anterior. Dessa forma, há uma inconstância nas atividades que contemplam a cultura negra – incluindo as religiões afro-brasileiras. Após as atividades aqui mencionadas, foi realizado, em 2004, o Projeto Heranças do Tempo, que teve como objetivo inventariar as referências culturais de matriz africana na cidade. Foram considerados “referências culturais de matriz africana” o candomblé, a umbanda, o reinado, a capoeira e o samba de roda.

Após esse inventário, não houve nenhum outro projeto, encampado pelo órgão gestor da política cultural de Belo Horizonte, contemplando as religiões afro-brasileiras, que, pouco a pouco, passaram a ser mobilizadas em outro setor da administração municipal. Um setor que lidava de forma específica com os “assuntos da comunidade negra”, hoje sob a responsabilidade da Coordenadoria Municipal de Promoção da Igualdade Racial (Cpir).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mobilização das religiões afro-brasileiras em políticas públicas raciais é reflexo das estratégias adotadas pelo movimento negro, não apenas em Belo Horizonte, mas no âmbito nacional. Nas duas últimas décadas do século XX, o movimento negro passou ampliar sua pauta, bem como sua atuação política, extrapolando a área cultural. A criação, em 2003, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) é um exemplo disso, pois trata-se de um órgão que lida com a questão racial no governo federal, em específico com a política de promoção da igualdade racial. Essa política tem por princípio a transversalidade, ou seja, seus objetivos abarcam diferentes setores do serviço público. Nesse novo

contexto, as religiões afro-brasileiras passaram a ser definidas como “comunidades tradicionais de matriz africana”, que, conforme o texto apresentado na abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, uma etapa preparatória para a terceira Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, de 2013, são:

Territórios ou Casas Tradicionais – constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente. Representam o contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (LIDERANÇAS..., 2013)

Essa definição incute a ideia de resistência e da África como o continente matriz, não apenas de uma religião, mas de um “modo de vida” ou de uma “vivência comunitária”. Não se trata, assim, de uma religião somente ou mesmo religiões. Trata-se da cultura de um dado grupo social que, em “territórios ou casas tradicionais”, ou seja, nos terreiros, mantém a África no Brasil, como já defendeu, por exemplo, Roger Bastide, e como esteve presente nos argumentos que sustentaram a escolha do Ilê Wopo Olojukan como o terreiro a ser tombado em 1995 na capital mineira. Só que, para o sociólogo francês, a capacidade de transpor a África para o Brasil e mantê-la por meio da religião coube aos nagôs. As “comunidades tradicionais de matriz africana” não estão restritas, na definição, a uma religião afro-brasileira nem a uma modalidade de culto do candomblé. A restrição se faz na ação política daqueles que se articulam na constituição de um movimento afro-religioso que, desde o início dos anos 2000, atua no debate e na proposição de políticas públicas que envolvem as religiões afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS

BELO HORIZONTE. Secretaria Municipal de Cultura. **Processo de tombamento do Ilê Wopo Olojukan (Deus Mais do que Tudo)**, nº 010915349580. Belo Horizonte, 1995.

BASTIDE, Roger. **Les religions africaines au Brésil**. Paris: PUF, 1995. Edição original, francesa, é de 1960.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

CARDOSO, Marcos Antônio. **O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998**.

2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em História. Belo Horizonte.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ESTANISLAU, Lúdia Avelar. **Afro-Horizonte**. Suplemento Literário, Belo Horizonte, n. 32, dez. 1997.

LIDERANÇAS de matriz africana divulgam texto orientador em plenária da III Conapir. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 10 jul. 2013. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/iii-conapir/2013/07/liderancas-de-matriz-africana-divulgam-texto-orientador-em-plenaria-da-iii-conapir>>. Acesso em: 10 out. 2014.

MATORY, J. Lorand. **Black Atlantic religion**: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MORAIS, Mariana Ramos de. **Nas teias do sagrado**: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte. Belo Horizonte: Editora Espaço Ampliar, 2010.

MORAIS, Mariana Ramos de. **De religião a cultura, de cultura a religião**: travessias afro-religiosas no espaço público. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte.

SELKA, Stephen. **Religion and the politics of ethnic identity in Bahia, Brazil**. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

CEMITÉRIO TAMBÉM É/TEM HISTÓRIA: A importância do tombamento de cemitérios públicos

Diego Fontes de Souza Tavares¹

RESUMO

Os cemitérios são espaços criados para destinar os mortos de um determinado local. Para além dessa concepção, atribui-se um valor simbólico, um ambiente metafórico e que suscita emoções e memórias e tem seu valor cultural, pela presença de sujeitos históricos, bem como a história do próprio local e o valor artístico da arquitetura tumular. Nessa perspectiva, e embasado em teóricos da Escola dos Annales, como Jacques Le Goff e Lucien Febvre, incluímos os cemitérios na maneira como essa escola ressignificou o documento, sendo os cemitérios importantes fontes documentais e que refletem o pensamento e imaginário sobre a morte e o morrer na/da sociedade em que foram construídos. A incorporação da noção de cemitério como um documento histórico acarreta o tombamento desses espaços, prática que vem se tornando cada vez mais comum. Nesta empreitada, utilizar-nos-emos do valor historiográfico que os cemitérios contêm e analisaremos o Cemitério do Alecrim (Natal/RN/Brasil), problematizando seu uso como fonte para questionarmos sobre a cultura religiosa e artística, discursos de poder e mesmo a história do local em questão, visto que, como será apresentado, o cemitério em questão consta como resposta do poder público aos problemas sociais. Intentamos problematizar também o movimento de patrimonialização dos cemitérios, abordando conceitos como lugares de memória, de Pierre Nora, bem como a importância que Le Goff agrega aos cemitérios. Desta forma, entendemos que há uma relevância histórica no processo de tombamento de caráter preservativo da memória, como também a intenção de preservação de futuras intervenções com danos ao patrimônio.

Palavras-chave: Arte Cemiterial; Cemitério do Alecrim; Patrimônio histórico.

INTRODUÇÃO

No poema do gaúcho Mário Quintana²¹, usando-se da liberdade que é peculiar à arte, o autor expressou poeticamente sua representação sobre a vida e a morte propondo a elaboração de uma inscrição para um cemitério. Para Quintana a vida é um fardo e a morte uma vitória. Desse modo, o poeta propõe que o cemitério,

1 Licenciatura plena em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestrando em Ciências das Religiões pelo Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba (PPGCR-UFPB). Pesquisador no Grupo SOCIUS. Email: diegofontes.tavares@outlook.com

2 ¹ Inscção para o Portão de um Cemitério: *Na mesma pedra se encontram/ Conforme se traduz/ Quando se nasce – uma estra/ Quando se morre – uma cruz/ Mas quantos que aqui repousam/ Hão de emendar-nos assim:/ “Ponham-me a cruz no princípio/ E a luz da estrela no fim!”* Mario Quintana.

espaço do morto, tenha uma inscrição que enalteça a morte. Independentemente da percepção do autor sobre a vida e a morte, pode-se constatar na sua interpretação a fixação do cemitério como o lugar do morto. A sentença naturaliza uma ideia: cemitério é o destino dos que morrem. Entretanto, a naturalização dessa ideia nos instiga a pensar como historicamente povos e culturas têm encontrado soluções para os corpos dos seus mortos.

Na contemporaneidade parecem naturalizados os cuidados com o morto e com os espaços específicos que eles devem ficar. Entretanto, na transição do século XIX para o século XX essa discussão ganhou contornos especiais. Naquela época emergiam concepções científicas e higienistas que argumentavam em favor da construção de um lugar exclusivo para abrigar os mortos.

Durante muitos séculos prevaleceu no Ocidente a prática de sepultar os mortos nos templos católicos. Esses sepultamentos apresentavam uma série de problemas, tais como: a falta de espaços suficientes para os corpos e o mau-cheiro que exalavam dos cadáveres enterrados. Além disso, em razão da preocupação da Igreja católica com a alma do morto, os vivos começam a se apiedar dos restos mortais dos seus entes e a procurar um local específico para venerá-los dentro do templo religioso. Assim, à medida que aumentava a quantidade de mortos, tornava-se impossível um lugar destacado para cada corpo.

De acordo Bayard (BAYARD, 1996), desde o século XVIII têm-se notícias de administradores que procuram impedir o sepultamento de mortos nas igrejas. Nesse sentido, o autor indica que, em 1776, o rei francês Luís XVI determinou que apenas arcebispos, bispos, curas, patronos de igrejas e fundadores de capelas poderiam ser enterrados nas igrejas. Assim, ainda no século XVIII foi retomado o costume romano de construir cemitérios fora dos muros das cidades³².

Todavia, os estudos atuais demonstram que só a partir do século XIX a prática de sepultar mortos nas igrejas passou a ser alvo de debates em que apareciam duas posições claramente definidas: por um lado, a Igreja Católica e as irmandades religiosas defendiam a manutenção dos sepultamentos nos templos; por outro, os médicos e os sanitaristas advogavam a tese de que para evitar a proliferação de doenças era fundamental a construção de cemitérios fora dos muros da cidade.

Segundo Cymbalista (CYMBALISTA, p. 43, 2002), no Brasil a Carta Régia nº 18, de 14 de janeiro de 1808, foi a primeira medida legal que impedia os enterros nos templos religiosos. Por essa Carta, as cidades precisavam edificar cemitérios fora dos seus muros. Entretanto, essa lei nunca foi aplicada. Uma segunda tentativa de regulamentação do tema foi tomada por Dom Pedro I, por meio da decisão número

^{3 2} Havia o costume nas cidades romanas de os cemitérios serem implantados fora dos limites da urbe, sendo normalmente juntos às vias que dela saiam.

265, de 17 de novembro de 1825. Por essa decisão foi determinada a transferência para fora da cidade do cemitério da matriz de Campos dos Goytacazes, no Rio de Janeiro. Apesar de ter validade apenas no Rio de Janeiro, essa lei foi importante por legalizar a construção de um cemitério fora das cidades.

Em 1º de outubro de 1828 o Império brasileiro, ao instituir as câmaras municipais, regulamentou, entre outras coisas, o sepultamento fora das igrejas e recomendou que as Câmaras locais adotassem a construção de cemitérios. Assim, de 1828 até por volta da década de 1860, o sepultamento dos mortos fora das Igrejas ficou submetido às decisões das Câmaras Municipais.

Postas essas questões, fica claro que o cemitério, nos moldes que conhecemos hoje, surgiu no Brasil a partir do século XIX e sua existência esteve relacionada à criação de leis oficiais. Em geral, pode-se afirmar que não há uma história homogênea dos cemitérios brasileiros, pois em cada lugar existiam regras próprias.

Entretanto, nota-se que no contexto do século XIX ocorreram manifestações favoráveis e contrárias à existência do cemitério. Esses conflitos – entre o proclamado pelas leis oficiais e as manifestações da população contrárias a essas leis – estavam diretamente associados ao imaginário até então vigente que se estruturava em torno de uma lógica que dividia o mundo entre locais sagrados e locais profanos. Durante séculos a sociedade conviveu com um pensamento de que o único lugar sagrado eram as igrejas e, nessa condição, elas seriam o lugar seguro para o sepultamento dos mortos.

1. OS CEMITÉRIOS COMO FONTES HISTÓRICAS

No tocante à discussão historiográfica sobre a morte e o cemitério, pode-se afirmar que ela só começou a ser estudada por Philippe Ariès, com o advento da Escola dos Annales, em meados do século XX, liderada por Marc Bloch e Lucien Febvre. Integrante da Escola dos Annales, o historiador Philippe Áries, narra como o homem ocidental vem concebendo a morte, desde a Idade Média aos nossos dias atuais, tendo como fonte de questionamento a naturalização que era tratada a morte e o processo do morrer no mundo ocidental contemporâneo.

A partir dos Annales, houve uma ruptura com a tradição historiográfica – que atentava para eixos temáticos mais “importantes” ligados à política, economia e caráter social – e temáticas da vertente da cultura, sensibilidades, gênero e identidades etc. foram florescendo (REIS, 2004).

De acordo como a Nova História conceituou as fontes, podemos incluir os

cemitérios como importantes fontes documentais, que refletem o pensamento e imaginário sobre a morte e o morrer na/da sociedade em que foram construídos. A incorporação da noção de cemitério como um documento histórico se relaciona com a ampliação da ideia de documento, tão inovadora nos Annales. Seguindo esse raciocínio Le Goff afirma:

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, nas falta das flores habituais. [...] tudo o que, pertencendo ao homem, dependendo do homem, serve ao homem, exprime o homem, demonstra sua presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem (LE GOFF, 1990: 540).

Concebemos os cemitérios como ambientes que refletem o ideário da morte da época da sociedade em que foram construídos, espaços de cultura, memória e arte. Seguindo as perspectivas da história cultural e história da arte podemos compreender a essência contida nesses lugares, que no senso comum são estigmatizados e atribuídos conceitos como macabro, mórbido, dentre outros que acabam por difundir uma imagem errônea e equivocada destes espaços.

Nessa perspectiva, os cemitérios tornaram-se lugares simbólicos. Para Almeida,

Os túmulos, os mausoléus, a arquitetura e estatuária tumular traduzem ideias, sentimentos, vontades e valores acerca do culto aos mortos, da preservação da memória dos antepassados, bem como exprimem as expectativas e confrontos experimentados pelos vivos. É um ambiente que fala do poder cristalizado nos signos e emblemas que ornamentam túmulos, lápides e jazigos. Enxergar as imagens no espaço cemiterial e delas absorver, ao máximo, os possíveis significados, as mensagens subjacentes é, sob nosso ponto de vista, uma possibilidade de compreensão e valorização (ALMEIDA, 2007: p. 35).

Para Fernando Catroga, mentor da “revolução romântica dos cemitérios”, defende que o túmulo é a sobrevivência da memória do morto, um marco da memória e um memorial nas sociedades que cultuam esses monumentos. Para esse estudioso,

O cemitério revela esteticamente o próprio inconsciente da sociedade através de uma trama simbólica, estruturada e organizada à volta de certos temas e mitos unificados por esta tarefa: reforçar, depois do caos, o cosmos dos vivos e imobilizar o devir, mesmo que se tenha de recorrer ao contraste (ambíguo) da imortalidade com o curso irreversível do tempo e da vida (CATROGA, 1999, p. 19).

Ainda tratando dos túmulos como locais de memória e fonte histórica, vale salientar o que pensa Renata Nogueira quando afirma que

Nos cemitérios tradicionais, aqueles que contêm construções funerárias, signos e dizeres, entre outras características, é perceptível a articulação de duas dimensões diferentes: uma visível, caracterizada pelas construções

soerguidas sobre o solo, e uma invisível, situada sob a terra. A parte visível, ou seja, os túmulos tem como função encobrir o corpo jacente, transmitindo às gerações seguintes signos capazes de individualizar a representação do finado. Eternizada pela necessidade de contrariar o esquecimento, a memória do morto, representada por esse simbolismo, dá validade à mesma ação que provoca o esquecimento, ou seja, a morte (NOGUEIRA, 2013: 76).

Semelhante proposta assume Aleida Assmann ao tratar dos túmulos enquanto locais de recordação e detentores da fama do morto. Ao discorrer sobre os túmulos como locais que indicam não só a localização em que está o corpo enterrado, ela também denota o caráter honorífico dos túmulos, e critica a prática de traslado de túmulos e sua substituição por monumentos, ao afirmar que “os monumentos bem conservados indicam quem, mas não onde a pessoa está enterrada, e justamente o onde é o mais importante” (ASSMANN, 2011: 345). Ela afirma que tal ação é respaldada no interesse de uma memória dos mortos que se prende a um local e o consagra pela presença do morto. No entanto, tal prática se confronta com as exigências da modernidade que se desvincula dessa atitude piedosa face aos mortos e que literalmente exuma do solo a lembrança nele ancorada, a transferindo para memoriais em locais não específicos.

2. A PATRIMONIALIZAÇÃO DO CEMITÉRIO DO ALECRIM

Com mais de 150 anos de história, o Cemitério do Alecrim vem se tornando um centro histórico/cultural em Natal/RN, ao ponto de ter sido tombado em 1º de Novembro de 2011, pela prefeita em exercício, Micarla de Souza, data que o bairro do Alecrim comemorava seu centenário, tendo, no entanto, o cemitério 155 anos. Segundo consta no Decreto 9.541, de 1º de Novembro de 2011:

Art. 1º - Fica decretado o Tombamento do Cemitério Municipal do Alecrim, situado entre as Ruas Tenente Alberto Gomes, Av. Fonseca e Silva, Rua Manoel Vitorino e Av. Governador, Alecrim, Município de Natal, por seu valor histórico e arquitetônico (DIÁRIO OFICIAL DO MUNICÍPIO, Natal, ano XI, n. 2148, 2 nov. 2011).

A atribuição de cemitérios como locais de memória vem se tornando cada vez mais frequente. Apesar de a memória ser processada e guardada internamente, ela necessita de certos mecanismos que a estimulam e ativam, pois a mesma não se projeta no vazio (HALBWACHS, 1990). Partindo dessa premissa, espaços construídos onde realizamos passagens históricas ou emocionais, eventos e práticas do dia-a-dia podem vir a ser possíveis referenciais para a projeção da memória. Envolvido nessas questões, Pierre Nora desenvolve seu estudo sobre a problemática dos lugares (NORA, 1993), no qual afirma que não existe mais memória, assim sendo ne-

cessária a criação de lugares de memória para retomar a história do indivíduo e do coletivo, tendo como objetivo a reestruturação do presente. Nora ainda alerta sobre o fato de que a desatenção causada pela aceleração da vida diária pode induzir ao esquecimento até mesmo desses espaços de memória, pois “a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto” (NORA, p. 9, 1993). Segundo Le Goff,

Lugares topográficos, como os arquivos, as bibliotecas, os museus; lugares monumentais como os cemitérios ou as arquiteturas, lugares simbólicos como as comemorações, as peregrinações, os aniversários ou os emblemas; lugares funcionais como os manuais, as autobiografias ou as associações: estes memoriais tem sua história (LE GOFF, 1990: 473).

Com isso, entende-se a importância no tombamento do Cemitério do Alecrim como uma valorização da história local, tendo em vista a grande presença de pessoas influentes não só no âmbito político, mas também religioso dentre outras áreas. Para se fazer uma pequena listagem de pessoas que obtiveram notoriedade no Rio Grande entre os séculos XIX e XX, e que aqui estão enterrados, encontram-se: Juvino Cezar Paes Barreto; Pe. João Maria Cavalcanti de Brito; Cel. Elias Antonio Ferreira Souto; Pedro Velho de Albuquerque Maranhão; João Severino da Câmara e Januário Cicco; o ex-presidente da República Café Filho; o folclorista Luiz da Câmara Cascudo; o militar que virou mártir quando morto na intentona comunista: o soldado Luiz Gonzaga e o ex-prefeito de Natal Djalma Maranhão. Muitos são os menos favorecidos (e reconhecidos), que também jazem no Cemitério do Alecrim.

Além da relevância histórica e do caráter de salvaguardar a memória que houve no tombamento do Cemitério do Alecrim, teve-se também a intenção de preservação da arquitetura cemiterial e dos túmulos, conforme se vê na apresentação da Proposta de Tombamento do Cemitério do Alecrim, lê-se que tinham como objetivos “sua utilização como um guia básico e técnico para respaldar futuras intervenções físicas, [bem como] por se tratar de relevante acervo arquitetônico e histórico da cultura potiguar” (PROPOSTA de tombamento: Preservação do Cemitério do Alecrim, 2010, p. 6). Logo, nota-se a importância do tombamento também como forma de preservação de futuras intervenções com danos ao patrimônio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratar de morte e cemitérios na sociedade cristã brasileira é, embora contraditório – pois o cristão concebe a morte como o início da vida, “desvalorizando” a morte e a matéria como “pó que retornamos”, desvalorizando os cemitérios e

refutando o culto ao morto – um assunto ainda tabu e deveras repulsivo. Mesmo em meio a historiadores e antropólogos o assunto ainda é mal visto. No entanto, um dos objetivos do historiador é justamente o de desnaturalizar convenções sociais e mostrar suas origens e causas, meta por nós seguida nesse trabalho, ao se debruçar sobre temáticas como morte e cemitérios, usando como recorte espacial o Cemitério do Alecrim em Natal e a temporalidade entre 1847 e 1859 para desnaturalizar essa ideia macabra que envolve os cemitérios e entender que os mesmos (cemitérios públicos) e as formas de tratar o morto e a morte não foram sempre feitas como se pensa.

Além da importância já dita, o trabalho ainda serve à historiografia nordestriograndense e natalense, além de que à historiografia brasileira, ao discorrer, embora de maneira embrionária, sobre o uso de cemitérios como fontes históricas e a importância destes nas sociedades e cultura em que estão construídos

REFERÊNCIAS

ARIËS, Philippe. **História da morte no Ocidente:** da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

ALMEIDA, Marcelina das Graças de. **Morte, cultura, memória:** múltiplas interseções: uma interpretação acerca dos cemitérios oitocentistas situados nas cidades do Porto e Belo Horizonte. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.

ASSMAN, Aleida. **Espaços da recordação:** formas e transformações da memória cultural. Tradução: Paulo Soethe. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

BAYARD, Jean-Pierre. **Sentido oculto dos ritos mortuários:** morrer é morrer?. São Paulo: Paulus, 1996.

CATROGA, Fernando. **O céu da memória:** cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal 1756-1911. Coimbra: Liv. Minerva Editora, 1999.

CYMBALISTA, Renato. **Cidades dos vivos:** arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990.

NOGUEIRA, Renata de Souza. **Quando um cemitério é patrimônio cultural**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo: PUC/SP, n.10, 1993.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990.

PROPOSTA de Tombamento: preservação do Cemitério do Alecrim. Natal: SEMURB, 2010.

REIS, José Carlos. **Escola dos Annales**: A inovação em história. Ed. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

Círio de Nazaré festa sagrada ou festa profana?

Ariana Nascimento Silva¹

Jorge Miklos²

RESUMO

O objetivo desta comunicação é promover uma reflexão acerca do Círio de Nazaré na condição de um evento que está circunscrito no âmbito do turismo religioso. O Círio de Nazaré é uma das maiores manifestações religiosas católicas do Brasil. Segundo dados do Secretaria de Estado de Turismo (SETUR), e da Companhia Paraense de Turismo (PARATUR), a festa reúne cerca de dois milhões de pessoas em todos os cultos e procissões. É celebrada, desde 1793, na cidade de Belém do Pará, anualmente, no segundo domingo de outubro. O estudo parte de uma questão: Círio de Nazaré atualmente é uma festa sagrada ou profana? O estudo, de caráter interdisciplinar, apoia-se nas reflexões de Weber (1970), Pierucci (2003), Bauman (2008) Figueiredo (2005), Edgar Morin (1992), Miklos (2012), entre outros. Conclui-se que, atualmente, em face do processo de mercantilização e espetacularização do fenômeno religioso, a linha que separa as duas características é tênue. Os conflitos que permeiam essas diferenças permitem vislumbrar muitas formas de conceber e diferenciar a religiosidade entre os fiéis e os clérigos. O Círio permite observar e vivenciar uma variedade de outras festas menores carregadas de símbolos profanos e pequenos rituais particulares que possibilitam a socialização e o sincretismo de costumes e a integração entre os que comungam do mesmo espaço.

Palavras-Chave: Cultura de Massas; Turismo Religioso; Mercantilização do Sagrado; Círio de Nazaré.

1 MODERNIDADE E DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Para compreender o fenômeno do mercantilização e espetacularização do fenômeno religioso, tendo por estudo de caso o Círio de Nazaré, optamos por contextualiza-lo no âmbito da racionalidade moderna. O estudo parte de uma questão: Círio de Nazaré atualmente é uma festa sagrada ou profana? Esse problema, se não completamente esclarecido pela pesquisa, ao menos é norteador de novas questões.

O sociólogo alemão Max Weber forneceu os indicadores das transformações sociais pelas quais passou a Alemanha reforçando de maneira mais visível a Teoria Crítica. Em suas obras *Economia e Sociedade* e *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* pontuou que o início da racionalização implicou a perda das relações tradicionais na sociedade e a formalização dos laços sociais em mundo

1 Universidade Paulista UNIP- Programada de Mestrado em Comunicação e Cultura Mediática

2 Doutor pela PUC- São Paulo

desencantado. Para Weber o desencantamento do mundo e a formalização da razão caminham juntos: “Weber mostra de que maneira o mundo é depojado de seus aspectos místicos, sagrados e proféticos; real torna-se mecânico, repetitivo, causal. O mundo assim desencantado deixa um imenso vazio na alma.” (MATOS, 1993, p. 17).

Flavio Pierucci propõe ao termo “desencantamento do mundo”, após um atento levantamento das situações textuais nas quais o termo foi citado por Weber, dois sentidos complementares: desmágicação e perda do sentido, acrescentando a informação de que, nos textos de Weber, “o conceito aparece doze vezes como substantivo (*Entzauberung*) e cinco vezes como verbo” (PIERUCCI, 2003, p. 58). Daí, que Weber o concebesse como um processo em certa medida já estabelecido, mas, ao mesmo tempo, ainda em ação.

Esse entendimento do desencantamento como um processo de longo alcance histórico, e não como um fenômeno pontual, é de fundamental importância, já que Weber o via como algo que certamente já se configurava com clareza no começo do século XX, e que possivelmente continuaria a se desenvolver. Sobre esse aspecto, Pierucci diz que Weber nos leva a crer que: “na medida em que pode aumentar e crescer, o desencantamento pode se concretizar historicamente com solidez variável e diferentes intensidades” (PIERUCCI, 2003, p. 59).

Max Weber partilhava a visão de que o avanço da racionalidade tinha como resultado uma decadência geral da cultura clássica, em especial da alemã. O sentido em que o processo de evolução vem ocorrendo é tal que: “limita cada vez mais o alcance das escolhas efetivas abertas aos homens. Estes não só têm poucas alternativas como vão se tornando cada vez mais medíocres.” (WEBER, 1970, p. 32) Tudo isso é consequência do desencantamento do mundo. A humanidade partiu de um universo habitado pelo sagrado, pelo mágico, excepcional e chegou a um mundo racionalizado, material, manipulado pela técnica e pela ciência. O mundo de deuses e mitos foi despovoado, sua magia substituída pelo conhecimento científico e pelo desenvolvimento de formas de organização racionais e burocratizadas, e “os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais”. Quais as consequências dessa racionalização operada por meio da ciência e da técnica? Acaso ela garantiria que os homens encontrem o caminho para o verdadeiro deus ou para a felicidade? Para o autor, isso não passa de ilusão ou de otimismo ingênuo. Mas ao menos teríamos hoje um conhecimento mais claro das nossas próprias condições de vida do que tinham os primitivos? É o próprio Weber que responde a essas indagações:

A menos que seja um físico, quem anda num bonde não tem idéia de como o carro se movimenta. E não precisa saber. Basta-lhe poder contar com o comportamento do bonde e orientar sua conduta de acordo com essa expectativa; mas nada sabe sobre o que é necessário para produzir o bonde ou movimentá-lo. O selvagem tem um conhecimento incomparavelmente maior sobre suas ferramentas. (...) A crescente intelectualização e racionalização não indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, poderíamos ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos. (...) Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização. (WEBER, 1970, p. 65).

Esse sentimento apontado por Weber indica uma sociedade que perdeu os valores tradicionais e o advento de um mundo utilitário e do prestígio do capital como alienação do homem no mundo.

Essa racionalização destrói a relação direta entre os indivíduos: o contato direto é o das mercadorias, mediado pelo homem. O homem é transformado e reduzido em coisa (reificação). Em Weber as mercadorias passam a ser ativas e os indivíduos se isolam e fragmentam pela divisão social do trabalho. A automação reduz o homem a um apêndice da máquina, fazendo-o repetir o mesmo gesto, vazio de significado. O desencantamento do mundo criou as condições necessárias para o desenvolvimento do capitalismo bem como para o nascimento da cultura de massas.

2 CULTURA DE MASSAS

Foi Edgar Morin (1992) que na década de 1960 fez o melhor diagnóstico acerca da condição cultural das sociedades ocidentais que assistiam o processo de mercantilização da cultura. A isso Morin nomeou Cultura de Massas.

Para Morin a Cultura de massa é um fenômeno típico do século XX no qual, grande quantidade de indivíduos distintos perdem a convivência comunitária, perdem a espontaneidade, a capacidade de ação, o uso das palavras para comunicar entre si, passando a comportar-se sem discutir, passivamente, de tal forma que o conjunto resulta numa massa homogeneizada. O indivíduo que integra uma massa não age mais, apenas reage de forma padronizada a estímulos externos. Estas reações são chamadas comportamentos: “as Sociedades Modernas são industriais, maciças, técnicas, burocráticas, capitalistas, de classes, burguesas, consumistas e individualistas” (p. 13)

Nesse sentido, na cultura de massas ocorre a industrialização do espírito: “se processa nas imagens e nos sonhos, penetra na alma humana, ou em outras palavras, a colonização da alma”. Trata-se do progresso ininterrupto da técnica, penetrando no domínio interior do homem e derramando mercadorias culturais.

A cultura de massa engendra uma mercadoria cultural ordinária, como barbitúrico do povo ou mistificação deliberada – o capitalismo desvia as massas de seus verdadeiros problemas. A Cultura é uma mercadoria fabricada industrialmente e vendida comercialmente: “vendem no varejo os ectoplasmas da humanidade” (p. 23) Partindo do que foi dito, podemos considerar que uma das funções mais evidentes da Indústria Cultural é a transformação dos bens culturais em mercadorias com o intuito do controle, da integração ao sistema como sustenta Rodrigo Duarte:

O conceito de Indústria Cultural designa a produção de produtos culturais com o intuito de adaptar e integrar seus consumidores ao funcionamento da ordem social vigente. Diferentemente de formas tradicionais de entretenimento, a Indústria Cultural funciona como um sistema integrado, centralizando a produção, a distribuição e o consumo da cultura, de modo a integrá-la à esfera da reprodução material da sociedade e ao funcionamento do sistema capitalista como um todo. Como uma forma de diminuição do potencial crítico e de dominação da consciência das pessoas, o consumo dos produtos da Indústria Cultural não é uma escolha livre do consumidor, mas, em grande medida, determinado antecipadamente na fase de fabricação dos produtos. (2004, p. 40).

Uma das primeiras funções por ela exercida é a narcotizante, obtida por meio da ênfase ao divertimento em seus produtos. Procurando a entretenimento, a Indústria Cultural mascara realidades intoleráveis fornecendo ocasiões de fuga da realidade. Trata-se, sobretudo de artifício ideológico.

A expressão “manobra de diversão” significa exatamente uma manobra de desviar do caminho certo. O divertimento apresenta-se assim como inimigo mortal do pensamento, cujo caminho seria supostamente o da seriedade.

3 MERCANTILIZAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO.

Como pontua Miklos (2012) se todos os aspectos da vida social foram colonizados pelo “espírito do capitalismo”, a religião não passou incólume a isso. Como já sinalizou Marx, no Capitalismo a produção cria o consumidor. A produção produz não só o objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto.

Porém, atualmente não basta apenas consumir. Como ressalta Bauman (2008), é preciso também ser “consumível”, transformando a própria aparência em commodity capaz de ser oferecida tanto para relacionamentos quanto para o mercado de

trabalho. Um dos sinais dessa transformação da aparência em *commodity* está no *boom* dos sites de relacionamento, em que o produto que se coloca no mercado é o próprio indivíduo.

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. A “subjetividade” do “sujeito”, e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável. (BAUMAN, 2008, p. 20)

Para ingressar de maneira competitiva no mercado, é preciso sair da invisibilidade, destacando-se da massa. Não é de estranhar que o sonho alimentado por muitos é o de conquistar fama a todo custo, como se isso fosse o verdadeiro sentido da vida e a única chance de conquistar a felicidade. Ser famoso significa simplesmente aparecer em milhares de revistas, milhões de telas, ser notado e comentado. Isso é crucial para ser finalmente desejado, cobiçado, como pretendem todas as mercadorias: “numa sociedade de consumidores, tornar-se uma mercadoria desejável e desejada é a matéria de que são feitos os sonhos e os contos de fada” (BAUMAN, 2008, p. 22) Num tempo altamente estetizado, ser invisível é equivalente à morte.

Nesse cenário, emerge a “*religião a la carte*” em que a questão religiosa passa a ser opcional, de acordo com a preferência do indivíduo, uma vez que assistimos ao desaparecimento das verdades de fé e ao crescimento da emergência da subjetividade para normatizar a experiência religiosa, que passa a ser privatizada oferecendo ao fiel-consumidor no mercado religioso bens como: cura de doenças, realização no amor, sucesso dos negócios, cotidiano sem angústias, superação de problemas e o sentido da vida. Trata-se da Religião do consumo conforme a reflexão de Frei Betto:

Essa apropriação religiosa do mercado é evidente nos shopping-centers, tão bem criticados por José Saramago em *A Caverna*. Quase todos possuem linhas arquitetônicas de catedrais estilizadas. São os templos do deus mercado. 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’s.

Desse modo, apropriando-se do desejo humano de comunidade, as religiões sobrevivem ocupando o espaço privilegiado do acontecimento social, ou seja, o espaço midiático, operando uma aparente reinvenção da secularização.

4 O CÍRIO DE NAZARÉ

Ao apresentar o Círio de Nazaré e suas multiplicidades de significados, será possível compreender melhor como uma festa religiosa tão tradicional quanto esta, pode conter dentro de si outras pequenas festas tão únicas, singulares e até mesmo profanas. Dentro desta perspectiva religiosa e turística é possível observar dois eventos bastante pitorescos que acontecem enquanto a Romaria passa: O Auto do Círio e a Festa da Chiquita. A primeira é uma manifestação cultural com os moldes de um carnaval de rua e que mistura aspectos profanos com sagrados e a segunda é inegavelmente uma festa do orgulho GLBT, ou seja, uma manifestação dos homossexuais de Belém do Pará e seus convidados. Olhando o Círio como um todo, percebemos que:

Uma lente objetiva que se aproxima e se afasta do Círio mostra-nos uma mudança de perspectiva quando tentamos entender a festa. De longe, é um carnaval; de perto, procissão religiosa. São várias “festas”, não duplas, nem contraditórias, mas múltiplas. A principal personagem é a santa, que está em todos os lugares. Aqui e ali, nas casas, no interior dos oratórios ou em cima da cômoda, seja em imagem de gesso, seja o “retrato”. Está na parede externa das casas nos cartazes cujo os motivos mudam a cada ano. Está também nas pessoas, no botões e broches, nos bonés, nas camisas, nas fitinhas, tudo com a estampa ou com o nome “Nossa Senhora de Nazaré”. No carro, nas bandeiras amarelas, nos barcos, nos balões e enfeites coloridos. Nas ruas, nos posters, outdoors, arcos, pinturas, murais. (FIGUEIREDO, Silvio. 2005, p. 22).

A partir deste momento, as percepções sobre o Círio de Nazaré enveredarão pelo seu lado mais *profano* propriamente dito, pois, o lado sagrado fica evidente nas manifestações religiosas vistas todos os anos no mês de outubro. As representações profanas do Círio de Nazaré misturam-se o tempo todo com o sagrado, existe uma sinergia tão singular entre as partes, poucas vezes vistas em outras manifestações similares, uma vez que é possível entender o rito profano como algo que se concretiza em toda a sua intensidade como algo emocional, como um torcedor fanático pelo seu time do coração, ou quando alguém vê o último capítulo de sua novela preferida, sem ligações diretas como mitológico, com apenas alguns valores. Neste caso, a sinergia

se justifica, pois, ainda que mito e ritual profano sejam coisas relativamente distintas, no Círio de Nazaré, ambos coexistem harmoniosamente.



FIGURA 1: REPRESENTAÇÃO ARTÍSTICA DO CÍRIO DE NAZARÉ

ILUSTRAÇÃO: ODAIR MINDELLO (2014).

Todo o ano acontece a tradicional festa do Círio de Nazaré nas ruas de Belém do Pará, capital paraense. Desde o ano 1793 ele passou a existir oficialmente e desde então veio crescendo em relação ao número de participantes e em visibilidade midiática no Brasil e no mundo. Desde que a imagem original foi encontrada pelo caboclo Plácido, as margens do igarapé Murucutu, onde hoje se localiza a Basílica Santuário de Nazaré, Belém nunca mais foi a mesma, todos os anos milhões de pessoas preenchem as arruelas da cidade, colorindo-as com fitas, balões, fogos, velas, cartazes e ex-votos. Dados recentes apontam o Círio de Nazaré como a maior procissão religiosa do mundo. Mas além de ser a maior procissão religiosa do mundo, para o povo paraense é o evento mais importante do seu calendário.

Nessa afirmação de identidade, em primeiro lugar, há um tempo que é do paraense. O Círio ocorre no mês de outubro, e muita gente define como o Natal dos paraenses. É como se a festa fechasse um ciclo temporal. O nosso ano simbólico vai de outubro a outubro. Então, terminada a festa, começa um outro ano, embora o ano civil só termine no mês de dezembro. No Pará a temporalidade é marcada exatamente pela festa. Em segundo lugar, é um momento em que os paraenses mostram a sua comida regional (ALVES, 2005, p. 68).

FIGURA 2: BASÍLICA SANTUÁRIO DE NAZARÉ



FONTE: CARLOS MACAPUNA (2010).

Quando Plácido encontrou a pequena imagem de madeira, jamais poderia imaginar que ela atrairia devotos tão rapidamente, pois, ela ganhou a fama de “milagreira” depois de um fato muito curioso acontecer: todas as vezes que se tentava mudar a santinha de lugar, ela misteriosamente voltava ao seu nicho original, às margens do igarapé, mesmo depois de muitas tentativas e nem mesmo as intervenções do Estado foram capazes de fazê-la mudar de lugar. Para Plácido não havia alternativa a não ser construir uma pequena ermida para ela às margens do igarapé.

O fenômeno repetiu-se várias vezes, até que o governador da época (a lenda não esclarece seu nome) mandou que a imagem fosse levada para a Capela do Palácio do Governo, onde ficou guardada pelos soldados,

que passaram a noite em vigília, para impedir que alguém ali penetrasse ou de lá saísse. Mas, no dia seguinte, a santa foi de novo encontrada às margens do igarapé, no mesmo lugar para onde sempre retornava, com gotas de orvalho e carrapichos presos a seu manto, numa “prova” da longa caminhada através da estrada: a santa “viva” novamente se locomovera por seus próprios meios (DOSSIÊ, IPHAN. 2004, p.12).

Um fato curioso sobre o Círio, é que embora o estado seja laico, existem as seguintes informações sobre a devoção a Virgem de Nazaré:

Virgem de Nazaré: Patrona do Pará

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA – ASSESSORIA TÉCNICA

LEI Nº 4.371, DE 15 DE DEZEMBRO DE 1971. Proclama Nossa Senhora de Nazaré Patrona do Estado do Pará e dá outras providências.

A ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PARÁ promulga e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º – Fica proclamada PATRONA DO ESTADO DO PARÁ NOSSA SENHORA DE NAZARÉ.

Parágrafo Único – O Governo do Estado do Pará prestará, anualmente, as honras de Estado à padroeira dos paraenses.

Art. 2º – A presente Lei poderá ser regulamentada pelo Governador do Estado.

Art. 3º – Esta Lei tem sua vigência a partir do dia 10 de outubro do corrente ano.

Palácio do Governo do Estado do Pará, 15 de dezembro de 1971.

FERNANDO JOSÉ DE LEÃO GUILHON

Governador do Estado

Georgenor de Souza Franco

Secretário de Estado de Governo

As nomeações se reafirmam todos os anos, segundo Silvio Lima Figueiredo, (2005, p.21) “O Círio é hoje o acontecimento fundador da sociedade paraense, se isso é possível, marcando sua identidade, conjugando culturas e éticas. É uma explosão de sentidos e paixões”. Diante dessa explosão de sentimentos e paixões, abre-se espaço para explorar um lado pouco conhecido do Círio, que é exatamente o seu lado profano e até mesmo mundano e que atrai muitas pessoas para este “lado B” da festa.

O Círio de Nazaré é composto por 13 romarias: traslado para Ananindeua, romaria rodoviária, romaria fluvial, moto-romaria, descida da imagem, transladação, Círio, ciclromaria, romaria da juventude, romaria dos corredores, romaria das crianças, procissão da festa e Recírio. cada uma delas está no calendário oficial do mês de outubro em Belém do Pará.

4.1 O AUTO DO CÍRIO

Na sexta-feira anterior a trasladação a atração principal da noite é o Auto do Círio e que acontece desde 1993. Organizado pelo núcleo artístico da UFPA (Universidade Federal do Pará), trata-se fundamentalmente de uma encenação dramática e em algumas de suas passagens os atores (profissionais e amadores) fazem pausas para apresentar esquetes, danças, performances artísticas e circenses.

FIGURA 3: AUTO DO CÍRIO



Fonte: Eliseu Dias/Agência Pará (2013).

Após o cortejo passar pelas arruelas do Bairro e se aproxima o grande final, todos os participantes e espectadores homenageiam a santa ao som de sambas em homenagem a “Naza”. O público participa efetivamente do acontecimento, reverências são feitas a padroeira dos paraenses. O Auto do Círio reúne a classe artística da cidade todos os anos, apresentado um espetáculo lúdico e colorido e que atrai milhares de pessoas às ruas do bairro mais antigo de Belém.

2014 é um ano para viver o Patrimônio. É nesse clima que a 20ª edição do Auto do Círio ganhará as ruas do bairro Cidade Velha no próximo dia 10 de outubro. Com o tema Senhora de Todas as Artes, a ideia é agregar todas as vertentes artísticas envolvidas no cortejo. “Nós queríamos um tema que, além de caracterizar o Auto e comemorar os 20 anos do espetáculo, fosse capaz de mostrar a mistura harmônica de linguagens que ele apresenta ao reunir carnaval, carimbó, teatro, dança...unindo o clássico ao popular, o sagrado ao profano e, em tudo isso, ser pensado e vivido para a Senhora de Nazaré”, explica a professora Cláudia Palheta. (UFPA, Portal, 2014).

Os professores Cláudia Palheta e Adriano Furtado, foram responsáveis pela organização do Auto do Círio de 2014, afirmam que o Auto do Círio acabou transformando-se em mais uma das romarias que compõem a quadra nazarena, tanto quando a romaria rodoviária ou a fluvial. Eles perceberam a presença de promesseiros reais dentro do evento, pois, o Auto é idealizado como uma forma de promessa. Dessa forma, hoje é apresentado como uma Arte Romaria, promessas reais são apresentadas a santa. Muitos dos que participam da organização e realização do Auto do Círio, pensam em suas fantasias e figurinos como uma forma de agradecimento, por isso, o Auto do Círio de 2014 foi nomeado com o tema – Senhora de todas as Artes. Segundo Cláudia Palheta, este esmero com as fantasias e figurinos é uma demonstração legítima de fé a Nossa Senhora.

FIGURA 4: DIVULGAÇÃO DO AUTO DO CÍRIO



FONTE: AUTO DO CÍRIO (2014).

Pode-se inferir que o Auto do Círio já compõe a agenda turística de Belém no

mês de outubro, pois, a manutenção da manifestação artística se deu principalmente pela sua aceitação da sociedade paraense de modo geral, e o seu projeto obteve o reconhecimento como um Bem Imaterial associado diretamente ao Círio de Nazaré, de acordo com o IPHAN/MINC (Instituto do Patrimônio Histórico Nacional /Ministério da Cultura) em 2004, pelos órgãos que desenvolvem e administram o turismo no Pará, como um evento integrante da agenda turística de Outubro, pelo seu inegável e forte atrativo turístico a Belém do Pará. O Cortejo tem início às 19h, com saída em frente a Igreja do Carmo, na rua D. Bosco, seguindo pelas ruas Dr. Assis, Largo da Sé, Tomázia Perdigão até a praça D. Pedro II, no bairro da Cidade Velha.

FIGURA 5: DANÇA DURANTE O AUTO DO CÍRIO.



FONTE: AGÊNCIA PARÁ (2014).

O Auto do Círio proporciona ao fiel, promesseiro e expectador um olhar diferenciado sobre a devoção a Virgem de Nazaré, um olhar artístico e mais próximo das experiências reais e terrenas, como um desfile de escola de samba com um único tema: O Círio de Nazaré.

4.2 FESTA DA CHIQUITA

Mais surpreendente do que o Auto do Círio, a Festa da Chiquita é um espetáculo a parte no cenário paraense na época do Círio de Nazaré e que acontece desde o ano de 1978, no Bar do Parque que fica localizado na Praça da República, centro da cidade. Assim que a Berlinda que leva a santa passa pela Avenida Presidente Vargas durante o trajeto da Trasladação, acontece o momento inegavelmente mais profano da quadra nazarena: a já tradicional Festa da Chiquita, que é organizada pela comunidade LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros) que vivem em Belém. Vale ressaltar que esta manifestação não é reconhecida pela diretoria da festa de Nazaré. O reconhecimento desta festa vem do grande público, que lota todos os anos o Bar do Parque e suas imediações pela Avenida Presidente Vargas e Praça da República em frente ao Theatro da Paz.

FIGURA 6: PRÊMIO VEADO DE OURO.



FONTE: BLOG MARINOR BRITO (2011).

A Festa da Chiquita foi criada por um grupo de pessoas que frequentavam o Bar do Parque, bar tradicional de Belém localizado na praça da República. Querendo prestar uma homenagem à Nossa Senhora de Nazaré e à cultura paraense, armaram um palco em frente ao Theatro da Paz, local mais tradicional da cidade, em plena praça, no qual se apresentam grupos de carimbo e artistas locais. A festa dura a noite toda, e os principais frequentadores são os homossexuais. A organização da festa entrega um prêmio às pessoas que se destacaram durante o ano em algumas áreas,

o troféu tem o nome sugestivo de “Veado de Ouro”. Quando os romeiros começam a passar para o Círio, ainda há vestígios da festa. Alguns participantes deixam a festa e vão direto para o Círio. (FIGUEIREDO, Silvio, 2005, p.26).

Eloy Iglesias é o organizador da festa há mais de 35 anos, ele constitui o núcleo artístico da cidade e tem grande visibilidade no cenário musical de Belém, ele afirma que uma das bandeiras que a festa levanta é a dos direitos dos homossexuais e que eles começaram esse tipo de militância muito antes do advento das paradas gay pelo Brasil. A Chiquita começou como uma “brincadeira” e que jamais deixou de ter este espírito, mas o pano de fundo é ilustrado pelas demandas de sua classe, alinhada aos movimentos sociais e políticos.

FIGURA 7: ELOY IGLESIAS - ORGANIZADOR DA FESTA DA CHIQUITA.



FONTE: REVISTA OLD/ 23 (2013).

FIGURA 8: FESTA DA CHIQUITA - BAR DO PARQUE.



Fonte: Henrique Felício/ Jornal o Liberal (2013).

As pessoas vão até para prestigiar os shows de transformistas, travestis, drag queens e misses gays, cheias de brilho e glamour com o respaldo da consciência política e social. Durante a festividade são entregues alguns prêmios bastante sugestivos: “Veado de Ouro”, “Botina de Ouro” e “Rainha do Círio” e são entregues aquelas pessoas que se destacam na luta pelos direitos da comunidade LGBT na cidade. Todos estes movimentos que acontecem paralelamente ao Círio de Nazaré, geram um fluxo turístico impressionante a capital paraense todos os anos no mês de outubro, a seguir será possível entender melhor a magnitude do Círio em números e dados estatísticos.

5. O TURISMO PARAENSE

Logo que o Círio de Nazaré passou a existir em Belém, foi criada uma feira de produtos regionais pelo governador da Província, Souza Coutinho acabou estimulando a vinda de comerciantes de várias cidades da região, e o trajeto entre a Basílica e a Sé acabou gerando a Procissão e a Trasladação que conhecemos nos dias de hoje.

Após quase duzentos anos depois, a Companhia Paraense de Turismo (Paratur), órgão criado para dinamizar a atividade turística no Estado do Pará, instituiu a romaria fluvial (já transformada em rodofluvial) na Baía do Guajará, que banha a cidade de Belém. Logo depois, foi inaugurado o Museu do Círio. São ações ligadas principalmente ao aspecto turístico de uma festa com essa dimensão. (FIGUEIREDO, Silvio, 2005, p.33).

Durante a romaria principal é possível observar que existem arquibancadas instaladas ao longo do percurso, destinadas principalmente aos turistas que não estão habituados a caminhada intensa pelo mar de gente e aquelas pessoas com mais idade que também teriam grande dificuldade em caminhar debaixo do sol escaldante de Belém.

FIGURA 9: VISTORIA DAS ARQUIBANCADAS.



FONTE: PORTAL ORM (2013).

Até mesmo os hotéis que se localizam no percurso, enfeitam as suas fachadas e montam pequenas estruturas que darão lugar a arquibancadas exclusivas, o comércio local é aquecido tanto quanto é na época do Natal. Ainda existem outras atrações que encantam os turistas, como por exemplo, os pacotes vendidos para a romaria fluvial e a venda de lugares nas arquibancadas.

Em 2014 o DIEESE (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos) e a Diretoria da Festa de Nazaré fizeram um levantamento da estimativa de turistas na capital paraense e cerca de 72 mil turistas estiveram em Belém durante as festividades. A cantora Fafá de Belém organiza há quatro anos o Projeto Varanda, que tem como objetivo central ajudar na divulgação do Círio, o projeto consiste em preparar um casarão antigo da cidade para receber artistas que vieram de longe e contar um pouco mais sobre a história e a tradição do Círio de Nazaré.

FIGURA 10: BANNER DA AGÊNCIA DE VIAGENS VALE VERDE TURISMO



Fonte: Vale Verde Turismo (2015).

A seguir, algumas estimativas para o Círio de 2014 fornecidas pelo DIEESE, Paratur, Setur (Secretaria de Turismo) e ABAV-PA (Associação Brasileira das Agências de Viagens):

A diretora executiva do Espaço São José Liberto e do programa Polo Joalheiro do Pará, Rosa Helena Neves, participou, na manhã desta quarta-feira (10), no Museu Histórico do Estado do Pará (MHEP), da apresentação dos resultados da Pesquisa de Perfil e de Demanda Turística do Círio de Nazaré, que integra a Agenda Turística do Círio. O evento foi realizado pela Secretaria de Estado de Turismo (Setur) e Companhia Paraense de Turismo (Paratur), juntamente com o Departamento Intersindical de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos do Pará (Dieese). Os dados que demonstram que o Círio de Nazaré é um produto religioso e turístico valorizado a cada edição foram apresentados pelo titular da Setur, Adenauer Góes, pela diretora de Marketing da Paratur, Jacqueline Alves, e pelo diretor do Dieese Pará, Roberto Sena. Também participaram do evento a diretora da Associação Brasileira de Agências de Viagens (ABAV-PA), Rose Larrat, e o superintendente regional do Norte da Empresa Brasileira de Infraestrutura Aeroportuária (Infraero), Abibe Ferreira Júnior. Os dados da pesquisa inédita representam apenas turistas de fora do Pará, sendo que já há previsão do Dieese realizar, nos próximos anos, uma nova pesquisa para mapear também o perfil do turista do interior do Estado.

Entre os principais objetivos do estudo estão a reunião de informações visando a formação de um banco de dados e a obtenção de indicadores para o desenvolvimento do turismo no Pará; traçar o perfil da demanda do visitante no período do Círio; identificar os problemas existentes no tocante a oferta do turismo

no período do Círio, bem como as características que possibilitem estratégias de conscientização em relação aos impactos culturais, humanos e sociais.

De acordo com Roberto Sena são esperados 82 mil turistas para o Círio 2014, número que deve superar os registros dos dois últimos anos, tendo em vista que, em 2012, 76 mil turistas deixaram no Pará U\$ 28 milhões e, em 2013, foram 77,9 mil turistas que geraram para a cadeia produtiva do turismo paraense U\$ 28, 95 milhões, o que representou um crescimento de 3, 39% na receita, percentual que deve ser superado no Círio deste ano. **O Círio em números** - O resultado da pesquisa aponta, ainda, a origem dos visitantes, que vêm, principalmente dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Maranhão. Outro dado informado foi que o público feminino representa a grande maioria dos turistas do Círio de Nazaré.

Já a permanência média do turista na capital paraense no período, registrada ano passado, indica que 44,5% dos visitantes permanece, em média, seis dias na capital paraense. Em relação ao meio de transporte mais utilizado pelos visitantes, o avião está em primeiro lugar, seguido do ônibus de empresa, automóveis, barcos e outros. No que diz respeito às formas pelas quais o turista tomou conhecimento do Círio de Nazaré, as principais são por meio de amigos e parentes (63,785); através de rádio, TV ou filmes (13,35%) e outros (8,78%). Na opinião do turista que visita Belém em outubro e participa das festividades em homenagem à padroeira dos paraenses, os pontos positivos do Círio são, em primeiro lugar, a gastronomia. Em seguida vêm a hospitalidade, os pontos turísticos e a própria Festa do Círio e toda a programação cultural e artística relacionada a ela. A Basílica de Nazaré é o ponto turístico mais visitado.

Após a coletiva, a equipe de marketing da Paratur promoveu palestras de qualificação com a temática do Círio e do Turismo do Pará aos profissionais que vão integrar o Receptivo do Círio, funcionários da Paratur e voluntários da área de turismo da Faculdade Pan Amazônia (Fapan). A capacitação encerrou com uma visita à Capela do Palácio do Governo, local de onde partiu a primeira procissão do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em 1793. (Notícias, São José Liberto).

Essa mercantilização não está presente apenas nessas manifestações da cultura, mas também na grande recepção de fluxos turísticos pelos hotéis, restaurantes e pela cidade como um todo. As ruas ficam cheias de romeiros, viajantes e turistas. Não se pode esquecer que nessa época multiplicam-se as manifestações culturais. As festas de santo na Amazônia tem muito em comum: há um primeiro momento, em que o fator econômico transforma a festa, que tende a uma padronização em função das trocas econômicas. Resulta daí a espetacularização do ritual, que passa a ser usado para atrair mais visitantes. (FIGUEIREDO, Silvio, 2005, p.34).

FIGURA 11: PROPAGANDA BELÉM SOFT HOTEL



FONTE: BELÉM SOFT HOTEL (2015).

Toda essa multiplicidade existente nas Festas de Nazaré durante da época do Círio, proporciona múltiplos olhares e análises a respeito do fenômeno e que neste caso, envereda pelo viés turístico misturado ao sagrado e ao profano.

Conclui-se que, atualmente, em face do processo de mercantilização e espetacularização do fenômeno religioso, a linha que separa as duas características é tênue. Os conflitos que permeiam essas diferenças permitem vislumbrar muitas formas de conceber e diferenciar a religiosidade entre os fiéis e os clérigos. O Círio permite observar e vivenciar uma variedade de outras festas menores carregadas de símbolos profanos e pequenos rituais particulares que possibilitam a socialização e o sincretismo de costumes e a integração entre os que comungam do mesmo espaço.

REFERÊNCIAS

ALVES, I. **O carnaval devoto – um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém.** Petrópolis: Vozes, 1980.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadorias.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & a Dialética do Esclarecimento.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FIGUEIREDO, S. L. **Círio de Nazaré: Festa e Paixão**. Belém: UFPA, 2005.

IPHAN. 2006. **Círio de Nazaré. Rio de Janeiro**: IPHAN (Dossiê Iphan).

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993.

MIKLOS, Jorge. **Ciber-Religião: A construção de vínculos religiosos na cibercultura**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

MORIN, Edgar. **Cultura de Massas no Século XX. – Volume I: Neurose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

WEBER, Max. **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Cultrix, 1970.

WEB

<http://www.elfikurten.com.br/2014/04/patrimonio-cultural-imaterial-brasileiro.html>

Acessado em 14/06/2015

<https://www.flickr.com/photos/macapuna/4693223277>

Acessado em 14/06/2015

http://galerias.orm.com.br/galeria_cirio

FT 9 Espaço religioso: entre o público e o privado



FT 9. Espaço religioso: entre o público e o privado

Coordenadores: Prof. Dr. Carlos André Cavalcanti – UFPB, PB; Profa. Dra. Sylvana Maria Brandão de Aguiar – UFPE, PE

Ementa: Jürgen Habermas chama atenção para o fato de que, na atualidade, a “neutralidade ideológica” do Estado não permite que se generalize uma visão secularizada do mundo, de modo que se pode esperar que as contribuições importantes das religiões sejam traduzidas em uma linguagem “acessível publicamente”. Em caminho diferente ao de Habermas, Giorgio Agamben concebe o termo religio como aquilo que cuida para que os homens se mantenham distintos dos deuses, no que profano e sagrado estão separados. A proposta deste FT é discutir o problema da religião na sua relação com o espaço público secularizado, tendo em vista, de um lado, concepções teóricas que apostam na possibilidade de construção de um lugar religioso de caráter público junto ao Estado e, de outro, concepções teóricas que questionam tal possibilidade, propondo um locus religioso fora dos limites do Estado.

A intolerância que afasta e a alternativa que resgata: O Parque Ecológico dos Orixás como liberdade religiosa e busca por espaço

Elza Oliveira¹
Diego Barbosa²

RESUMO

A proposta do presente trabalho é abordar como a intolerância contra as religiões de matriz africana (Candomblé e Umbanda), na cidade do Rio de Janeiro, tem ocasionado certas modificações em Terreiros e Centros, alterando horários e lugares para a realização de suas atividades. Muitos centros têm buscado novos espaços, entre eles Parques (públicos e privados) abertos para a realização de celebrações e/ou ritos religiosos, afastados da atmosfera urbana e dos olhares contrários ao direito de manifestação religiosa sofrida por essas religiões. Enquanto há o movimento de desalojamento, seja físico ou ideológico, das religiões de matriz africana, surge, por elas mesmas, em contrapartida, uma espécie de busca, um retorno ao “ambiente natural” para os cultos nos Parques que as recebem. Meu recorte etnográfico para esse artigo é o Parque Ecológico dos Orixás, situado no bairro de Raiz da Serra na cidade de Magé (RJ). O Parque foi criado pela União Umbandista dos Cultos Afro Brasileiro e é um espaço privado criado para garantir a segurança e a limpeza necessária para a disposição das oferendas e a realização dos trabalhos religiosos. A determinação deste trabalho é abordar como esse espaço se apresenta tanto como refúgio, em meio a uma sociedade que discrimina, quanto como busca pelo direito de manifestação da própria religião.

Palavra-chave: Religião Afro, Intolerância, Deslocamentos, Urbanização, Natureza.

INTRODUÇÃO

As religiões afro, principalmente o Candomblé, berço no Brasil para os demais cultos religiosos de origem afro, como por exemplo, a Umbanda, considerada genuinamente brasileira, sempre sofreram mudanças em relação ao meio ao qual se inseriam após vindas para o Brasil.

No espaço diaspórico brasileiro, passaram por relevantes mudanças, começando pela estrutura do culto aos Orixás, que na África eram cultuados em regiões e/ou reinos distintos passaram, ao virem para o Brasil, com a formação do território-Terreiro (CORRÊA, 2000), a ser cultuados num mesmo local geográfico.

1 Mestre em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: elzaoliveirabarbosa@yahoo.com.br

2 Mestrando em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: diegosantosbarbosa@hotmail.com

Do sincretismo religioso (com o catolicismo), como forma “adaptada” de se continuar o culto, juntamente com a clandestinidade a qual eram submetidos. As caracterizações de formação da família-de-santo, passando a ser constituída não por laços consanguíneos mas pela via de adesão à qual está permeada pelos aspectos de amizade, afinidade com o líder e sua família de santo e não mais por uma linhagem familiar. E por fim, paulatinamente deixando de ser um culto eminentemente étnico passando a se um espaço de multiplicidades étnico-culturais, no qual convergem atores de diferentes etnias e classes sociais.

Outro aspecto ligado aos territórios candomblecistas refere-se a sua localização. Mesmo o Ilê (casa) estando inserido em espaço urbano, o qual é normatizado pelo tempo da produção, do trabalho regido pelo relógio e pelo capital, seu funcionamento oblitera essa concepção de tempo modernizado/ocidentalizado. Assim, segundo SILVA (2011) no Ilê, o tempo emerge regido por relações estabelecidas com o mundo sagrado, o tempo relaciona-se às necessidades da vivência mítica. É a partir dessa afirmação que inicio meus questionamentos. Até aonde, não só o Ilê, mas toda a estrutura das religiões afro, não sofreram, ou sofrem, alterações devido ao meio ao qual estão inseridos?

É fato afirmar que as imagens da cidade não somente permitem como suscitam um trânsito e trocas intensas entre pessoas das mais diversas características. Por ser inteiramente heterogêneo, o meio urbano nos força a atitudes e mentalidades para uma maior convivência, “acomodam as personalidades nos ajustamentos às forças externas” (SIMMEL, 1973, p.12), nos proporciona uma maior introspecção, nivelando-se entre relações emocionais e racionais. Contudo, a estrutura dentro dos Terreiros de religião afro ainda permanecem – de forma aparente – estruturada como um grupo, moldado às regras e a ritos privados, que se sobrepõem à regras sociais, externas ao Terreiro.

A partir de leituras (etnografias e entrevistas) sobre alguns Terreiros, em um espaço de tempo de, um pouco mais de 10 anos, é possível notarmos algumas mudanças em suas estruturas internas – seja pela redução das áreas de culto *in natura* (áreas verdes) devido à urbanização acelerada ou por uma utilização mais limitada dos espaços ou por uma utilização mais limitada dos espaços e rituais em Terreiros devido à represálias sofridas – os utensílios utilizados em ritos religiosos, como plantas e animais, que antes eram cultivados e produzidos dentro do próprio Terreiro, hoje são adquiridos a partir de “comercialização especializada”, como por exemplo, o complexo do Mercado de Madureira, localizado na cidade do Rio de Janeiro.

Mais do que a importância do tempo e os utensílios, a relação das religiões de matriz africana com o espaço da natureza, representa, sem dúvida alguma, a questão

mais relevante quando tratamos das interferências e/ou modificações e adaptações que os Terreiros vêm, ao longo de um certo tempo, se submetendo.

Segundo REZENDE (2009) há uma visão de mundo de base religiosa, sagrada, própria dessas culturas, em contraponto a uma visão dessacralizadora, profana, que seria característica da cultura e da era moderna. Isso corrobora e nos ajuda a entender mais claramente a existência de uma percepção além do tempo e do espaço distintos, mas principalmente no que se refere à relação homem/natureza.

O conceito de natureza, nas religiões de matriz africana, está diretamente ligado à prática de culto aos Orixás e suas referências mitológicas. “Os Orixás são as expressões máximas dessa relação, que hora se materializa sob forma *in natura*, ou sob a forma humana através do transe dos iniciados”, os rituais e as oferendas ligados à ritualização com o Orixá são realizados em lugares específicos pertencentes a “um único universo que ultrapassa os limites do mundo real, buscando no pré-existente elementos que legitimam sua organização e dão sentido ao seu pertencimento e papel nas sociedades. Para estas populações, a natureza ocupa um espaço de totalidade” (MELLO, 2007, p.28). Resquícios de uma África mítica, que sobreviveu no imaginário dos africanos e seus descendentes no Brasil.

Com as mudanças ocorridas e aqui analisadas, mesmo que de forma breve, juntamente com as necessidades de espaços (*in natura*) e as limitações (urbanização e intolerância) dos mesmos, a tríade entre Homem-Orixá-Natureza vem sendo muito discutida. A busca por espaços mais fechados como parques e florestas para as continuidades dos cultos vem crescendo e com isso muitas discussões em relação ao “lixo religioso” – restos de oferendas que são deixados após o ritual.

O descarte incorreto de certos materiais fez surgir a conscientização, tanto em meio às frentes ambientalistas quanto no próprio do povo de santo. Livreto como a cartilha Oku Abo se apresenta como ferramenta educativa criada pelo projeto Oku Abo Educação ambiental para Religiões Afrobrasileiras, “com o objetivo de resgatar o saber tradicional das religiões afro-brasileiras e promover a preservação do meio ambiente a partir desse resgate e busca por espaços próprios para os cultos” (p. 04) principalmente espaços em meio às florestas e parques que sejam apropriados para os rituais.

Na cidade do Rio de Janeiro é possível citar alguns Parques onde os religiosos de comunidade de santo se utilizam para cultos (RENOU, 2011), o Parque Natural Municipal de Nova Iguaçu, que possui tanto um espaço delimitado para depositar as oferendas como mutirões para a limpeza e manutenção do descarte do “lixo religioso”, a Cachoeira do Itingussu, localizada no bairro de Coroa Grande, em Itaguaí e o Parque Ecológico dos Orixás, na subida da região Serrana do Rio de Janeiro, caminho para Petrópolis no bairro de Raiz da Serra em Magé, recorte para o presente artigo.

Essas iniciativas se apresentam de extrema importância. Por um lado há uma força interna pela continuação do culto e dos ritos por meio das religiões respaldados no direito de culto, à liberdade de crença assegurada pela Constituição Federal, que em seu art. 5º, inciso VI, dispõe: “a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, proteção aos locais de culto e suas liturgias”. Em contraponto, existe uma pressão externa, seja pela urbanização exacerbada, seja pela intolerância de outras religiões que acabam tomando de violência, seja física ou simbólica, contra as manifestações religiosas de matriz africana em seu exercício na natureza.

1. PARQUE ECOLÓGICO DOS ORIXÁS

Concretização do sonho do ex-presidente, Carlindo Magalhães – e uma preocupação da atual direção da União devido a escassez de espaços “seguros e limpos” para oferendas e trabalhos em cachoeira. O Parque é administrado por João Luiz Magalhães, filho de Carlindo Magalhães. Comprado pela União, com fomento dos próprios filiados, o Parque dispõe de atendimento diário 8h às 15h, voltado não só para associados como para não sócios, requerendo, para esses, aviso prévio e taxa diferenciada. É aberto a todos os cultos de matriz africana, de todas as nações.

O Parque foi criado pela União Umbandista dos Cultos Afro Brasileiro. Entidade de personalidade jurídica reconhecida em âmbito nacional que tem como função a legalização dos Templos de Umbanda, Candomblé e demais Cultos Afro-Brasileiros, fornecendo certificado de funcionamento, diplomas, carteiras e demais documentações necessárias ao exercício das atividades religiosas e sociais dos mesmos, promovendo cursos para os Diretores de Cultos das Entidades filiadas e a seus seguidores, administrando os centros e dando-lhes assistência médica e territorial como cachoeira para trabalhos, oferendas e toques pagando taxa de limpeza e manutenção no local, para efetuar o trabalho no Parque Ecológico dos Orixás.

A União se apresenta como mantenedora do espaço do Parque e responsável pela legislação dos cultos e Terreiros à ela filiados.

Três fatores se apresentam aqui como hipóteses para a criação de Parques como o Parque dos Orixás:

- Urbanização/ Falta de espaços apropriados para as oferendas
- Violência/Intolerância
- Crescimento do movimento ambientalista no Brasil

Esses fatores não podem ser analisados separadamente, um influencia o outro concomitantemente.

2. A INTOLERÂNCIA NA MÍDIA

Segundo reportagem do Jornal o Globo³ religiosos do candomblé e da umbanda - que somavam quase 600 mil pessoas no Censo de 2010 - são os mais atacados no Brasil. Dos meses de Janeiro a Julho deste ano (2014), religiosos de comunidades de santo foram vítimas em 22 das 53 denúncias de intolerância religiosa recebidas pelo Disque 100, da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência, segundo levantamento feito pelo jornal.

Em pouco mais de 2 anos os casos de intolerância e violência contra o povo de santo recebeu uma certa visibilidade na mídia, alertando sobre a questão da intolerância e do fundamentalismo. Em uma reportagem realizada a 2 anos, intitulada “Crime e preconceito: mães e filhos de santo são expulsos de favelas por traficantes evangélicos⁴”, foi publicada na mídia eletrônica, em um jornal de grande circulação o Rio de Janeiro, nela, pessoas pertencentes ao Candomblé eram expulsas de onde morava, pois seus hábitos “denunciavam” suas filiações religiosas, a clandestinidade era a alternativa para a permanência à crença, num espaço onde, segundo VELHO (1995), deveriam coexistir diferentes visões de mundo, estilos de vida, recortes, elaboração de identidades.

No caso da reportagem realizada em comunidades do Subúrbio do Rio de Janeiro, terreiros, roupas brancas e adereços que denunciassem a crença haviam sido proibidos, no Morro do Amor, no Complexo do Lins, Zona Oeste da cidade. A filha de Santo X, ex moradora do morro, já que fora expulsa por causa de seu pertencimento religioso, relata que para sair da favela rumo a seu terreiro saia sempre com roupas comuns e o vestido branco ia na bolsa escondido.

Em Parque Colúmbia, na Pavuna, Zona Norte do Rio de Janeiro, houve casos de expulsão de terreiros, também sob influências evangélicas. Segundo a reportagem “desinformada sobre as ‘regras locais’, uma mãe de santo tentou fundar, ali, seu terreiro. Logo, recebeu a visita do presidente da associação de moradores que a alertou: atabaques e despachos eram proibidos ali”⁵.

Casos assim não são isolados, segundo a Associação de Proteção dos Amigos e Adeptos do Culto Afro Brasileiro e Espírita de pelo menos 40 pais e mães de

3 Reportagem completa disponível em <http://oglobo.globo.com/sociedade/levantamentos-mostram-perseguiçao-contrareligioes-de-matriz-africana-no-brasil-13550800#ixzz3HRm7Zt48>. Página visitada em 28 de Junho de 2015.

4 Jornal “O Extra”. Publicado em 07 de Setembro de 2013. Disponível em <http://extra.globo.com/casos-de-polícia/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-traficantes-evangelicos-9868829.html#ixzz2eQSG3isu>. Página visitada em 27 de Junho de 2015.

5 Jornal “O Extra”. Publicado em 07 de Setembro de 2013. Disponível em <http://extra.globo.com/casos-de-polícia/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-traficantes-evangelicos-9868829.html#ixzz2eQSG3isu>. Acesso em 29 de Junho de 2015

santo foram expulsos de favelas da Zona Norte pelo tráfico. Além das expulsões e fechamento de terreiros também tornaram-se proibidos o uso de colares afro e roupas brancas, impedidos de fazer festas, e sessões, os cultos, nessas comunidades estavam ameaçados. Como então, manifestar suas crenças?

A violência passa a ser causa de adaptações dos terreiros ao meio social em que estão inseridos, isso quando ações mais drásticas não são tomadas – o fechamento dos Ilês.

Os fenômenos aqui abordados, ou seja, as caracterizações da urbanização e em relação às estruturas religiosas afro presentes no meio urbano, em cidades brasileiras, principalmente no Rio de Janeiro, constituem um rico campo de investigação social, cujo estudo pode permitir uma melhor compreensão das religiões afro na cidade, levando em consideração toda a sua estrutura mítico-religiosa e como elas se estabelecem/configuram com o entorno ao qual estão inseridas, juntamente com os diálogos entre o sagrado e o urbano, enquanto contexto, em que se dão e para o qual convergem diferentes processos sociais.

O presente artigo não se esgota, algumas hipóteses já foram aqui apresentadas, outros ainda precisam de mais análises e consistência. Contudo, a partir de um estudo voltado para uma perspectiva das Ciências Sociais e da Ciência Religião é promissora a possibilidade de contribuir significativamente para o estudo desta realidade que se apresenta de forma significativa no que diz respeito à contemporaneidade dos grandes centros urbanos e das questões relativas às religiões afro, seja em políticas públicas, liberdade de culto e principalmente a assuntos relativos à intolerância religiosa.

O Parque Ecológico dos Orixás nos proporciona um rico campo de investigação social, cujo estudo pode permitir uma melhor compreensão das religiões afro na cidade, levando em consideração toda a sua estrutura mítico-religiosa e como elas se estabelecem/configuram com o social, juntamente com os diálogos entre o sagrado e o urbano, enquanto contexto, em que se dão e para o qual convergem diferentes processos sociais. Ele se manifesta no desejo de expressar algo que é tido por direito e privado pelo pensamento fundamentalista, ele é busca de por direito e espaço, ainda que resevado.

Terminamos esse escrito com a fala, em tom de desabafo, de um frei professor da Universidade Federal de Juiz de Fora que reunido no dia 21 de junho, participando de um grupo de estudos bíblicos (CEBI), numa casa de Candomblé (a casa de Pai Bira de Sango) ele externou seus sentimentos numa rede social dizendo:

Fomos lá por um ato de protesto contra a menina do Candomblé que fora apedrejada por militantes religiosos fanáticos no último domingo? Não, pois o encontro já estava agendado antes do lastimável fato. Mas não deixou

de ser um ato relacionado. Se de um lado existe uma história de construção de intolerância, de fanatismo, de preconceito, existe por outro lado também uma história de diálogo, de encontro amigo, de conhecimento mútuo, de respeito. São dois rios que correm paralelamente: o da intolerância e o do diálogo; o do preconceito e o do respeito. Cabe a cada qual decidir se quer colocar mais água num ou noutro; se quer mergulhar num ou noutro. Acredito, pois na força destes pequenos momentos de encontro que vão sedimentando a certeza de que o diálogo, o respeito, a compreensão, o entendimento entre os seguidores das diversas religiões é um caminho possível. Aqui só tenho uma palavra de gratidão ao Pai Bira, que mais uma vez nos recebe em sua casa e com paciência e conhecimento nos fala de sua religião. Axé!

REFERÊNCIAS

BRASIL. “Constituição da República Federativa do Brasil”. Disponível em: <http://www2.planalto.gov.br/presidencia/a-constituicao-federal>
Acessado em 20 de Out de 2015.

CORRÊA, A. M. “Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano”. In: SILVA, D. (org.). Identidades étnicas e religião. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

CÚPULA DOS POVOS. “Carta do Rio. Encontro Mundial dos Povos de Terreiro na RIO+20”. Junho de 2012.
Disponível em http://www.rio20.gov.br/clientes/rio20/rio20/sobre_a_rio_mais_20/o-que-e-cupula-dos-povos.html
Acessado em 27 de Out de 2014

FERRETTI, Sérgio. “Religião e Cultura Popular Estudo de festas populares e do sincretismo religioso”. Palestra proferida a 07/06/2001, em Recife, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.
Disponível em:
<http://www.osurbanitas.org/antropologia/osurbanitas/revista/Ferretti.html>
Acessado em 01 de Março de 2015.

GIDDENS, Anthony. “Modernidade e identidade”. Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2002

MELLO, Emerson. Da Natureza Afro-religiosa: a (Re)significação Espacial dos Terreiros de Candomblé em São Paulo. Monografia – Pontifícia Universidade Católica. Departamento de Geografia da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP, 2007.

MOREIRA, Aderbal Ashogun. “Cartilha ‘Oku Abó’, Espaço Sagrado, Educação Ambiental para religiões Afro-brasileiras”. Rio de Janeiro, 2006.

REZENDE, Michela Perígolo. “A percepção do espaço quando referenciado à natureza: pelo olhar do terreiro Dedico”. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Arquitetura e Urbanismo, 2009.

RENOU, Mariana. "Ofereenda e Lixo Religioso: como um grupo de sacerdotes do candomblé angola de Nova Iguaçu 'faz o social'" - Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2011.

SILVA, Mary Anne Vieira. "A festa do Candomblé como resistência cultural no espaço diaspórico". XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, 2011.

SIMMEL, Georg. "A metrópole e a vida mental". In: O Fenômeno urbano. Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1973.

VELHO, Gilberto. "Estilo de vida urbano e modernidade". In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, n.16, 1995, p.227-234.

Parque Ecológico dos Orixás
<http://www.uucab.com.br/parque/index.php>
Acessado em 28 de Fev de 2015

União Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros
<http://www.uucab.com.br/index.php>
Acessado em 28 de Fev de 2015

Fundamentos racionais, fundamentos morais, religião e instituições do ocidente contemporâneo.

Glauco Barsalini¹

RESUMO

O debate travado entre o filósofo Jürgen Habermas e o então cardeal Joseph Ratzinger na noite de 19 de janeiro de 2004, e que ganhou, no Brasil, publicação sob o nome Dialética da Secularização: sobre razão e religião, é inspirador. Enquanto, em uma posição liberal, Habermas defendia o império da razão prática como âncora do pluralismo religioso, Ratzinger propugnava pela anterioridade do criador a qualquer projeto humano, e pela existência de um ethos ocidental que correlacione razão com religião. Em O Reino e a Glória Giorgio Agamben denuncia a centralidade do elemento religioso nas formas de vida política, jurídica e material do mundo ocidental e, em Profanações, propõe a subversão da vinculação da religião com as formas institucionais de poder. Propõe-se, por esta comunicação, estabelecer relações entre o pensamento liberal do formulador da teoria do agir comunicativo, o conservador - de Bento XVI - e, por fim, o anárquico, do jusfilósofo italiano, tendo por objeto o problema da religião na sua conexão com as instituições políticas, jurídicas e econômicas.

Palavras-Chave: razão; religião; instituições; pluralismo religioso.

INTRODUÇÃO

Dois são os aspectos do poder criativo: a autoridade (*auctoritas*) e o poder prático (*potestas*).

Ambos são humanos e se ligam ao transcendente. A autoridade se identifica diretamente com o que está além do mundo material; a ela atribui-se a designação de poder espiritual. O poder prático, por sua vez, tem identidade com o mundo dos fatos – é qualificado como o poder material, o que intervém diretamente na vida de cada um dos entes vivos ou não vivos a ele submetidos.

Fala-se, aqui, de dois corpos: o espiritual e o material. É nessa chave que a tradição católica ocidental tem concebido os poderes político e jurídico (ou o poder político-jurídico, se entendermos que ambos estão intrinsecamente ligados um ao outro).

É também aí, na identificação de que há dois poderes - um espiritual e, outro, material - que a tradição racionalista do ocidente tem pensado a política e o direito.

1 Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor Pesquisador do Programa de Mestrado em Ciências da Religião e Professor da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas. E-mail: glaucoBarsalini@gmail.com

Entre os séculos XIX e XX, a secularização impôs severas restrições ao modelo de Estado religioso. Em confronto direto ao organicismo católico, o materialismo propôs a superação de Deus e a criação de um centro de poder laico. Por muito tempo entendeu-se que essa nova forma de exercer soberania e direito prescindia (ou deveria prescindir) absolutamente da religião (ou das religiões) e que, portanto, o exercício religioso e das religiosidades não deveria extrapolar o âmbito privado de modo a não se tornar pauta de debates públicos, quanto menos de políticas públicas.

Tem-se discutido, cada vez com maior força, a relação entre Estado e religião, espaço público e religião. Não há, aliás, como se esquivar dessa questão, dado que os fenômenos contemporâneos associados a religiões, dentre os quais os rotulados como fundamentalistas – no mundo oriental como no ocidental – ocupam mais e mais espaço no cenário político, econômico e social de boa parte dos países.

Neste contexto se inserem reflexões de pensadores como Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger e Giorgio Agamben que, apontando para sentidos diferentes entre si, ajudam a pensar as relações entre a religião e a ciência, e a religião e a política, na contemporaneidade.

No breve texto que se segue, procuraremos estabelecer um diálogo entre essas três personalidades, tomando como referência o problema da relação entre a religião e o poder na atualidade.

1. RAZÃO, MORAL, RELIGIÃO E PODER NO MUNDO ATUAL

Em 1935, o teólogo Erick Peterson cravou na obra *O monoteísmo como problema político*: uma contribuição à história da Teologia Política no Império Romano, a frase lapidar: “*le roi règne, mais il ne gouverne pas*” (PETERSON *apud* AGAMBEN, 2011, p. 22).

Resultado de acurada percepção sobre a realidade do poder político moderno, essa locução nos parece bastante atual, talvez mais presente do que nunca.

Retomando a expressão, Giorgio Agamben (2012) perscruta sobre as contradições entre a autoridade e o poder na sua concretude, a saber, o governo. Em alusão a Robert W. Dyson (2004 *in*: AGAMBEN, 2012), o italiano resgata o conceito da existência de duas espadas na Igreja, a espiritual e a material. A primeira corresponde à *auctoritas* e, a segunda, à *potestas*. Sem a espada espiritual, a material ignora o caminho a ser percorrido. Sem a espada material, a espiritual não se realiza. Nessa perspectiva, a Igreja personifica a autoridade - e tudo aquilo que a ela se liga e que se realiza no mundo das coisas, expressa, de certo modo, o seu reinado. O poder que

se realiza no mundo material - e que tem caráter funcional - corresponde àquilo que os gregos chamavam de *oikonomia* (administração da casa) ou, em expressão atual, *management*.

O ponto nodal da discussão entre *auctoritas* e *potestas* está no entendimento de que, embora necessariamente ligadas entre si, pode ocorrer, entre ambas, a subversão da natural complementariedade mútua de modo que o governo, justamente por não ser efetivado pelo rei, pode deste se apartar. Emerge, aí, a ideia de que o administrador, se representante do criador, tem passe livre para decidir pelo próprio criador, o que pode implicar, no limite, em uma conduta alheia aos princípios mais fundamentais estabelecidos por aquele que o originou.

No debate que realizou com o filósofo Jürgen Habermas em 19 de janeiro de 2004, o então cardeal Joseph Ratzinger clarificou sua posição em defesa à anterioridade do criador a qualquer projeto humano. Ao falar do poder e do direito, afirmou:

Fazer com que o poder seja submetido ao direito, para assim ordenar seu uso sensato, é concretamente a função da política. O que deve prevalecer não é o direito do mais forte, e sim a força do direito. Poder a serviço da ordem e do direito é o pólo oposto à violência entendida como um poder que age sem direito e contra o direito. Por isso, é importante para toda e qualquer sociedade superar a desconfiança em relação ao direito e à ordem, porque só assim é possível evitar o arbítrio e viver a liberdade de forma compartilhada por todos. A liberdade sem direito é anarquia que destrói a liberdade. A desconfiança e a revolta contra o direito ganham força quando o próprio direito já não parece ser a expressão de uma justiça a serviço de todos, e sim produto de um arbítrio, isto é, de uma usurpação do direito praticada por aqueles que detêm o poder. (...) É possível falar em justiça ou em direito em geral, quando uma maioria, por mais absoluta que seja, aflige, por exemplo, uma minoria religiosa ou uma raça por meio de leis opressoras? Vê-se, portanto, que o princípio da maioria continua deixando sem solução a questão dos fundamentos éticos do direito: será que não existe aquilo que nunca poderá vir a ser direito, isto é, que será sempre injusto? E não existirá, inversamente, também aquilo que, por sua essência, há de ser sempre direito, sendo anterior a qualquer decisão da maioria e devendo ser respeitado por ela? (RATZINGER in: SCHÜLLER (org.), 2007, pp. 65/68)

O cardeal que, no ano seguinte a essa conferência se tornaria papa, defende o direito natural. Filia-se, pois, a uma tradição medieval que, seriamente comprometida com a ideia de estabilidade social, desautoriza qualquer proposta que conceba a possibilidade de as pessoas agirem contra esse direito. Para Bento XVI não há direito que tenha o direito de suplantar o anterior direito natural: não há, portanto, razão que possa sobrevir, legitimamente, à anterior razão. O estabelecimento de uma nova razão significaria um gigantesco risco à ordem e, conseqüentemente, à paz social. Nesse caminho, a razão dos homens deve ser tocada pela religião, ou melhor, deve estar envol-

vida por esta, superando a “obcecação histórica de que a fé já não teria nada a dizer ao ser humano” (HÜBNER apud RATZINGER *in*: SCHÜLLER (org.), 2007, p. 89). Ao mencionar os perigos reais que o avanço da ciência criou, como o desenvolvimento da bomba atômica, o papa aduz:

(...) Por isso se faz necessário que a razão também seja levada a reconhecer seus limites e a aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade. Quanto ela passa a se emancipar completamente, deixando de lado a disposição de aprender e de se correlacionar, ela se torna destruidora. (...) Nesse sentido, eu falaria da necessidade de uma correlacionalidade entre razão e fé, entre razão e religião. Ambas são chamadas a se purificarem e curarem mutuamente, e é necessário que reconheçam o fato de que uma precisa da outra. (RATZINGER *in*: SCHÜLLER (org.), 2007, pp. 88/89)

Bento XVI, na mesma trilha, aliás, de seu antecessor, João Paulo II, reatualiza a defesa da fé e da moral das religiões, propugnando pela interdependência entre ciência e religião, de modo que possam aprender, uma com a outra. Significa dizer que não é possível mais às religiões fecharem-se para o conhecimento científico como, por outro lado, vai em mau caminho a ciência que abandona os princípios do direito natural, pavimentando a banalização da vida humana. Afinal, que tipo de autoridade pode ter uma ciência que não preserva o sentido sagrado da vida?

Tributário do direito racional, Jürgen Habermas concebe um projeto de integração entre religião e razão para a contemporaneidade, tempo histórico que ele chama de pós-secular. Na senda de Hegel, o teórico hodierno afirma:

(...) as grandes religiões constituem parte integrante da própria história da razão. Já que o pensamento pós-metafísico não poderia chegar a uma compreensão adequada de si mesmo caso não incluísse na própria genealogia as tradições metafísicas e religiosas. De acordo com tal premissa, seria irracional colocar de lado essas tradições “fortes” por considerá-las um resíduo arcaico. Tal “desleixo” significaria a impossibilidade de qualquer tentativa de explicação do nexos interno que liga essas tradições às formas modernas de pensamento. Até o presente, as tradições religiosas conseguiram articular a consciência daquilo que falta. Elas mantêm viva a sensibilidade para o que lhes falhou. Elas preservam na memória dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Que razão as impediria de continuar mantendo potenciais semânticos cifrados capazes de desenvolver força inspiradora – depois de vertidas em verdades profanas e discursos fundamentadores? (HABERMAS, 2007, pp. 13/14)

Habermas vê a linguagem como mediação da comunhão entre os seres humanos. Para ele, a comunicação linguística coloca-se como “camada de uma comunhão sem a qual não podemos existir como indivíduos” (HABERMAS, 2007, p. 22), pois

“nós nos encontramos preliminarmente no elemento da linguagem” (HABERMAS, 2007, p. 22) de modo que “somente os que falam podem calar. Nós podemos nos isolar porque somos ligados, naturalmente, com outros” (HABERMAS, 2007, p. 22).

A confiança nas Constituições dos Estados Democráticos, o fascínio pela democracia, a adesão ao liberalismo e a crença na potência mediadora da linguagem, associados ao reconhecimento da importância das religiões, conduzem o filósofo a defender a disponibilização do espaço público (ou político) ao convívio entre religiões e ciência, religiosos e não religiosos. Em suas palavras:

A compreensão da tolerância das sociedades pluralistas, dotadas de uma constituição liberal, exige não somente que os crentes tenham, no seu trato com não-crentes e crentes de outras denominações, a compreensão razoável de que eles têm de contar com a permanência de um dissenso. Portanto ela exige, no âmbito de uma cultura política liberal, a mesma compreensão dos não-crentes no trato com crentes. (...)

A neutralidade em termos de visões de mundo, que impregna o poder do Estado, o qual garante iguais liberdades éticas para cada cidadão, não se coaduna com a generalização política de uma visão de mundo secularista. Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões políticas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível – das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa. (HABERMAS, 2007, p. 128).²

Habermas parece propor, portanto, algo muito próximo ao formulado por Bento XVI. Atente-se, no entanto, para que, embora a proposta do teórico da ação comunicativa venha a convergir para o mesmo fim que a do papa, o da correlação entre religiões e razão, os pontos de partida de ambos são bastante distintos.

O Sumo Pontífice concebe que a criatura não deve, em hipótese alguma, negligenciar o criador, ou seja, que a cultura secular não deve olvidar a religião. O segundo corpo (cultura secular) é aquele que realiza, mas não pode fazê-lo de forma justa sem ouvir o primeiro corpo (o religioso), pois é este que conserva a autoridade, enquanto aquele corresponde à ação. Ocorre que, aqui, a ação não deve pensar que detém o próprio espírito consigo, pois sua autoridade é secundária, porque é criatura e não fonte de criação. Surge, então, o perigo do engano. O direito racional pode se esquecer de que há um anterior direito natural e, com isso, colocar todo o

2 Um ano antes da publicação de *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (2005 - traduzido, no Brasil, por *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*, 2007), no debate que empreendeu com Joseph Ratzinger, Habermas traz conclusões sobre a necessidade do entendimento da neutralidade ideológica do Estado em benefício da pluralidade e da democracia religiosa e secular.

projeto de Deus em risco, condenando a humanidade ao seu próprio fim.

O filósofo, por sua vez, é herdeiro do racionalismo. Seu pensamento se circunscreve na esfera do poder criado. Deve-se lembrar que, desde o advento da modernidade, a criatura também pode criar e que, portanto, no direito racional podem-se elaborar novos direitos, os quais estão ou não de acordo com o direito natural. Habermas (2012), contudo, confia no poder edificante da razão e procura, nesta esfera, encontrar saídas para a realização da cooperação entre os seres humanos por meio do agir comunicativo. E aqui cabe tudo o que se permite em uma legítima democracia, incluindo-se o diálogo entre as religiões e a cultura secularizada, de modo a garantir-se, aos religiosos, “o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa” (HABERMAS in: SCHÜLLER (org.), 2007, p. 57). Afinal, nos esforços pela construção de um *ethos* de respeito mútuo e de cooperação, “uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente” (HABERMAS in: SCHÜLLER (org.), 2007, p. 57).

CONCLUSÃO

No diagnóstico sobre as estruturas do poder moderno e contemporâneo do ocidente, Giorgio Agamben coloca no centro dos debates a religião, demonstrando a relevância da complementariedade ou do conflito entre a *auctoritas* e a *potestas*.

Na perspectiva do italiano, os mecanismos implicados nesses conceitos redundam, na modernidade, quanto na contemporaneidade, em efeitos que estão bastante longe da paz entre os homens. Isso porque a dupla *auctoritas/potestas*, no jogo ambivalente em que se encontram, gera, desde antanho, violência e exclusão.

A questão que, em nosso entendimento, se apresenta para Agamben, é: como sair dessa lógica? Como libertar-se do império da fórmula *auctoritas + potestas* ou *potestas x auctoritas*? Como libertar-se, enfim, das estruturas propulsoras da violência, do estado de exceção e, na atualidade, da recriação do *homo sacer*?

A saída não é simples. Implica na desconstrução de padrões religiosos e de poder já há muito cristalizados, a iniciar pela superação da ideia de religião como re-ligação dos homens com Deus. (AGAMBEN, 2007, p. 66)

E que tipo de ser humano surgiria a partir daí? Deixemos que o próprio pensador responda:

O homem é o ser que, deparando-se com as coisas e unicamente nesse deparar-se, se abre ao não-coisal. E, inversamente: aquele que, estando aberto ao não-coisal, é, unicamente por isso, entregue irreparavelmente às coisas.

Não-coisalidade (espiritualidade) significa: perder-se nas coisas, perder-se até não poder conceber senão coisas. E só então, na experiência da irremediável coisalidade do mundo, chocar-se com um limite, tocá-lo (Este é o sentido da palavra: exposição). (...)

Ver algo simplesmente no seu ser-assim: irreparável, mas não por isso necessário; assim, mas não por isso contingente – é o amor. (AGAMBEN, 2013, pp. 96, 98)

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol. 02.

_____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

SCHÜLLER, Florian (org.). *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Editora Ideias e Letras, 2007.

O espaço religioso, a construção humana do espaço sagrado.

Ismayr Sérgio Cláudio¹

RESUMO

O espaço físico é, para o ser humano, um espaço apropriado, organizado e habitado conforme seus desejos e interesses. Desejos e interesses que acabam por transformar aquele espaço em objeto com o qual, ou através do qual, se encontra o significado e o significante propostos. Dessa forma, como se pode inferir, esses desejos e interesses não se colocam apenas em termos subjetivos “em razão do fato de que o mesmo objeto que existe ‘lá fora’ é visto a partir de duas posturas ou pontos de vista diferentes. Mais do que isso, como diria Hegel, sujeito e objeto são inerentemente ‘mediados’, de modo que uma mudança ‘epistemológica’ do ponto de vista do sujeito sempre reflete a mudança ‘ontológica’ do próprio objeto” (Zizek: 2012, pág. 32). É nessa perspectiva que o intelectual esloveno Slavoj Zizek indica o termo “paralaxe” por ele definido como “o deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo) causado pela mudança do ponto de observação que permite nova linha de visão” (Zizek: 2012, pág.32). Se, conforme argumenta Zizek ao visitar o pensamento hegeliano, sujeito e objeto são inerentemente mediados a ponto de, em razão dessa mediação ocorrerem as mudanças ontológicas e epistemológica, podemos também considerar os modos pelos quais se dão as relações entre sujeito e objeto no espaço físico religioso. Devemos nos perguntar acerca do mecanismo individual e coletivo humano capaz de incorporar significante e significado sagrado ao espaço físico natural ou construído que se transforma em espaço ou objeto sagrado. Outro aspecto importante nessa empreitada será o de elucidar o fato ou o fenômeno ocorrido, aquele originário ou fundante, capaz de alterar o ambiente outrora comum em ambiente sagrado. Identificar seus sujeitos e as razões pelas quais se deu o aparente deslocamento do objeto de seu lugar comum para lugar sagrado. Posteriormente, analisar a relação do sujeito humano com aquele espaço sagrado na perspectiva da cultura e da vivência da fé a partir do conceito de “hábitus” proposto por BOURDIEU. Por fim, concluindo a comunicação, discutir o conceito de espaço público e privado tendo como foco a relação subjetiva (experiência religiosa) e objetiva (rituais religiosos) do sujeito com aquele espaço físico transformado em espaço sagrado. Então disse Deus: “Não se aproxime. Tire as sandálias dos pés, pois o lugar em que você está é terra santa”. Ex 3:5

Palavras chaves: Teologia e sociedade; Teologia social; Espaço sagrado; Construção humana do espaço sagrado.

1. A CONSTRUÇÃO HUMANA DO ESPAÇO FÍSICO.

Entre os legados incorporados à sociedade ocidental pela cultura moderna destaca-se um novo conceito de espaço e de tempo, mediante a velocidade de locomoção, o rápido bombardeio de mensagens e imagens (que instituíram um novo tipo de espaço a ser ocupado e organizado pelo ser humano, o virtual), o avanço das ciências e tecnologias, o crescimento da produtividade a partir dos

1 Mestre em Administração Pública – Gestão de Políticas Sociais (FJP-MG); Especialização em Teologia, Projetos Culturais em ênfase Pastoral da Cultura (PUCMINAS-BH); Graduação em Filosofia (PUCMINAS-BH); Graduando em Teologia (UCDB-MS). Contato: ismayr2012@gmail.com.

novos modos de produção e a exacerbação do consumo. Tudo isso contribui para tornar a vida mais complexa, existente em um tempo mais veloz, gerando uma sensação de que tudo é provisório. Tal sentimento de provisoriedade perpassa todas as relações, e no que interessa-nos nesse artigo, na relação humana com o espaço no qual coabita e constrói seus significantes e significados. Ainda que, nesse contexto de provisoriedade da vida humana, talvez, o espaço e o tempo estejam entre as poucas certezas e referenciais mais duráveis, ainda que também mudem e se orientem pelo pragmático e pelo útil.

Considerando esse contexto de provisoriedade que a modernidade nos lançou, propomo-nos a pensar a construção do espaço humano, físico, privado ou público, bem como os significantes e significados inerentes a essa construção. Entre outras questões, perguntamo-nos sobre o modo pelo qual se dá a construção humana do espaço físico, para podermos compreender o que é o espaço físico para o ser humano. E, posteriormente, identificar em qual momento o espaço físico deixa de ser objeto da natureza para se converter em construção humana.

Sabemos que o espaço físico é, para o ser humano, um espaço conquistado, apropriado, organizado, carregado de sentidos e intencionalidades, habitado conforme seus desejos e interesses. Desejos e interesses que acabam por transformar aquele espaço em objeto com o qual, ou através do qual, se encontra o significado e o significante propostos, convertendo-se em extensão de seu ser individual ou coletivo, conforme afirmação do filósofo alemão Martin Heidegger¹: “A expressão ‘sou’ se conecta a ‘junto’; eu sou diz por sua vez: eu moro, me detenho junto ... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar ... ‘eu sou’ significa morar junto a ...” (Heidegger, M. Ser e tempo). Dessa forma, como se pode inferir, esses desejos e interesses não se colocam apenas em termos subjetivos “em razão do fato de que o mesmo objeto que existe ‘lá fora’ é visto a partir de duas posturas ou pontos de vista diferentes. Mais do que isso, como nos ensinou Hegel, filósofo alemão, sujeito e objeto são inerentemente ‘mediados’, de modo que uma mudança ‘epistemológica’ do ponto de vista do sujeito sempre reflete a mudança ‘ontológica’ do próprio objeto²” (Zizek: 2012, pág. 32).

Para Zizek, o espaço físico, enquanto objeto que se apresenta ‘passivo’ e se coloca como questionamento ao sujeito, despertando-lhe sua dimensão fundamental de “sujeitar-se ao inevitável, comove, incomoda, perturba, traumatiza” (Zizek: 2012, pág. 31), se impõe como aquilo que objeta, aquilo que perturba o funcionamento das coisas. E, nessa relação de sujeito e objeto ocorre uma ação que se inverte, em lugar do “sujeito ativo que age sobre o objeto passivo, o sujeito é definido pela passividade fundamental e é do objeto que vem o movimento – é ele que incomoda” enquanto objeto paralático.

É nessa perspectiva que o intelectual esloveno Slavoj Žižek indica o termo “paralaxe” por ele definido como “o deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo) causado pela mudança do ponto de observação que permite nova linha de visão” (Žižek: 2012, pág.32). Se, conforme argumenta Žižek ao visitar o pensamento hegeliano, sujeito e objeto são inerentemente mediados a ponto de, em razão dessa mediação, ocorrerem as mudanças ontológicas e epistemológica, podemos também considerar os modos pelos quais se dão as relações entre sujeito e objeto no espaço físico religioso.

Também na afirmação de Jacques Lacan, “a imagem está no meu olho, mas eu, eu também estou na imagem³”, se evidencia a estreita relação existente entre o sujeito e o objeto, o ‘sou’ se conectando a ‘junto’ conforme pensamento heideggeriano. E, nesse fenômeno dual, no qual participam sujeito e objeto, sujeito que se coloca com todas as suas dimensões, capacidades, vivências e conhecimentos que o lança ao objeto e nele se faz morada, imprimindo-lhe sentidos e significados, se fazendo enquanto ser de existência naquele espaço físico que se constituiu sua morada, residência de suas intencionalidades, valores e crenças.

2. A CONSTRUÇÃO HUMANA DO ESPAÇO SAGRADO.

Conforme demonstrado anteriormente, o espaço físico se apresenta como objeto complexo e, por esta razão, sua análise e compreensão demandam diferentes olhares e diversos conhecimentos. Afinal, não há análises simples para fenômenos complexos.

Entre os espaços físicos construídos pelos seres humanos e sobre os quais ele imprime suas intencionalidades e desejos, entre estes, o de transcendência aos limites e possibilidades que o mundo físico lhe oportuniza, estão os espaços sagrados.

Presente em todos os povos, em todas as culturas e em todos os tempos da história da humanidade, o fenômeno religioso foi vivenciado pessoal e coletivamente, individual e institucionalmente. Essa vivência se deu através de rituais, textos, objetos e espaços físicos que incorporaram significantes e significados sobrenaturais, em geral, em razão de um acontecimento extraordinário do ponto de vista dos fatos e dos fenômenos humanos. Por isso, ao estudar a construção humana do espaço sagrado devemos considerar os mecanismos individual e/ou coletivo que deram sentido e incorporaram dimensões sagradas àquele espaço físico natural ou construído, transformado em espaço e/ou objeto sagrado. Outro aspecto importante nessa empreitada é o de elucidar o fato ou o fenômeno ocorrido, aquele originário ou fundante, capaz de alterar o ambiente outrora comum em ambiente sagrado. Importante também identificar seus sujeitos e as razões pelas quais se deu

o deslocamento do espaço/objeto de seu lugar comum para lugar sagrado.

A seguir apresentaremos dois exemplos de lugares sagrados para os católicos no Brasil, verificando em sua história, o momento fundante de sua transformação de lugar comum em espaço sagrado:

a) A construção do Cristo Redentor – Corcovado, Rio de Janeiro – RJ:

Conforme a história narrada pelo jornal Testemunho da Fé, de 9 a 15 de Outubro de 2011, da Arquidiocese de São Sebastião, do Rio de Janeiro, foi o missionário Lazarista francês, Padre Pedro Maria Boss quem idealizou o monumento ao Cristo do Corcovado em 1903. Mas foi somente no ano de 1921 que a ideia de construir a estátua monumental em homenagem ao Cristo Redentor, com a finalidade de se tornar um marco cristão da comemoração do 1º Centenário da Independência do Brasil se começou a ganhar forma.

Do pátio do Colégio São Vicente de Paulo, ao olhar para o morro do Corcovado, escreveu o Padre Pedro Maria Boss em seu livro “Imitação de Cristo”:

“O Corcovado!...
Lá se ergue o gigante de pedra, alcantilado, altaneiro e triste, como interrogando o horizonte imenso – Quando virá?
Há tantos séculos espero! Sim, aqui está o Pedestal único no mundo.
Quando vem a estátua, como eu, colossal imagem de Quem me fez? ...
(...) Acorda depressa, levanta naquele cume sublime a imagem de Jesus Salvador.
- Lá vai o meu humilde brado, Deus proporcione eco por todo o Brasil.
(...) Nem todos por causas diversas lerão o livro; ao passo que em todas as línguas e linguagens, a imagem dirá ao grande e ao pequeno, ao sábio e ao analfabeto, a todos:
Ego sua via, veritas, et vita.
Eu sou o caminho, a verdade e a vida.
Venite ad me omnes.
Vinde todos a mim⁴”.

Como se lê acima, de uma oração/reflexão em momento de oração individual, motivado pela prática de sua fé, o sonho do Padre Boss se efetiva anos depois e se torna um local sagrado para os católicos, além de local turístico mundialmente conhecido.

b) A imagem de Nossa Senhora de Nazaré – Belém do Pará:

Diferente do exemplo anterior, a história da aparição da Imagem de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará, por volta de 1700, se apresenta envolta de fatos extraordinários, entre os quais a narrativa de que é a própria Virgem de Nazaré quem escolhe o local, o espaço físico onde ela deseja ficar, conforme texto abaixo:

“Por volta de 1700, reza a tradição, caminhava nas matas da então tortuosa estrada do Utinga, hoje Avenida Nazaré, em Belém do Pará, um caboclo agricultor e caçador chamado Plácido José dos Santos. Levado pela sede, acabou descobrindo entre pedras cobertas de trepadeiras, às margens do igarapé Murutucu (localizado atrás da atual Basílica de Nazaré), uma espécie de nicho natural com uma pequena imagem da Virgem de Nazaré (a imagem, hoje tida como a original, tem 38,5 centímetros de altura). Plácido levou-a para casa e, no dia seguinte, ao acordar, viu que havia desaparecido. Assustado, correu até o local onde a encontrara e percebeu que a imagem havia “voltado” para o mesmo lugar. O fenômeno repetiu-se várias vezes, até que o governador da época (a lenda não esclarece o seu nome) mandou que a imagem fosse levada para a capela do Palácio do Governo, onde ficou guardada pelos soldados, que passaram a noite em vigília, para impedir que alguém ali penetrasse ou de lá saísse. Mas, no dia seguinte, a santa foi de novo encontrada às margens do igarapé, no mesmo lugar para onde sempre retornava, com gotas de orvalho e carrapichos presos a seu manto, numa “prova” da longa caminhada através da estrada: a santa “viva” novamente se locomovera por seus próprios meios. Para atender aos desejos da santa, Plácido resolveu então construir uma pequena ermida para abrigar a imagem. A notícia do “milagre” espalhou-se rapidamente, atraindo para a palhoça do caboclo os lenhadores seus vizinhos e os habitantes da cidade que, de curiosos, passaram a engrossar as fileiras dos devotos da santa milagrosa. A cada ano aumentava o número dos que iam até a cabana do caboclo a fim de ofertarem ex-votos – objetos de cera representando membros do corpo humano, muletas ou retratos, forma utilizada pelos fiéis para demonstrar o reconhecimento por graças alcançadas – aos pés do altar⁵”.

Como se verifica no texto acima, um fato extraordinário determinou a construção da ermida e, posteriormente da atual Igreja de Nossa Senhora de Nazaré, além de constituir a devoção à Santa, que hoje é uma das maiores manifestações de fé, seja em número de fiéis, seja em números de eventos oficiais e complementares.

3. SUJEITO HUMANO E ESPAÇO SAGRADO NA PERSPECTIVA DA CULTURA E DA VIVÊNCIA DA FÉ A PARTIR DO CONCEITO DE “HÁBITUS” PROPOSTO POR BOURDIEU:

Ainda que de forma pontual, nos propomos a abordar a relação do sujeito humano com aquele espaço sagrado na perspectiva da cultura e da vivência da fé a partir do conceito de “hábitus” proposto por BOURDIEU.

Segundo este conceito formulado por Pierre Bourdieu, o processo de construção dos *habitus*⁶ individuais são mediados pela coexistência de distintas instâncias produtoras de valores culturais e referências identitárias. Estas instâncias socializadoras hoje são a família, a escola, a Igreja e a mídia que coexistem numa

intensa relação de interdependência (BOURDIEU, 2003: pág. 64). Santo Tomás de Aquino, em seu Comentário ao Livro V da Ética a Nicómaco (Obra de Aristóteles) já havia traduzido o termo grego *hexis* para o latim *habitus*.

Estas instâncias socializadoras, em especial a família e a Igreja, sempre tiveram importante papel na formação para a prática de fé e em oportunizar as primeiras experiências religiosas aos seus sujeitos, o que contribuiu para a constituição de valores culturais e referências identitárias desses sujeitos e, conseqüentemente, de seus *habitus* individuais.

Compreender o modo pelo qual se deu a constituição desses *habitus*, a partir das experiências religiosas desses sujeitos, se faz importante para se verificar a constituição da religiosidade da imensa maioria do povo brasileiro e de como foram elaborados e incutidos seus valores e seu constitutivo sociocultural e religioso a partir da engenharia de ocupação do território brasileiro pela metrópole portuguesa, sob o regime do Padroado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Por fim, concluindo este trabalho, abordaremos o conceito de espaço público e privado tendo como foco a relação subjetiva (experiência religiosa) e objetiva (rituais religiosos) do sujeito com aquele espaço físico transformado em espaço sagrado.

Um belíssimo exemplo que o primeiro Testamento da Bíblia Sagrada nos legou é aquele importante acontecimento na vida de Moisés que, ao apascentar o rebanho de Jetro no monte Horebe – o monte de Deus - se vê diante do anjo do Senhor, em uma chama de fogo do meio de uma sarça que ardia no fogo, mas não se consumia. E ao tentar se virar para ver aquele fenômeno extraordinário, ouve a voz de Deus vinda do meio da sarça: “Não se aproxime. Tire as sandálias dos pés, pois o lugar em que você está é terra santa” (Ex. 3:5).

Entre as principais características e finalidades do espaço público está a sua natureza de ser comum, espaço de todos, bem de todos. Esse direito de uso do bem comum, do espaço público, se evidencia mais nos espaços urbanos, nas cidades, cujo território se constitui em lugar de convivência e encontro entre diferentes pessoas, grupos e comunidades. Por sua vez, esta característica faz com que aquele espaço público se converta em *locus* de atividades coletivas, de inter-relações daquelas pessoas e grupos, tornando-se espaço sociocultural e político na sociedade urbana cada vez mais plural e complexa.

Nesse sentido, o espaço público se define relacional, oportunizando o desenvolvimento de diferentes dimensões do constitutivo ético humano, entre os quais o ‘ser para o outro’, ‘o ser de encontro’, ‘nós de relações’, dimensão de alteridade.

Se o espaço público pode oportunizar o desenvolvimento de uma cultura plural, agregadora, solidária e ética, ele se apresenta disponível à expressão da fé, do diálogo inter-religioso, da partilha dos valores expressos nas vivências das mais diversas formas de expressão da fé e da prática religiosa, que se dão por meio de cantos, danças e ritos praticados em espaços públicos e privados.

Seja em espaços públicos com finalidades diversas (uma praça central da cidade), ou em espaço público com finalidade específica (uma basílica ou santuário), a importante dimensão da vida humana, expressa através da vivência pública de sua fé, transforma o espaço público em espaço sagrado, lança, de dentro (subjetividade) para fora (objeto, espaço público) sua experiência com o sagrado, constituindo-a em dimensão e expressão coletiva, pública.

É quando o espaço público enquanto 'objeto' que questiona o 'sujeito', mediados pela experiência de fé, se converte em outro *locus*, espaço sagrado, natural ou construído, elevado à condição de espaço outro, que oportuniza a transcendência humana.

REFERÊNCIAS

Heidegger, M. Ser e tempo. Rio de Janeiro: Editora Vozes, .

Zizek, Slavoj. A visão em paralaxe. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

Jacques, Lacan. The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis (Nova York, Norton, 1979), p. 63 (ed. Bras.: O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 2 ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985), APUD Zizek, Slavoj. A visão em paralaxe. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

Site: <http://www.riodejaneiroaqui.com/portugues/cristo-redentor-fatos-1.html>
(consultado no dia 07/07/2015).

Site: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_Cirio_m.pdf (consultado no dia 07/07/2015).

BOURDIEU, Pierre. A Dominação Masculina. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2003.

O Secular, o Secularismo e a Secularização: conceitos análogos e concepções divergentes

Pedro Gustavo Cavalcanti Soares¹

RESUMO

O artigo em questão tem como objetivo elucidar as nuances nos conceitos do secular, do secularismo e da secularização, assim como, analisar as diferentes concepções elencadas por diversos autores e que envolve cada um dos termos. Charles Taylor, Giorgio Agamben, Rajeev Bhargava, Talal Asad, José Casanova, entre outros, expandem a discussão e aprofundam concepções que não se prendem mais ao caráter ocidental. A extensa compreensão em torno do secularismo é, em parte, derivado dos significados existentes desse termo. A aplicabilidade e a interação no meio são determinantes para a criação de uma pluralidade de entendimentos e novos sentidos sobre o secularismo, o secular, a secularização. Por isso, é sine qua non pensar sobre esse conjunto a partir de realidades diferentes. A ideia de secularismo é modificada e reinterpretada de acordo com a sociedade no qual é observada. Os valores culturais, sociais e políticos são essenciais para uma ressignificação e a reconstrução desse conceito. A noção de que algo está sendo reinventado/reinterpretado nos remete à existência de um conceito basilar que foi deslocado para um contexto e é transformado por diversos matizes. À medida que o secular pode significar uma categoria que classifica um substrato político e/ou social, a secularização é um processo construído pela diferenciação das esferas institucionais/sociais seculares e da religiosa, e/ou pela transformação do estrato teológico em secular de acordo com o contexto que lhe compete. Já o secularismo é identificado como um princípio político, uma doutrina, um fundamento filosófico, uma conquista difícil para desacreditar qualquer forma de dominação religiosa. Múltiplas concepções, pautadas em vários casos empíricos, se originam desses conceitos e corroboram a importância e a atualidade do tema.

Palavras-chave: secular, secularismo, secularização, religião.

INTRODUÇÃO

A ideia elementar do termo “secular” tem a ver com “século”, tempo comum, corresponde a tempo profano, aplicado a um período no qual a superioridade das instituições regidas pelo Catolicismo fazia surgir um tempo superior, um tempo sagrado relacionado aos lugares, ações, pessoas, etc, que estavam interligados ao aspecto eclesiástico. A classificação dual promovida pela Igreja funcionava no sentido de estabelecer uma estrutura espacial e temporal que proporcionasse um significado

¹ Doutorando em Ciência Política pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco. Email: p.g.c.soares@outlook.com

e uma distinção para um mundo de salvação e quem estava fora dele. O secular se configurava como categoria dentro do dualismo secular/religioso, profano/sagrado, temporal/eterno, material/espiritual (TAYLOR, 2007, p.54-61).

A partir do século XVII, a ideia de secular, originalmente entendida como tempo profano, e em contraposição ao tempo religioso, passou a ser pensada de forma independente, não mais como referência à questão do tempo sagrado. Foi criada “uma concepção de vida social na qual o “secular” era tudo que havia (TAYLOR, 2012, p.159)”. O significado foi alterado, não mais se pensava na dimensão temporal, e então “secular” passou a ser o caráter antagônico de algo em nome do transcendente a esse mundo. Essa nomenclatura teológica que se desenvolveu dentro da cristandade ocidental passou a ser um lado de duas dimensões da existência, segundo Charles Taylor (2011, p.34). O sagrado não tinha perdido sua importância e as igrejas não tinham perdido seu lugar na ordem social. A distinção que se fazia do mundo se concentrava entre o lado transcendente e o lado imanente (tudo que existe), que por sua vez, era entendido como uma realização humana sem intervenção divina. Essa perspectiva era uma herança direta da Reforma Protestante (século XVI) que se encarregou de substituir gradativamente uma cultura ocidental baseada predominantemente na doutrina teológica e filosófica tomista, onde o escopo era o bem eterno das almas, por um sistema teológico baseado na Bíblia, fonte maior de contato com o transcendental. Essa transformação permitiu uma multiplicação confessional, uma crise conjuntural na Igreja e, em consequência, uma mudança no sistema político desencadeando a estruturação do Estado moderno, como instituição hierarquicamente superior à Igreja, com a autoridade de se declarar garantidor da liberdade religiosa e catalisador crescente de um poder protetor às expressões institucionais da verdade da fé. O desenvolvimento do conjunto de ideias geradas na Reforma, involuntariamente, proporcionou um impulso de um longo processo que resultaria na mudança do significado de *secular* e em uma futura sociedade secular (GREGORY, 2012).

1. O SECULAR

Charles Taylor (2007, p.20) observa três entendimentos do secular derivados de uma ótica ocidental: a separação entre Estado (instituições políticas, educacionais, econômicas, burocráticas e toda aquela que se estenda à esfera pública) e Igreja (espaços que objetivam a orientação confessional do crente e da devoção a uma entidade maior); segundo, o declínio da prática e da crença religiosa que significa o esvaziamento da religião de esferas sociais; e por fim, a estruturação de uma sociedade onde a religião é percebida como uma das alternativas entre

várias e, essa sociedade que Taylor coloca é uma organização em crise que sofre os reveses de um sistema que praticamente ignora a condição humana e que não cortou laços com a religião. Essa última definição é chamada, por Taylor (2007, p.20), de “secularidade”, “um novo contexto no qual toda busca e questionamento sobre a moralidade e a espiritualidade se deve processar”. Pensamos que compreender o secular a partir dessa perspectiva se torna factível visualizar como ele se aplica no cenário democrático em transformação onde a religião se mobiliza e reposiciona seu lugar na esfera pública.

Como complemento, o autor de *Public Religions in the Modern World* (1994), José Casanova (2011, p.55), apresenta o secular de duas maneiras: como uma categoria que substitui o aspecto religioso e que assume a perspectiva de algo não religioso; e como uma concepção da nossa realidade desprovida de religião. Porém, ele acrescenta e concorda com Charles Taylor, em *A Secular Age* (2007), que hoje o secular é entendido como a realidade na sua totalidade, onde a religião é percebida como um aditivo.

Diferente dessa posição, Talal Asad (2003) observa o “secular” como uma categoria epistêmica. Ou seja, Asad opta por não definir o termo, por que todo ele é constituído por um regime discursivo histórico composto por elementos singulares. Isso quer dizer que, a definição do termo deve ser construída de acordo com a situação. Nesse sentido, acreditamos que o conceito de “secular” não deve se ancorar apenas na Cristandade medieval, deve ser observada também a maneira como o mundo não ocidental o vê. A sociedade imperial chinesa, por exemplo, era tida como “secular”, tolerava outros credos, mas não fazia uso da dicotomia imanente/transcendental e ignorava os parâmetros de compreensão do secular análogos aos do ocidente. Em outros momentos da História, até mesmo antes do medievo, como nos impérios islâmicos e na civilização indiana, já havia o uso do secular vinculado à questão da religião.

2. A SECULARIZAÇÃO

À medida que o *secular* é uma categoria que classifica um substrato político e/ou social, a *secularização* é um processo construído pela diferenciação das esferas institucionais/sociais seculares e da religiosa, e/ou pela transformação do estrato teológico em secular de acordo com o contexto que lhe compete. Há uma pluralidade de autores que distingue o conceito de secularização em suas diferentes versões, porém, aqui só comentaremos algumas. Para Asad (2003, p.182), a *secularização* não é uma determinante para a consolidação da modernidade. A publicização da religião mostrou-se plenamente compatível com o mundo hoje. A ameaça que ela pode causar

dependerá do uso que farão dela, havendo possibilidades diversas, positivas e/ou negativas, como contribuir para a construção/destruição de uma sociedade civil e/ou promover o debate público sobre valores liberais, solapar os direitos e liberdades individuais, entre os fatores.

A secularização não envolve a ausência de religião, nem o término das condições religiosas do ser humano, mas sim o desenvolvimento de novos impulsos espirituais. Para Taylor (2007, p.171-172), o processo de secularização está atrelado às mudanças presentes no imaginário social da sociedade ocidental. O imaginário social que ele se refere é o modo de como os indivíduos compreendem a própria existência e a realidade, nesse sentido, estruturam as expectativas, as crenças, os valores, as relações sociais, etc. A secularização, na sociedade contemporânea, arquiteta um imaginário social composto pela certeza do pluralismo religioso e as possibilidades de interpretação do fenômeno religioso.

Ainda sobre a secularização, à medida que Max Weber compreende o fenômeno como um desfalecimento do aspecto religioso na Modernidade como forma de “desencantamento do mundo”, à apresentada por Carl Schmitt explica relativamente o ordenamento do “regime de separação” proposto pelo Estado Constitucional democrático no mundo hoje. Para Schmitt (apud COLLIOT-THELENE, 1999, p.144), há uma espécie de relação estratégica entre as instituições contemporâneas e o estrato teológico, isto é, a secularização proporcionou a interiorização das categorias teológicas nas instituições, tornando a doutrina religiosa algo inerente a elas. A secularização moderna é aparente porque o Estado, a soberania, a lei, entre outras instituições, reproduzem de forma secular o modelo teológico. A teologia cristã se encontra imiscuída nas principais categorias racionais construídas pela modernidade ocidental; e nesse mesmo patamar se encontra o hinduísmo na Índia, só que de forma mais arraigada pela antiguidade da crença.

De forma a corroborar a teoria de Schmitt, Giorgio Agamben (2007, p.68) colabora para o debate com uma versão na qual coloca a secularização como uma forma de deslocamento contextual que conserva ileso o poder operante: “a secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder”. Essa transferência deve ser entendida como uma assinatura, no sentido foucaultiano (AGAMBEN, 2011, p.16). A assinatura transfere os conceitos de um âmbito para o outro sem criar uma divisão semântica, assim como um indivíduo que assina um documento e desloca para este um conjunto de responsabilidades próprias de ser pessoa apta a assumir tal compromisso. Ou seja, a secularização seria uma assinatura que desloca para dentro das instituições modernas a concepção da

sacralidade teológica. Por isso, para Agamben, a emergência do modelo liberal, do poder e da governabilidade moderna seria identificada bem antes do século XVIII. Essa secularização teria como objetivo tornar acessíveis as instituições sociais ao povo, extinguindo a índole de inatingíveis historicamente, quando por muito tempo, o Estado e as suas instituições eram revestidas por um caráter sagrado inacessível para a pessoa comum, sem acesso, nem possibilidade de intervenção. Para o autor, a tentativa de aproximar a realidade social e política do povo fracassou porque a secularização conservou muitos dos dispositivos religiosos dentro das instituições, só que de forma secular. Grande parte das instituições modernas secularizadas não é acessível à democracia direta; elas conservam a distância (característica do sagrado) como dispositivo (secular) que dificulta o acesso direto do povo a seu funcionamento.

3. O SECULARISMO

Como reflexo do processo de secularização e a capacidade do secular de predispor uma série de características, o secularismo é identificado como um princípio político, uma doutrina, um fundamento filosófico, uma conquista difícil para desacreditar qualquer forma de dominação religiosa. Se considerarmos que secularismo é a separação entre Igreja e Estado, ou a remoção da religião para uma esfera privada onde não possa interferir na vida pública, estaríamos orientando uma definição prontamente ocidental.

Conceituando de forma mais genérica e ampla, Charles Taylor (2007, p.166) coloca que o secularismo deve ser compreendido na forma de que o Estado não possa estar oficialmente ligado a nenhuma confissão religiosa, com exceção de algo simbólico, como na Inglaterra; e também, que haja uma neutralidade (o não favorecimento a um credo) sustentada pelo pluralismo da sociedade, o que Rajeev Bhargava (2007, p.39-41) chama de “*distância de princípio*”. Para Bhargava, a adoção desse princípio pelo Estado determina o igual tratamento a todos os cidadãos e a pertinência de intervenção a um credo dependendo da relação histórica que se tem com ele, ou seja, a neutralidade existente na relação Estado/religiões não deve ser estrita. Dizer que um Estado mantém uma “distância de princípio” é admitir que ele possa intervir ou evitar uma religião mais do que outras dependendo da relação histórica que se tem com ela.

O argumento central de Bhargava (2011, p.92-98) em torno do secularismo é a diversidade religiosa presente no mundo hoje. A diversidade que ele se refere não é apenas entre as religiões, mas a multiplicidade no interior delas, as subdivisões que cada uma contém e a força de intervenção no meio político. Considerar essa

pluralidade, entrelaçada a outros fatores inflamados pela globalização, como as migrações, o terrorismo, o fundamentalismo, a cidadania, que incide diretamente na postura dos Estados, impõe a eminência de reavaliação do secularismo. Sendo assim, os matizes do secularismo ocidental centrados no cristianismo precisam ser redimensionados, uma vez que são restritas e inadequadas à cena pós-moderna.

A proposta de Bhargava (2011, p.92), de que o secularismo permanece como a melhor alternativa para lidar com a complexa e enorme diversidade religiosa e seus problemas endêmicos, é a tentativa de motivar a construção de um novo conceito, observando a pluralidade nos países ocidentais e não ocidentais, comparando-os. O esforço para fomentar uma “reabilitação do secularismo²” deve ponderar a liberdade no sentido de livre escolha relativa ao domínio da religião, ou qualquer crença básica, inclusive, a liberdade de não acreditar; igualdade entre todos de diferentes credos e a não permissividade de status privilegiado para qualquer perspectiva religiosa com observância na relação histórica que existe entre o Estado e determinada religião; e o equilíbrio no processo contínuo de determinação da sociedade, da identidade política, na conquista de direitos e privilégios.

A inadequabilidade da proposta ocidental de secularismo leva a crer que estamos diante de uma crise do secularismo, e a aplicação da concepção secular ocidental no mundo terminou mostrando essa incompatibilidade. As inúmeras releituras e deslocamentos do conceito de secularismo faz Simon Critchley (2012, p.111) preconizar que o secularismo pode ser um mito. Um mito do distanciamento religioso da esfera civil quando, na verdade, a religião sempre esteve presente. A potencialização dessa presença é marcante no contexto atual onde é sentida uma série de questões que envolvem a ordem democrática, valores republicanos e a esfera pública.

CONCLUSÃO

A ideia de repensar o secular e seus desdobramentos se coloca tanto no âmbito da sociedade, um ator que já não observa a religião como algo privado e íntimo, quanto no âmbito das instituições políticas, incluindo o Estado, que veem a religião como um instrumento para o poder, a articulação e o discurso. Essa reavaliação considera as transformações pelo qual o mundo atravessa viabilizando uma liberdade de ação dos indivíduos e das instituições religiosas, expondo o potencial de inovação e renovação dos significados, apresentando uma crise de legitimidade das instituições sociais e políticas fazendo com que estes atores busquem na religião os recursos para se firmarem como tais. A ideia do secular é posta para reavaliação,

2 Termo de Rajeev Bhargava.

uma vez que, a presença pública da religião tem se tornado cada vez mais legítima, o que tem gerado um processo de (re)definição da religião para inúmeros fins.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007, p.68.

_____. **O Reino e a Glória** – uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.

ASAD, Talal. **Formations of the Secular: christianity, islam, modernity**. California: Stanford University Press, 2003.

BHARGAVA, Rajeev. The distinctiveness of Indian secularismo. In: SRINIVASAN, Thirukodikaval Nilakanta (org.). **The future of secularism**. Delhi: Oxford University Press, 2007.

_____. Rehabilitating Secularism. In: CALHOUN, Craig et al. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.

CASANOVA, José. The Secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, Craig et al. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.

COLLIOT-THELENE, Catherine. Carl Schmitt versus Max Weber: juridical rationality and economic rationality. In: MOUFFE, Chantal (ed.). **The Challenge of Carl Schmitt**. London: Verso, 1999.

CRITCHLEY, Simon. **The Faith of The Faithless**. London: Verso, 2012.

GREGORY, Brad S. **The Unintended Reformation: how a religious revolution secularized society**. New York: Harvard University Press, 2012.

TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. London: Harvard University Press, 2007.

_____. Western Secularity. In: **Rethinking Secularism**. CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan (Ed.). New York: Oxford University Press, 2011.

_____. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, Luiz B. L. et al. **Esfera Pública e Secularismo**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

O sofrimento como *arché* para a convivência entre cidadãos religiosos e entre os cidadãos religiosos e os seculares no espaço público.

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves¹

RESUMO

Objetiva-se nesta comunicação apresentar o sofrimento como *arché* para a convivência de todos os cidadãos no espaço público. Justifica-se este objetivo, a intuição de que, a despeito de práticas ecumênicas, inter-religiosas e de solidariedade, a convivência entre os cidadãos religiosos e dos cidadãos religiosos com cidadãos seculares tem ainda a marca de violência discursiva e física, de modo a desenvolver o fundamentalismo e o dogmatismo de um lado, e o sectarismo, a discriminação e o terrorismo de outro. Diante dessa situação, tem-se um conjunto de propostas referentes à ocupação do espaço público pelas religiões, cuja pretensão é encontrar um caminho de convivência marcada pelo diálogo, por estruturas de comunhão e de paz. Para atingir este objetivo, apresentar-se-á analiticamente a proposta da nova teologia política, formulada por Johann Baptist Metz, principalmente em sua obra *Memoria Passionis*, na qual se vislumbra o sofrimento como *arché*, enquanto elemento fundador para recuperar a teodicéia, desenvolver a compaixão e a solidariedade, propiciando um movimento que se situa na confessionalidade, inter-confessionalidade religiosa e na relação das religiões com outros mundos seculares, tendo no sofrimento a sua referência arcaica (fundadora).

Palavras-chaves: *memória passionis*, teodicéia, sofrimento, convivência

1. STATUS QUAESTIONIS

A convivência entre os cidadãos religiosos e destes com os cidadãos seculares no espaço público tem sido um grande desafio em sua constituição prática, não obstante experiências plausíveis de ecumenismo, diálogo inter-religioso e interação comunicativa em termos sociais. O desafio emerge em função de que ainda se constata a realização de práticas de sectarismo político e religioso, fundamentalismo religioso, de dogmatismo científico, possibilitando a violência física e simbólica, e desembocando na exclusão de pessoas do convívio social e religioso e no clima de “guerra” cotidiana entre os grupos diversos e as pessoas concebidas em sua singularidade. Esse desafio emergente a partir dessas constatações suscita a pergunta: em que medida é possível frutificar tal convivência com um *ethos* denotativo de respeito, alteridade e paz? Não haveria necessidade de uma espiritualidade que fundamente esse *ethos* de modo que a convivência apresente preponderantemente

1 Doutor em Teologia e Pós-doutor em Filosofia e docente-pesquisador do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

a unidade na diversidade e o permanente movimento relacional de busca de bem-estar social e paz?

Buscarei responder essas perguntas utilizando-me do teólogo Johann Baptist Metz, fundador da nova teologia política, pelo qual objetivo tomar a idéia de *arché* ou *fundamentum* para servir de referencial para promover a unidade entre os todos os cidadãos, efetivando a alteridade, o respeito e a promoção de situações de bem-estar e de paz. Neste sentido, assume-se a tese de que o sofrimento possui condições de ser concebido como *arché* que proporciona a fundação de um referencial e também a própria profundidade dessa fundação. Nessa condição, o sofrimento é tanto a dor e a apresentação das feridas sangrentas, quanto o impulso à compaixão e à solidariedade, evidenciando a necessidade de sensibilidade ao sofrimento outrem, para que seja agregador e passível de sua própria superação na efetividade da convivência axiologicamente boa. Esta tese suscita a pergunta: de que modo o sofrimento como *arché* contribui para o bem-estar social e a paz, considerando a contemporaneidade desta época histórica?

2. MEMÓRIA PASSIONIS: A DENÚNCIA DA CRISE DE DEUS E DO HOMEM

O elemento referencial da nova teologia política tornou-se o sofrimento, apropriado na tríplice estrutura de memória, narração e solidariedade, efetivando-se categoricamente como *memoria passionis*. Ao elaborar essa categoria, Metz trouxe à tona uma razão *anamnética*, que ao se constituir como teologia é política, e por explicitar o sujeito que sofre remete-se à teodicéia, concentrando-se no sofrimento, não por masoquismo e sadismo, mas para desenvolver a compaixão. O retorno à teodicéia levanta as seguintes perguntas: qual é a causa do sofrimento humano? Onde está Deus diante do mal presente no sofrimento? Pensar essas perguntas no âmbito da teodicéia requer compreender que a reflexão sobre a presença de Deus remete a duas perguntas que são próprias da articulação entre teologia e antropologia: onde está o homem diante do sofrimento dos outros homens? O que é feito de Deus e do homem diante do sofrimento humano? (METZ, 2007, pp. 18-45).

A resposta a essas indagações implica em visualizar a história e constatar duas crises: a de Deus e a do homem. A crise de Deus, especialmente presente na sentença nietzscheniana da “morte de Deus”, denota uma crise de moral, de cultura e de linguagem (METZ, 2007, pp. 77-86). Trata-se no fundo da crise da metafísica que, enquanto pensamento de totalidade não mais responde às inquietações do homem fragmentado. Disso resulta uma cultura que possui fortes marcas do individualismo, do pós-moralismo, dos limites da linguagem dogmática tanto da religião quanto da ciência, e da esfera da fragilidade como necessária à nova composição lingüística

(VATTIMO, 2002). Na crise de Deus, o homem se encontra também em crise, porque o individualismo implica na insensibilidade diante do sofrimento dos outros, o pós-moralismo propicia um movimento ilimitado e isento de fronteiras éticas e morais para as ações humanas, o cientificismo coloca a ciência em um patamar messiânico que pode torná-la um instrumento contra o próprio homem efetivando uma realidade pós-humana (METZ, 2007, pp. 87-99). Além disso, o “eurocentrismo” responsável pela colonização de países africanos, asiáticos e latino-americanos, que tencionava “civilizar” essas realidades, causou a pobreza econômica, a instauração de modelos políticos nem sempre congruentes com as realidades locais e com as culturas autóctones. A análise social, econômica e política do mundo remete à realidade de pobreza que, embora contextualizada majoritariamente na América Latina e Caribe, Ásia e África, tornou-se uma realidade mundial (METZ, 1998, pp. 136-162). Nessa perspectiva, o próprio “americanismo” (MOLTMANN, 2003, pp. 188-197) de conotação “messiânica e civilizatória” também é responsável pelo aprofundamento da pobreza, pela criação de situação de dependência econômica e política das nações “terceiro-mundistas”. No reconhecimento da pobreza como carência de meios de sobrevivência e de efetividade da dignidade humana, visualiza-se a injustiça social, a violência física e simbólica, a marginalização étnica e religiosa, a necessidade do reconhecimento e da alteridade. Com estas crises, desenvolveu-se a amnésia de Deus e do homem, de modo que se deu lugar à insensibilidade da cultura vital e do sofrimento dos outros homens, permitindo uma cultura do progresso e da ordem que dá espaço para a destruição e a “morte prematura” (METZ, 2007, pp. 196-210).

A crise aponta para uma realidade mundial secularizada, em que a religião não se extinguiu e nem é mais o único eixo de integração social e de compreensão de mundo, mas se situa social e historicamente em relação com outros eixos. O pluralismo cultural e religioso é, então uma realidade já constatada, urgindo a necessidade de efetivar uma nova cultura hermenêutica que propicie o bem-estar social e a paz na convivência entre os povos. Disso resulta a importância da categoria *memoria passionis* para referenciar o sofrimento, de modo que se supere a cultura do esquecimento do sofrimento (METZ, 1998, pp. 162-173). Neste sentido, Metz toma o episódio de *Auschwitz* como um “sinal dos tempos” para que o sofrimento não seja esquecido e para que se leve a cabo uma razão *anamnética* que incida na ciência, na cultura, nas religiões, na política nacional e internacional. Recordar *Auschwitz* é rememorar um evento imbuído de um significado amplo, fazendo imperar a necessidade de não se repetir mais qualquer evento exterminador de seres humanos e quaisquer ações que impliquem na exclusividade de um determinado grupo de seres humanos e na exclusão de outros grupos, tanto no âmbito social, político e cultural quanto no religioso (METZ, 2007, pp. 46-58).

3. MEMORIA PASSIONIS: O SOFRIMENTO COMO ARCHÉ PARA A CONVIVÊNCIA DOS POVOS

Ao recordar o sofrimento, a razão *anamética* aponta para a ideia de que a conjuntura mundial atual remete à excentricidade cultural e política. Na esteira de Habermas (2003) que apresentou Atenas, Jerusalém e Roma como representantes da ciência, da religião e da política respectivamente, Metz propõe a articulação entre essas instâncias buscando superar o predomínio de uma sobre as demais.

No âmbito da ciência, considerar-se-á o seu serviço como um bem a ser prestado à humanidade. Disso decorre a necessidade de que o homem não pode ser esquecido na estruturação epistêmica da ciência, principalmente aquele que sofre. Neste sentido, a antropologia fundamental (METZ, 2007, pp. 113-126) pode ser considerada como uma instância nuclear da ciência, para conceituar o homem, não em sua memória computadorizada trazida pela cultura em que predomina a mentalidade cientificista e técnica, mas em sua realidade de imanência, transcendência e rememorativamente vital. Nesta centralidade antropológica, o homem é apresentado em sua história de liberdade, o que serve como interpelação para que a ciência desenvolva recursos que garantam essa liberdade, cuja identidade não é a mera efetividade de interesses individuais ou grupais. A liberdade é política, pública e solidária, denotativa de relações entre os seres humanos em que a sensibilidade propicia a realização da alteridade mediante o respeito, a responsabilidade pelo outro, a ação compassiva e solidária (METZ, 2007, pp. 222-230). Por isso, o desenvolvimento da ciência não pode ser realizado sem uma política capaz de criticar as ideologias – sempre parciais e pouco coletivas – que possam estar subjacentes no próprio movimento científico, tampouco ignorar a centralidade antropológica que remete tanto à memória quanto à educação, objetivando efetivar um processo de reconhecimento da diversidade étnico-cultural e da policentralidade política e religiosa, para as quais a ciência haverá de ser orientada a servir (METZ, 2007, 231-239).

No âmbito da religião, já se ultrapassou a visão de que somente uma religião é a verdadeira e de que a salvação depende da conversão à determinada instituição religiosa. O pluralismo religioso é uma realidade histórica e sua aceitação se contrapõe ao sectarismo, ao fundamentalismo e a toda violência que decorre deles. A ontologia aponta ser tarefa de toda religião servir como canal para que o homem se relacione com a divindade – Deus ou deuses – identificada com o que é bom, justo, benévolo e sagrado em termos históricos. Deste modo, a rememoração possibilita articular religião e vida, escatologia e história (METZ, 1998, pp. 173-176), propiciando que os teóricos do Cristianismo realizem esforços para promover o diálogo de

sua respectiva fé com a cultura dos outros mediante um processo que impulsiona o respeito e a responsabilidade. Por isso, pensa-se que o Cristianismo possa ser policêntrico, propiciando a autonomia das Igrejas locais, nas quais se exprime a própria universalidade da salvação cristã, além de promover a evangelização em sua condição de narração rememorativa da fé cristã em consonância com a paixão dos povos, do sofrimento denotativo da dor e até mesmo do silêncio angustiante que impede a expressão de dor. A narrativa emergente do sofrimento como *arché* rompe com os conceitos metafísicos descendentes e descontextualizados da história singular dos *loci* dos sofredores. Por meio da narrativa, compõe-se um discurso a partir da realidade dos sofredores – seus dramas, dores e angústias –, narrados a partir de seus gêneros literários – fábulas, contos, novelas, sagas e mitos –, da verbalização que fortalece a sua tradição oral. A perspectiva argumentativa não concorre e nem perde lugar para a narrativa, mas se situa na abertura à conjugação entre ambas. Esta conjugação é realizada tendo em vista que o discurso teológico-político exprima a verdade, cuja fundamentação no sofrimento mostra que a história do homem e do mundo é memória da paixão de Deus no mundo, pela qual é possível narrar a vida para impulsionar a solidariedade e a compaixão entre os povos, visando ao bem-estar social e a paz mundial (METZ, 2007, pp. 239-246).

No âmbito político, a razão *anamnética* promove um *ethos* da compaixão, em que se constata e se assume o pluralismo da realidade social, cultural e religiosa, e se aprofunda nos *loci* dos sofredores. Esse *ethos* inquieta a todos os cidadãos religiosos e seculares em relação à realidade do sofrimento dos outros, aguçando a sensibilidade e propiciando ações políticas de solidariedade. Trata-se de um *ethos* universal (METZ, 2007, pp. 173-174), porém não identificado com a uniformização de medidas sociais e políticas, mas identificado com o sofrimento considerado como realidade universal e com a universalidade concebida nas ações próprias de cada realidade de sofrimento, visando efetivar medidas específicas de sua superação e instauração da compaixão. Neste sentido, as instituições políticas, sociais e religiosas possuem conotação política e, por conseguinte, não salvaguardam interesses próprios, mas comunitários principalmente partindo da realidade dos sofredores, para resgatar-lhes a dignidade denotativa de sua humanidade, alcançando assim sua universalidade (METZ, 1998, pp. 10-34).

Na razão *anamnética*, as instâncias da ciência, da religião e da política não estão desvinculadas umas das outras, mas estão em constante articulação espiritual. A espiritualidade corresponde ao estado de espírito dessa razão, cuja *arché* é o sofrimento, apresentando-se a modo próprio em cada uma dessas instâncias, propiciando o reconhecimento do outro que sofre e que clama – de algum modo – por justiça e por paz. A consequência dessa espiritualidade é a inclusão dos sofredores,

marginalizados na cultura do esquecimento do outro que sofre (METZ, 1997, pp. 190-208).

No âmbito das religiões, a espiritualidade que brota da *memoria passionis* recorda que o discurso sobre Deus não se esquece dos *loci* em que se situam as diversas formas de sofrimento. Deste modo, a teologia enquanto discurso sobre Deus, se remete à teodicéia e se recorda da dor, da angústia e do silêncio dos sofredores, além de remeter à compaixão com os sofredores deste mundo. Disso resulta que as religiões não podem se esquecer do sofrimento humano e nem tampouco desvincularem-se da política, enquanto ação de sujeitos que promovem a compaixão e a solidariedade, nem da ciência para compreender melhor as causas e as formas de superação do sofrimento e nem tampouco das instâncias de práticas políticas de promoção da compaixão e da solidariedade. A sustentação dessa espiritualidade está na mística do sofrimento (METZ, 1998, pp. 106-113), compreendida como elemento permanente que movimenta as religiões à contribuição histórica para o bem-estar social e para a paz entre os povos. Essa mística não exprime proselitismo religioso e nem possui práticas fundamentalistas de leitura e interpretação de suas respectivas fontes religiosas, mas mostra-se estar constituída de uma cultura hermenêutica *anamnética* que articula a mística dos “olhos abertos” do monoteísmo, principalmente do Cristianismo, com a mística dos “olhos fechados” das religiões asiáticas, especialmente do Budismo. Assim sendo, as religiões poderão expressar o seu espírito escatológico, imbuído de esperança de que a humanidade, tendo o sofrimento como *arché*, pode construir espaço público mundial e regional, marcado pela convivência de povos diversos e diferentes, por relações pessoais estampadas pela alteridade e por instituições que garantam a liberdade e a dignidade de todos os seres humanos, em sua condição de *humanum* (METZ, 1998, pp. 214-224).

REFERÊNCIAS

- HABERMAS, Jürgen. Jerusalém, Atenas e Roma. Um diálogo sobre Deus e o mundo, in **Era das Transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, pp. 197-220.
- METZ, Johann Baptist. *Memoria passionis*. Uma evocación provocadora em una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.
- METZ, Johann Baptist. **Sul concetto della Nuova Teologia Politica (1967-1997)**. Brescia: Queriniana, 1998.
- MOLTMANN, Jürgen. **A vinda de Deus**. Escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade**. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Religião e liberdade de expressão no espaço público contemporâneo

Sérgio Murilo Rodrigues¹

RESUMO

No dia 7 de janeiro de 2015 o jornal satírico francês Charlie Hebdo sofreu um ataque terrorista que resultou na morte de doze pessoas. O motivo teria sido a publicação de charges ofensivas à religião islâmica. Imediatamente vozes se levantaram para a defesa sem limites da liberdade de expressão da mídia. No entanto, outras vozes dissonantes também se lembraram da necessidade de uma reflexão ética sobre os limites da liberdade de expressão, pois ela pode ser ofensiva, discriminatória e intolerante. A proposta é refletir sobre esses limites com relação à difusão midiática das religiões no espaço público. O referencial teórico será a teoria de Habermas e a distinção que ele faz entre liberdade comunicativa e liberdade de expressão, bem como a relação entre autonomia privada e pública em uma sociedade democrática. Como distinguir a dimensão privada da dimensão pública de uma religião? Pessoas de outras comunidades religiosas ou pessoas não-crentes podem criticar publicamente uma crença religiosa sem serem intolerantes? A liberdade de expressão deve ter limites ou não? Esperamos chegar às respostas a essas perguntas ao final da pesquisa.

Palavras-chave: Habermas; Religião; Espaço público; Liberdade de expressão; Liberdade comunicativa

INTRODUÇÃO

Até que ponto a intolerância religiosa se esconde por detrás do princípio democrático da *liberdade de expressão*? Será que as liberdades subjetivas garantem o direito das pessoas se manifestarem de forma ofensiva a determinadas religiões? Devemos estabelecer *limites* para a liberdade de expressão? E como fazer isso sem criarmos formas institucionalizadas de censura prévia?

Essas questões ficaram ainda mais atuais depois do ataque de 7 de janeiro de 2015 ao jornal satírico francês *Charlie Hebdo* que resultou na morte de doze pessoas. O motivo para o ataque teria sido a publicação de charges ofensivas à religião islâmica. Imediatamente vozes se levantaram em todo o mundo para a defesa irrestrita ao direito de liberdade de expressão. Mas passado o calor dos

¹ Mestre em Filosofia pela UFMG; professor de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; pesquisa financiada pelo FIP/PUC MINAS; e-mail: sergio10@pucminas.br

acontecimentos, outras vozes, desta vez, dissonantes, se levantaram para recordarem da necessidade de uma reflexão ética mais profunda sobre *os limites da liberdade de expressão*, principalmente quando essa *liberdade* atinge de forma contundente valores considerados sagrados por uma comunidade, transformando-se numa forma de *negação do outro*, e com isso gerando violência. Violência como a que ocorreu na França e vem ocorrendo em outros lugares do mundo, inclusive no Brasil. E são esses atos absurdos de violência que precisam ser cuidadosamente analisados e criticados para que não voltem a acontecer. Não se trata, em hipótese nenhuma, de tentar justificar o atentado ao jornal francês ou de transferir a culpa pelo acontecimento às próprias vítimas. Trata-se de pensarmos os limites éticos e morais da *liberdade de expressão* e, posteriormente pensarmos esses limites no caso específico da relação das religiões institucionalizadas e das crenças religiosas com o espaço público. O que é assunto *privado* de uma comunidade religiosa e o que é assunto *público*? Cidadãos possuem o direito de desrespeitarem as crenças dos outros cidadãos?

Vamos pensar essas questões utilizando como marco teórico a filosofia de Jürgen Habermas (1929-). Segundo ele, *desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política* (HABERMAS, 2007, p.129). E não se trata apenas dos vários tipos de fundamentalismo surgidos no Oriente Médio, nos países da África, no Sudeste da Ásia e na Índia, (...) *o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com maior sucesso* (HABERMAS, 2007, p.130). O projeto da modernidade de uma secularização radical da sociedade não se realizou. Embora os modernos Estados democráticos sejam laicos, as religiões são parte ativa da vida política e social desses Estados. E a tendência é dessa participação se tornar cada vez mais forte. Por isso, a discussão filosófica racional sobre a relação entre religião e política no espaço público é atual e necessária.

LIBERDADE COMUNICATIVA E LIBERDADE DE EXPRESSÃO

Habermas desenvolveu ao longo de grande parte da sua obra o conceito de *ação comunicativa* em contraposição ao conceito dominante de *ação instrumental*. O seu objetivo com isso foi estabelecer uma *teoria crítica da sociedade*, capaz de estabelecer uma distinção entre o verdadeiro e o falso, entre o justo e o injusto. Para quem viveu a experiência do nazismo, era fundamental estabelecer um critério consistente e forte capaz de distinguir uma experiência social e política *correta* de uma *incorreta*. Em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1984), Habermas substitui

a ideia kantiana de *razão prática* pela *razão comunicativa* e tal mudança não significou uma mera troca de *nomes*.

La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas. Quien se sirve de un lenguaje natural para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a adoptar una actitud realizativa [performativa] y a comprometerse con determinadas suposiciones (HABERMAS, 2001, p.65).

A *ação comunicativa* é aquela ação orientada para o entendimento entre os sujeitos através da fala. Certamente que as pessoas utilizam a linguagem para muitas outras coisas que não o entendimento, como por exemplo, obter sucesso, enganar, expressar emoções, mas segundo Habermas, o *telos* imanente da linguagem é o entendimento. Segundo McCarthy, o objetivo de Habermas é estabelecer a *linguagem como entendimento* (a *ação comunicativa*) como *padrão normativo* da comunicação na esfera social do *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*), permitindo a identificação de formas sistematicamente distorcidas de comunicação.

Isto não significa que todo caso efetivo de fala se oriente para alcançar um entendimento. Mas Habermas considera as formas “estratégicas” de comunicação (tais como mentir, despistar, enganar, manipular, etc.) como derivadas; pois implicam a suspensão de certas pretensões de validade (especialmente a da veracidade), e portanto, são parasitas da fala genuína orientada ao entendimento (McCARTHY, 1978, p.287).

A *ação comunicativa* é orientada por uma *racionalidade comunicativa*, que rompe com o tradicional modelo *sujeito-objeto* do paradigma da filosofia da consciência, que considera a razão como restrita à verdade objetiva dos fatos e passa a utilizar o modelo *falante-ouvinte* da filosofia da linguagem permitindo uma abordagem racional não apenas de fatos (verdade), mas de normas (retidão/justiça) e expressões subjetivas (veracidade). Segundo Habermas,

Dizemos racional não apenas asseverações, mas também outras classes de atos de fala; racional dizemos, sob determinadas circunstâncias também até mesmo normas, ações e pessoas. Quero defender a concepção de que há pelo menos quatro classes igualmente originárias de pretensões de validade e que estas quatro classes, a saber, compreensibilidade (*Verständlichkeit*), verdade (*Wahrheit*), correção (*Richtigkeit*) e veracidade (*Wahrhaftigkeit*) apresentam um contexto que nós podemos chamar de racionalidade (*Vernünftigkeit*) (HABERMAS, 1984, p.137).

Habermas estabelece um conceito processual de racionalidade. Sujeitos capazes de ação e de fala ao conduzirem uma argumentação buscando um mútuo entendimento, levantam pretensões de validade com respeito ao mundo objetivo da verdade, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo das vivências e emoções. Estas pretensões precisam ser “honradas”, ou melhor, *justificadas* quando necessário. Desta forma a racionalidade é a capacidade dos participantes de uma comunicação de se orientarem em relação às reivindicações de validade básicas, sendo que estas reivindicações de validade se assentam sobre um consensual reconhecimento intersubjetivo (HABERMAS, 1990, p.291).

Podemos, então, definir a *liberdade comunicativa* como aquela que está na base da comunicação cotidiana entre os sujeitos no mundo social e permitem que eles digam *sim* ou *não* às pretensões de validade que são levantadas pelos interlocutores em suas ações de fala, sendo que a validade dessas pretensões depende de um reconhecimento intersubjetivo para terem sua validade confirmada. Por exemplo, um falante ao dar uma *ordem* levanta inevitavelmente à pretensão de que a norma na qual se baseia a ordem é justa e que ele a aplica com retidão. Em uma sociedade livre, o ouvinte pode não aceitar a pretensão levantada, *obrigando* o falante a justificá-la. Assim, um professor ao, por exemplo, *ordenar* que seus alunos façam um determinado exercício está legitimado pelas normas acadêmicas a dar tal *ordem* e ele é capaz não só de citar as normas que fundamentam a sua *ordem*, mas também de justificar a retidão/justiça desse ordenamento para os seus alunos. Isso significa que a *liberdade comunicativa* gera uma *obrigação não-violenta* entre os agentes sociais. Segundo Siebeneichler,

(...) ao asseverar algo sobre alguma coisa qualquer falante (ou Ego) exige implicitamente a validade de sua asserção e assume, ao mesmo tempo, uma obrigação de apresentar argumentos capazes de justificá-la caso venha a ser contestada ou rechaçada por um ouvinte (Alter), isto é, caso este *Alter* diga “não” à pretensa validade asseverada (SIEBENEICHLER, 2014, p.44).

Importante observar que essa *obrigação* é de caráter *racional*, ou seja, cabe ao falante argumentar racionalmente para justificar a validade da pretensão levantada de forma que o ouvinte possa aceitar consensualmente, sem violência, a argumentação oferecida. A *liberdade comunicativa* é uma *liberdade condicionada*, pois exige que os falantes assumam a *responsabilidade* por aquilo que falam². Essa responsabilidade autoral significa a exigência de uma justificação racional daquilo que foi dito. Habermas entende que em uma sociedade livre, os sujeitos agentes

2 Além disso, Habermas recorda dos condicionantes físicos que inevitavelmente limitam a liberdade comunicativa. Certamente que nenhum consenso pode superar certas condições objetivas da realidade.

sociais devem entender a si mesmos como *autores* de suas próprias ações e, desta forma, se responsabilizarem racionalmente por elas. Os agentes só podem se auto-compreenderem com livres na medida em que possuem razões adequadas para suas ações. Desta forma, a *liberdade comunicativa* permite ao ouvinte dizer *não* a uma pretensão de validade (por exemplo, questionar a ordem dada pelo professor), mas cria a *obrigação* do ouvinte entrar em uma argumentação com o falante e aceitar a força do argumento mais racional. Voltando ao nosso exemplo, supondo que a argumentação do professor seja a mais racional possível naquele contexto, o aluno se vê *obrigado* a aceitá-la. Caso contrário, os vínculos sociais só se sustentariam através da violência explícita e não teríamos mais o *espaço público* como local de resolução de conflitos e coordenação de ações solidárias.

CONCLUSÃO

Podemos agora tentar responder às questões colocadas no início. A partir do pensamento de Habermas, podemos argumentar que a *liberdade de expressão* deve ficar submetida à *liberdade comunicativa*, por ser essa última, a liberdade básica de uma sociedade radicalmente democrática (HABERMAS, 2001). Assim sendo, podemos e devemos estabelecer *limites* para a *liberdade de expressão* a partir das *obrigações* estabelecidas pela *liberdade comunicativa*. Não devemos entender a *liberdade de expressão* como uma liberdade incondicionada, que não exige nada de quem se expressa. Os sujeitos são livres para se expressarem *desde que* eles assumam a responsabilidade pela autoria de suas expressões e junto com essa responsabilidade assumam a obrigação de justificá-las racionalmente. Essa obrigação implica na disposição do sujeito de aceitar a argumentação mais racional e, se for o caso, censurar ações e expressões que não mais se sustentem em termos argumentativos racionais. Não se trata de uma censura *a priori*, mas de uma censura *a posteriori* fundada na exigência de justificabilidade racional para a liberdade de expressão. Podemos até mesmo considerar como uma forma de *auto-censura*, na medida em que o próprio sujeito se convence, através da argumentação racional, de que aquela ação não é *mais* apropriada. Digo que não é *mais apropriada*, pois estamos supondo que o sujeito tinha um determinado comportamento, que ele, por algum motivo, considerava certo, mas que, diante do processo argumentativo-comunicativo, ele reconsiderou e alterou.

Essa censura *a posteriori argumentativa racional* busca alcançar um consenso na sociedade, sempre lembrando que tal consenso pode ser questionado a qualquer momento e, neste caso, ter que novamente se sustentar argumentativamente.

Dentro de uma concepção procedimental de direito, aspectos desse consenso podem se institucionalizar juridicamente, mas essa institucionalização não pode significar um *fechamento* definitivo da questão. Direitos subjetivos de indivíduos não podem prevalecer de forma duradoura sobre os direitos objetivos da comunidade republicana. E o contrário também é verdadeiro. Direitos subjetivos são *cooriginários* aos direitos objetivos. Essa tensão permanente evita que injustiças sejam cometidas contra minorias e mesmo indivíduos, evitando também que interesses pessoais, ou mesmo idiossincrasias, se sobreponham ao bem-estar da comunidade social.

Los derechos subjetivos no están referidos ya por *su propio concepto* a individuos atomísticos y extrañados, que autoposesivamente se empecinen unos contra otros. Como elementos del orden jurídico presuponen más bien la colaboración de sujetos que se reconocen como sujetos de derechos, libres e iguales en sus derechos y deberes, los cuales están recíprocamente referidos unos a otros. Este reconocimiento recíproco es elemento integrante de un orden jurídico del que derivan derechos subjetivos cuyo cumplimiento es judicialmente exigible. En este sentido los derechos subjetivos y el derecho objetivo son cooriginales. Ahora bien, lo que en esta perspectiva no sería admisible sería una comprensión estatista del derecho objetivo; pues éste sólo puede provenir de los derechos que los sujetos se reconocen recíprocamente (HABERMAS, 2001, p.154).

O fundamental é sempre manter o espaço público aberto à argumentação racional para todos os assuntos que sejam de interesse social. Somente esta discussão aberta permitirá que conflitos sejam resolvidos sem a utilização da violência, que o outro seja respeitado e aceito em suas particularidades e crenças e que todos possam conviver em paz.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez**. Madrid: Ed. Trotta, 3ª Ed., 2001.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Religion and Rationality**. Edited and with an introduction by Eduardo Mendieta, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Theory of Communicative Action (vol. 1)**. Trad. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des**

kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

McCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas.** Cambridge: MIT Press, 1978.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. **Logeion: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p.43-58, ago./fev.2014.

Religião e ressocialização: o fomento às atividades de capelanía prisional pelo Estado laico

Antonio Carlos da Rosa Silva Junior¹

RESUMO

A presente comunicação tematiza as relações existentes entre a religião, notadamente a cristã, e o processo de ressocialização dos encarcerados. Nosso objetivo é apontar que a percepção de laicidade do Estado, especialmente nas questões sociais em que o mesmo é sabidamente falido em enfrentar – como a violência e a drogadição (vide as já conhecidas Cristolândias) ou o elevado índice de reincidência criminal (referenciemos às APACs) – indica não o rechaço do religioso, mas a garantia jurídica da liberdade de crença e sua manifestação, chegando até ao favorecimento do fenômeno religioso por esse mesmo Estado. Nesse sentido, a partir de uma breve revisão bibliográfica acerca da laicidade, abordaremos o que nossas pesquisas para a tese doutoral têm mostrado: o Estado, ante sua ineficiência no processo de reinserção social do preso, incentiva a que as religiões se estabeleçam no espaço público prisional. Some-se a isso o fato de que é a matriz evangélico-protestante que mais está inserida no contexto de encarceramento, talvez porque possibilite, per si, a tônica da conversa religiosa e a consequente mudança de comportamento nos presos, o que é reconhecido pelo mesmo Estado.

Palavras-chave: Laicidade. Religião. Ressocialização.

INTRODUÇÃO

Pensar no processo de reinserção social da população carcerária aponta para um projeto estatal, há muito estampado em nossa legislação, e que, reconhecidamente, tem revelado pouca eficácia. Os altos índices de reincidência demonstram um sistema prisional falido, caótico, à espera de um verdadeiro *milagre* que possa ressocializar os que ali estão. Nossa proposta, por isso, caminha para verificar em que medida a religião seria capaz de proporcionar a tão almejada ressocialização dos presos, e isso justamente a partir de (re)visitarmos, em síntese, os esquemas interpretativos já lançados acerca das relações possíveis entre o Estado e as religiões.

1. PARA CONJUGARMOS A LAICIDADE

¹ Doutorando em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, acarlos_juridico@yahoo.com.br.

Várias foram, no decorrer dos tempos, as interpretações dadas às possibilidades de relacionamentos, profícuos ou não, do Estado com as matrizes religiosas. Mas longe de esse ser um assunto ultrapassado, a cada dia há mais produção intelectual voltada a investigá-las. Não é sem motivo de esse ser, também, tema de variados eventos acadêmicos, inclusive como o presente...

Não precisamos ir muito longe para notarmos a presença do religioso no espaço público. Há, de fato, “uma vitalidade própria do fenômeno religioso que não se conforma dentro do ‘figurino’ imposto pela lógica secular” (CAMURÇA, 2008, p. 103), lógica essa que não pode ser imposta como um padrão para a humanidade (GIUMBELLI, 2013b, p. 54).

Outrossim, “há diversas maneiras das religiões conquistarem a possibilidade de estarem presentes e de se fazerem ouvir (e ver) na esfera pública.” (MONTERO, 2012, p. 175) E é nesse sentido que se mostra fundamental entendermos como se processa a regulação dessa presença, principalmente porque são variados os arranjos jurídicos e políticos a disputar a hegemonia.

Sob o prisma jurídico, nossa atual Constituição, por exemplo, ao tratar da organização do Estado, proíbe qualquer ente político – leia-se União, Estados, Distrito Federal ou Municípios – de “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público” (art. 19, I).

No mesmo passo, o mesmo texto normativo, para além de citar *Deus* em seu preâmbulo, assegura a liberdade de consciência e crença, com livre exercício do culto e proteção dos seus locais (art. 5º, VI), a assistência religiosa em instituições civis e militares de internação coletiva (art. 5º, VII), a escusa de consciência (art. 5º, VIII), o ensino religioso, de matrícula facultativa, nas escolas públicas de ensino fundamental (art. 210, § 1º), o efeito civil do casamento religioso (art. 226, § 2º) e a imunidade tributária aos templos de qualquer culto (art. 150, VI, b).

Tudo isso sem adentrarmos numa quase infinidade de normatizações ordinárias atreladas às igrejas/religiões. Fiquemos apenas com dois exemplos processuais. O primeiro remonta ao art. 217 do Código de Processo Civil (CPC), que veda a citação, “salvo para evitar o perecimento do direito”, “a quem estiver assistindo a qualquer ato de culto religioso” (inciso I), proibição que visa proteger a liberdade de manifestação de crença. O segundo trata das diferentes nuances do depoimento testemunhal de sacerdotes, resguardando a privacidade das informações por eles obtidas em razão do ministério exercido: enquanto no processo civil não há obrigação de depor sobre fatos que considerem sigilosos (CPC, art. 406, II), no penal eles são proibidos de fazê-lo, “salvo se, desobrigadas pela parte interessada, quiserem dar o

seu testemunho.” (Código de Processo Penal – CPP –, art. 207)

De se ver, pois, que a simples menção à não adoção de uma religião oficial nem de longe é capaz de caracterizar as variadas facetas da presença das religiões no espaço público.

Não é sem motivo que, nos dizeres de Santos Junior, “a atual Constituição Federal do Brasil sufraga um modelo de laicidade que favorece o fenômeno religioso e, no particular, é mais aberto para a incursão da religião no espaço público” que as demais constituições que já regeram a nação (2014, p. 106). E parece-nos ser esse o mesmo sentido apresentado por Ranquetat Júnior:

Há por parte do arcabouço legal e constitucional brasileiro uma valoração positiva do religioso, particularmente em sua expressão católica e/ou cristã, que possibilita até mesmo parcerias que objetivem o bem comum entre instâncias estatais e organizações religiosas. Há por aqui um reconhecimento da dimensão pública do religioso sem que exista um Estado confessional, jurídica e formalmente vinculado a uma religião em particular. (2013, p. 98)

Nessa esteira, as religiões poderiam, democraticamente, se postar no campo público, tudo “a fim de resguardar a não adoção de uma religião oficial (CRFB/1988, art. 19, I) e, ao mesmo tempo, não infringir a liberdade de manifestação religiosa (CRFB/1988, art. 5º, VI)” (SILVA JUNIOR, 2014, p. 137). Noutros termos, “Na medida em que atuem nos limites constitucionais, não há qualquer razão pela qual os grupos religiosos não deveriam poder intervir na arena política para pronunciarem-se em favor de ou contra certas causas.” (MOUFFE, 2006, p. 25)

Em suma, postamo-nos com aqueles que defendem ricas possibilidades de relacionamentos entre o Estado e as religiões, inclusive em socorro às situações socialmente perturbadoras, como as de drogadição, violência e ressocialização de encarcerados.

2. AS RELIGIÕES NAS CAUSAS SOCIAIS

Para além da dimensão religiosa externalizada publicamente pelos fiéis, o Estado se socorre do “aparato religioso que está mejor preparado y puede ocupar roles y competencias, tanto sociopolíticas como religiosas, más asistenciales que confesionales”, como nos casos de assistência nos hospitais e de ajuda aos pobres e marginalizados (CIPRIANI, 2013, p. 34). Por isso é que “a presença de agentes referidos como evangélicos na execução de políticas públicas e em parcerias com agências governamentais”,

ao mesmo tempo em que se fundamenta na legitimidade de “colaboração” entre Estado e igrejas, agora aproveitada por mais um segmento do campo religioso (tradicionalmente, católicos e espíritas cumpriam esse papel), beneficia-se de uma abertura mais recente para a participação da sociedade civil nas políticas públicas e de uma valorização generalizada da atuação em rede no enfrentamento da questão social (GIUMBELLI, 2008, p. 90).

Não é sem motivo que temos visto o aumento na implantação das chamadas Cristolândias. Trata-se de um movimento da Convenção Batista Brasileira iniciado em 2009 e que, atualmente, já conta com unidades em seis Estados brasileiros, além do Distrito Federal. A ideia é combater o uso de drogas, especialmente com vistas a transformar a vida dos dependentes químicos a partir do anúncio do Evangelho de Cristo. Segundo o coordenador nacional do projeto, em conversa recente com este pesquisador, há uma intensa procura por agentes públicos – como prefeitos, governadores, desembargadores – para a instalação desses espaços em suas regiões.

Aproximando o foco para o trato da capelania, observamos que, entre outros fatores, a violência no Rio de Janeiro fez com que no espaço público, antes dominado pelo catolicismo, houvesse uma profusão de novos discursos religiosos, como de espíritas e evangélicos, estes últimos dotados “de significativa autoridade moral frente aos traficantes em suas atividades de evangelização nas favelas e nos presídios.” (LEITE, 2009, p. 211) Vejamos, então, como se colocam os ambientes prisionais quando o assunto é a religião.

3. O ESTADO COMO INCENTIVADOR DA ASSISTÊNCIA RELIGIOSA PRISIONAL

Desde a Constituição de 1934 é permitida a assistência religiosa no sistema prisional. Mas é apenas a partir da década de 1990 que despontam os estudos sobre a religião e o sistema prisional, especialmente porque, antes da redemocratização do país, em 1988, pouco se conhecia e investigava sobre os meandros dos locais destinados ao cumprimento das penas no Brasil. Mas também é certo que os estudos realizados nas unidades prisionais “comuns” – aqui excluimos as do sistema socioeducativo – nos dão conta de uma presença maciça dos evangélicos ou, quando não, de uma polarização católicos-evangélicos (entre outros, BICCA, 2005; OLIVEIRA, 1978; RODRIGUES, 2005; e VARGAS, 2005b).

Tomando emprestado os dados desses pesquisadores, resta-nos clarividente que as igrejas evangélicas são, sem dúvida, as mais presentes no contexto prisional *in genere*, seguidas de longe por grupos católicos e, mais de longe ainda, por espíritas, embora em contextos específicos essa configuração possa ser alterada. Ao menos institucionalmente, ínfimas as ocorrências de outras matrizes religiosas, conquanto

estas sejam mencionadas, vez por outra, como protagonistas deste espaço em algumas práticas dos próprios presos.

Isso se dá, entendemos, por conta da proposta conversionista dos cristãos protestantes, que aponta para uma mudança, total e irrestrita, no comportamento dos presos. É o que Berger e Luckmann (2003) nominam *alternação*, na qual se configuram processos de “re-socialização”, que tem como protótipo, justamente, a conversão religiosa, ocasionadora de uma “ruptura biográfica”.

E é nesse sentido que o Estado, através dos servidores que laboram nas penitenciárias, reconhece que “a assistência religiosa, bem como a circulação do discurso religioso cristão, desempenha um papel positivo do ponto de vista individual e institucional.” (VARGAS, Religiosidade, p. 33) Chega-se mesmo a se expressar “a ideia de que a religião seria uma das formas (ou apenas ela) de ‘corrigir’, ‘regenerar’ e ‘ressocializar’ o detento.” (SCHELIGA, Sob a proteção, p. 66) Ou seja, o Estado acaba por incentivar a presença religiosa no interior dos cárceres dado o impacto viabilizador das mudanças comportamentais nos presos.

CONCLUSÃO

Não desconhecemos que há propostas teóricas que visam rechaçar a religião da esfera pública e de sua relação com o Estado. Mas, como já expressa um famoso jargão, “na prática a teoria é outra.” O Estado, ao se deparar com problemas graves e que se revelaram, ao longo dos anos, insolvíveis, se socorre dos expedientes religiosos, essencialmente em razões de suas nuances morais e alteradoras de comportamentos em grupos excluídos.

Nessa esteira, parece-nos que ao menos enquanto tais problemas existirem, deverá o Estado buscar auxílio nos expedientes religiosos, indicando uma configuração de laicidade que se adequa às conjunturas sociais vigentes. Por isso, consideramos acertado, diante da Constituição que atualmente vigora e do quadro social que se nos apresenta, definir que, conquanto o Brasil seja um país laico – já que não adota uma religião oficial –, longe está de rechaçar as religiões da esfera pública.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade. Tratado de Sociologia do conhecimento. 23. ed. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2003.

BICCA, Alessandro. A honra na relação entre detentos crentes e não crentes. In: Revista Debates do NER. BICCA, Alessandro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Religião e prisão. UFCH/UFRGS. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 6, n. 8, jul./dez. 2005. p. 87-98.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções. Coleção "Repensando a Religião". São Paulo: Paulinas, 2008.

CIPRIANI, Roberto. Laicidad y religión. In: BÉLIVEAU, Verónica Giménez; GUIMBELLI, Emerson (Coord.). Religión, cultura y política em las sociedades del siglo XXI. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 27-42.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. In: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, vol. 28, n. 2, 2008. p. 80-101.

_____. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: BÉLIVEAU, Verónica Giménez;

GUIMBELLI, Emerson (Coord.). Religión, cultura y política em las sociedades del siglo XXI. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 43-68.

LEITE, Márcia Pereira. Religião e política no espaço público: moradores de favelas contra a violência e por justiça. In: ALMEIDA, Ronaldo de; MAFRA, Clara (Orgs.). Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. p. 207-228.

MOUFFE, Chantal. Religião, democracia liberal e cidadania. In: BURITY, Joanildo A.;

MACHADO, Maria das Dores C. (Orgs.). Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Massangana, 2006. p. 15-27.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando a religião como discurso. In: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, vol. 32, n. 1, 2012. p. 167-183.

OLIVEIRA, Marina Marigo Cardoso de. A religião nos presídios. São Paulo: Cortez & Moraes, 1978.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. A invocação do nome de Deus nas Constituições Federais Brasileiras: Religião, Política e Laicidade. In: Cultura y Religión – Revista de Sociedades en Transición, vol. VII, n. 2, 2013. p. 86-101.

RODRIGUES, Gilse Elisa. Transgressão, controle social e religião, um estudo antropológico sobre práticas religiosas na Penitenciária Feminina do Estado do Rio Grande do Sul. In: Revista Debates do NER. BICCA, Alessandro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Religião e prisão. UFCH/UFRGS. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 6, n. 8, jul./dez. 2005. p. 9-20.

SANTOS JUNIOR, Aloisio Cristovam dos. O modelo brasileiro de laicidade estatal e sua repercussão na hermenêutica da liberdade religiosa. In: MARANHÃO, Ney; PAMPLONA FILHO, Rodolfo; SILVA JUNIOR, Antonio Carlos da Rosa (Coords.). Direito e Cristianismo: temas atuais e polêmicos. Rio de Janeiro: Betel, 2014. p. 70-109.

SCHELIGA, Eva Lenita. "Sob a proteção da Bíblia"? A conversão ao pentecostalismo em unidades penais paranaenses. Revista Debates do NER. Org.: BICCA, Alessandro; STEIL, Carlos Alberto. Religião e prisão. UFCH/UFRGS. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 6, n. 8, jul./dez. 2005. p. 57-71.

SILVA JUNIOR, Antonio Carlos da Rosa. Entre laicidade e laicismo: por uma interpretação constitucional da relação entre o Estado e a Religião. In: MARANHÃO, Ney;

PAMPLONA FILHO, Rodolfo; SILVA JUNIOR, Antonio Carlos da Rosa (Coords.). Direito e Cristianismo: temas atuais e polêmicos. Rio de Janeiro: Betel, 2014. p. 110-142.

VARGAS, Laura Ordóñez. Religiosidade: mecanismos de sobrevivência na Penitenciária Feminina do Distrito Federal. Revista Comunicações do ISER, n. 61. Religiões e Prisões. 2005. p. 30-39.

_____. Religiosidade, poder e sobrevivência na Penitenciária Feminina do Distrito Federal. In: Revista Debates do NER. BICCA, Alessandro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Religião e prisão. UFCH/UFRGS. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 6, n. 8, jul./dez. 2005. p. 21-37.

Uma resistência islâmica legitimada pelo estado: o caso Hezbollah

Patrícia Simone do Prado¹

RESUMO

Um país pequeno em sua extensão, mas grande o suficiente para produzir uma das maiores lutas de resistência na história do Oriente Médio: o Líbano. Banhado pelo mar mediterrâneo e com fronteiras entre Israel e Síria abriga em seu solo pessoas de várias nacionalidades e religiosidades. Nesse país, onde a confissão religiosa encontra-se nas carteiras de identificação, dizendo mais sobre a pertença do grupo étnico religioso e sua atuação sociopolítica que propriamente sobre a prática da fé, a perpetuação de um domínio político gerou políticas públicas de beneficiamento a determinados grupos e regiões, sendo um dos motivadores do desenvolvimento de movimentos de resistência. Tendo como referências de análise os pressupostos do Construtivismo, o presente trabalho tem como objetivo analisar como se deu a legitimação, dentro do ambiente doméstico e internacional, de um dos grupos de resistência islâmicos mais controversos e ao mesmo tempo poderosos na região do Oriente Médio: O Hezbollah.

Palavras-Chave: Estado. Religião. Resistência.

INTRODUÇÃO

No campo das Relações Internacionais Alexander Wendt e Nicholas Onuf são dois dos grandes nomes que surgem como referência no estudo do Construtivismo. Seu surgimento nos debates das Relações Internacionais data dos anos 90 como uma proposta de análise do campo de forma a conciliar duas grandes tradições científicas: o positivismo e o pós-positivismo.

Nessa proposta, a epistemologia (positivista) e a ontologia (pós-positivista) se relacionam de forma intermediária em uma busca não apenas de explicar ou entender o mundo, mas de intercambiar essas buscas, colocando assim o Construtivismo na classificação de uma terceira via do debate ou via média.

Com ênfase em discussões que envolvem a construção da identidade e seu papel na formação de interesses do Estado o objetivo central do Construtivismo pode ser descrito como o de “ [...], fornecer explicações tanto teóricas quanto empíricas de instituições sociais, e da mudança social com o auxílio do efeito combinado de agentes e estruturas sociais”. (ADLER, 1999, p.7).

¹ Doutoranda em Relações Internacionais – PUC Minas. Mestre em Ciências da Religião (PUC Minas). Bolsista CAPES . ppsprado@hotmail.com

Tendo como referências de análise os pressupostos do Construtivismo, o presente trabalho tem como objetivo analisar como se deu a legitimação, dentro do ambiente doméstico e internacional, de um dos grupos de resistência mais controversos e ao mesmo tempo poderosos na região do Oriente Médio: O Hezbollah.

Para tanto, pretende-se no primeiro momento, descrever a base do sistema sociopolítico no Líbano e verificar o(s) tipo(s) de identidade(s) que são construídas nessa sociedade. Com esses dados, partisse para o segundo momento que envolve a análise do discurso religioso empregado pelo Hezbollah e como esse conseguiu se legitimar no espaço público. A abordagem construtivista moderada de Wendt e a análise discursiva de Onuf estarão nos fundamentos do arcabouço teórico deste trabalho. Além da pesquisa bibliográfica, utilizar-se-á, como recursos auxiliares a etnográfica do tipo visual na análise de vídeos com discursos políticos produzidos pelo Hezbollah.

1. AS RELIGIÕES NA BASE DO SISTEMA SOCIOPOLÍTICO LIBANÊS

Em um breve reviver dos fatos históricos que ocorreram no Líbano, pontua-se o ano de 1916 e o acordo Sykes-Picot. Através desse acordo, França e Reino Unido fizeram a partilha do Oriente Médio em duas zonas de controle e com aval da Liga das Nações as regiões hoje conhecidas como Líbano e Síria foram entregues à França.

Dez anos depois a primeira constituição do Líbano foi outorgada declarando o país como uma República Democrática Parlamentar. Através desta constituição foi instituindo, também, a partilha de poder segundo a filiação religiosa: “A Constituição também estabeleceu um quadro jurídico para a distribuição de cargos importantes na administração, o estado e o exército entre os notáveis das principais comunidades religiosas do país e consolidou a proeminência política da comunidade maronita”. (GOENAGA; SÁNCHEZ, 2009, p.305, tradução nossa)

O Pacto Nacional, acordado após a independência em 1943, dividiu as funções administrativas da mesma forma que fora feita pela França, ou seja, levando em consideração a religião². Assim, a presidência ficou com o grupo cristão maronita, a chefia do governo (Primeiro Ministro) com os muçulmanos sunitas e somente em 1947 após ser reconhecido como comunidade confessional os xiitas ficaram com a presidência do Parlamento - as outras comunidades foram dados cargos dentro do

2 No Líbano, a confissão religiosa é registrada nas carteiras de identificação, uma filiação que é mais ligada ao grupo étnico religioso que propriamente a prática da fé e essa, por sua vez, a participação sociopolítica “A política no Líbano, muitas vezes é uma mistura de competição sectária e interesses pessoais, juntando-se apenas por desgaste da identidade nacional”. (NORTON, 2014, p.171, tradução nossa.)

parlamento. Nessa partilha, os cristãos ficaram com a maior parte dos assentos e cargos.

A divisão por confissão religiosa aplicada à vida política-social foi, também, um dos motivos que levaram ao desenvolvimento de movimentos de resistência encabeçado pelos xiitas. Com um sistema político de parlamento onde os lugares são fixos, a perpetuação de um domínio político gerou políticas públicas de beneficiamento a determinados grupos e regiões em detrimento de outros. (ALAGHA, 2007).

Os anos de 1950 a 1970 foram importantes para a politização dos xiitas, que dentro do sistema político ocupavam o lugar menos significativo nas decisões. Não apenas o engajamento político cresceu, mas a média de natalidade entre os xiitas, o que os colocou no grupo com maior crescimento populacional, algo muito significativo, pois. “no Líbano, a mudança no equilíbrio demográfico entre diferentes comunidades de fé é considerada uma das causas das grandes crises políticas no país regularmente”. (JAULIN, 2009, p.190, tradução nossa).

Talvez a melhor imagem para descrever o Líbano seja a de uma grande colcha de retalhos em que cada tecido diferente que a compõe representa uma diversidade étnico-religiosa em uma junção harmoniosa. Esse é sem dúvida um diferencial entre os países desta região, principalmente porque as diferenças religiosas dizem não apenas sobre os aspectos privados da sociedade, mas acima de tudo, sobre os aspectos políticos e sectários desta sociedade. (GOENAGA;SANCHEZ, 2009).

Com uma história marcada por ocupações, partilhas e conflitos bélicos o Líbano é um país importante na região do Oriente Médio que luta pela manutenção de sua soberania. Tendo como aliado Síria e Irã, nos dias atuais, tem sido um dos únicos a manter a estabilidade dentro de seu território diante das ameaças terroristas em suas fronteiras. Por isso, se faz necessário uma compreensão dessas linhas, nada tênue, que perpassam a construção do Estado libanês e de sua Resistência.

2. O USO DO DISCURSO RELIGIOSO NA CONSTRUÇÃO E LEGITIMAÇÃO DA RESISTÊNCIA

Seguidores da escola de jurisprudência jafarista a Resistência Libanesa Hezbollah de vertente xiita surgiu no cenário político na década de 80 como uma resistência islâmica à ocupação israelense em solo libanês. Mesmo após a saída de Israel das terras ocupadas o desarmamento não foi aceito pelos combatentes que utilizaram a retórica da prevenção garantindo assim a sua identidade como resistente. Assim, Israel continua sendo a razão de existir do Hezbollah. (SAAD-GHORAYEB,

2002).

Quando se olha para a realidade que fora construída através desse discurso, entende-se e compreende-se o valor das ideias, algo que para o Construtivismo é essencial³. Na construção das ideias as palavras surgem como elemento performático da ação que se materializa no discurso. Nos atos ilocucionário, as palavras podem surgir dentro do discurso, com funções como de chamada diretiva a uma ação ou como uma declaração futura. Os atos de fala sempre carregarão sentido e desejo e a forma como é apreendida depende da construção de mundo dos ouvintes. (ONUF, 1989).

No caso do Hezbollah apesar de suas mensagens serem carregadas de elementos religiosos, pressupondo uma certa dificuldade de apreensão pelos não xiitas, os elementos da vivência social contribuíram para que a compreensão e apreensão de sua mensagem atingisse os libaneses como nação e não como grupo étnico somente, colocando seu discurso na linha entre o religioso e o nacionalista. O elemento que tornou isso possível, a identificação na sua maioria, foi o da ameaça comum: a segurança individual e coletiva. Sobre isso, Wendt diz que

[...] Se a identidade embasada na segurança coletiva é elevada, o surgimento de um predador será muito menos nocivo. Se o predador ataca um membro do grupo, esse virá em defesa da vítima, seguindo o princípio de “todos por um e um por todos”, mesmo que o predador ainda não é uma ameaça para outros membros do grupo. (Wendt, 2005, p.17, tradução nossa)

A fim de elucidar o que se está a dizer sobre o uso de ideias na busca por uma identificação e legitimação da Resistência, segue alguns trechos das falas do Secretário Geral do Hezbollah, Hassan Nasrallah. Nessas, procurou-se selecionar o uso de imagens míticas das narrativas religiosas xiitas. Na celebração da Ashura⁴, uma data de comemoração religiosa entre os xiitas, em 2013 Nasrallah disse o

3 Ao valorizar o papel das ideias na construção social, o Construtivismo não está a negar as forças materiais, mas antes as coloca em intercâmbio com essa outra força de modo a ser mais um elemento na constituição da estrutura e não o único elemento de constituição. “[...] o argumento idealista é que as forças materiais são secundárias, significantes à medida que forem constituídas com sentido específicos pelos atores.” (WENDT, 2014, p.41).

4 Hussein, neto do Profeta do Islã, Mohammad, fora assassinado em Karbala (Iraque) tornando-se símbolo da resistência e do martírio. Sua morte é lembrada todos os anos pelos xiitas em uma cerimônia conhecida como Ashura. Desde sua morte, xiitas em todo o mundo se reúnem para lembrar os 10 dias de combate em Karbala que resultou em seu martírio. A força de Hussein na construção e continuidade da resistência Libanesa pode ser compreendida não somente na observação do rito, mas também, no uso desse mito como forma de manutenção do ideal da resistência. Esse tipo de celebração revela a importância dos mitos e dos ritos na construção e manutenção de um tipo de identidade religiosa e política

seguinte:

O mestre dos Combatentes da Liberdade, o mestre da Resistência, combatentes, escutemos com nossos ouvidos, corações e mente. Quando ele (Hussein) se levantou na Ashura e disse: “você me coloca a frente de duas escolhas” e esses nessa época estão nos colocando entre duas escolhas, entre humilhação e luta e nós nunca aceitaremos humilhação. [...] Nós declaramos em Ashura o nosso apego a resistência as capacidades de prontidão, as armas da resistência. (NASRALLAH, 2013, tradução nossa)

No trecho acima Nasrallah está a relembrar os momentos do último combate entre Hezbollah e Israel em 2006. Essa manutenção da memória fortalece a legitimidade não apenas do grupo, mas de suas ações. Hezbollah soube utilizar muito bem deste elemento. Ao buscar nos referenciais da religião narrativas que poderiam ser interpretadas dentro dos acontecimentos atuais, ele criou uma força nacional e não apenas religiosa.

Em outro vídeo de Nasrallah postado no Youtube, no discurso sobre a guerra de 2006 contra Israel novamente Nasrallah faz menção ao mesmo trecho descrito acima, a saber, a fala de Imam Hussein em Karbala diante de seus opressores. Segundo Nasrallah, diante da situação difícil da Guerra de 2006 a lembrança de Hussein nunca fora tão real e apropriada como naqueles dias. Nasrallah disse:

Nunca na minha vida tinha chegado tão perto da compreensão de Imam Hussein e Karbala, como nos primeiros dias da guerra de julho ... por quê? Eles disseram que vocês tinham duas opções: ou continuar a guerra e serem esmagados, ou render-se, retornar com suas armas, para libertar os dois cativos, abandonar a Palestina, a abandonar a soberania de seu país, a abandonar a segurança e estabilidade do seu povo e da família. Para abandonar a dignidade de seu povo. Para aceitar uma nova ocupação, sob o título de força multinacional significado parecido com o que estava presente no Iraque. Assim, ou uma rendição humilhante, ou ser esmagado ... uma morte honrosa. [...] naquele momento, antes que eu consulte com meus irmãos que vieram diretamente à minha consciência e minha mente e coração, foi o 10º dia (de Ashura) quando (Imam) Hussain se levantou e disse: “Você me fez escolher entre:: entre batalha e humilhação, e quão impossível é humilhação para nós” [...] Nós nunca seremos humilhado. [...] . (NASRALLAH, 2012, tradução nossa).

A questão da interpretação do mundo e seus discursos encontra um sério elemento que merece atenção: grande parte dos referenciais teóricos vem de escolas ocidentais, logo, a visão de como se fomenta a estrutura internacional e suas relações será, provavelmente, uma visão do outro que sempre o terá como *estrangeiro*. Desta forma, as categorias de nomeação passarão pelo uso e manutenção do poder.

No caso do Hezbollah, sua nomeação e reconhecimento é distinta no que se refere aos âmbitos domésticos e/ou regional e internacional. Reconhecer ou

não os atores está ligado à identificação, logo, com a identidade. Em situações onde identidades são compartilhadas a chance de cooperação e alianças estratégicas são muito maiores. No caso do Líbano, a identificação nacional superou a étnica (religiosa) tornando possível não apenas a aceitação e legitimação do grupo de resistência, mas o apoio material ao mesmo.

O surgimento e legitimidade da Resistência Libanesa dentro de um Estado soberano estão ligados a interesses compartilhados; interesses que com o tempo se fundiram na sociedade tornando-se coletivo. O resultado foi a mudança na estrutura política desse país incluindo e legitimando uma milícia.

Essa inclusão, de um grupo de resistência, na composição e partilha do poder não foi um ato desinteressado por parte do Estado. Quando se observa o contexto histórico do Líbano entre os períodos de 1982, com a invasão de Israel, até sua retirada em 2006, é possível inferir que a decisão de aceitar e legitimar a Resistência dentro do Estado esteve ligado a uma visão estratégica onde os ganhos absolutos pesaram nessa decisão. O resultado foi uma alteração na dinâmica da imagem do Hezbollah tanto no âmbito doméstico, quanto internacional.

Nesse breve estudo sobre o desenvolvimento do Hezbollah como identidade legitimada pelo Estado, percebemos como a mescla entre discurso e ação contribuíram para a legitimação do grupo na prática cotidiana. Desta forma, as palavras foram utilizadas como mecanismo de disseminação da ideia, ideia essa que se concretizou na entrega sem limites da Resistência como um dever sagrado e uma obrigação legal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como as imagens que se revelam nas lentes do caleidoscópio ao olhar para o Líbano é possível perceber a diversidade de nuances que em um determinado momento se funde na identidade libanesa, uma identidade complexa que ora se apresenta como religiosa ora nacionalista.

Através dos fatos, pode-se dizer que a história do Líbano é intensa e revela uma capacidade de resistir. Palavras como opressão, justiça e martírio são comuns aos libaneses, independente de sua filiação religiosa e a história do martírio de Hussein entrou na memória coletiva como recurso para construção de uma identidade de resistência que tem garantido a autonomia do Estado.

A Resistência Libanesa reflete os valores, princípios e organização de uma sociedade que desde a sua independência luta para assegurar sua liberdade, soberania e autonomia dentro de uma região de instabilidade e conflitos múltiplos.

Como visto, as identidades são construções relacionais que se dão no processo de interação entre os Estados que se identificam sejam por interesses, seja por significados coletivos (cultura). Para Petallides (2011) o Líbano lutou e luta para en-

contrar sua identidade. Nesse sentido, o Construtivismo ajuda a compreender essa sempre e contínua busca pela identidade que está ligada diretamente a interesses compartilhados, que no caso do Líbano, seriam a autonomia e a soberania.

Hezbollah não é uma resistência qualquer é uma ISLÂMICA resistência. Surgiu como um movimento encabeçado por civis contra as ocupações estrangeiras fundamentada em um ideal islâmico que tem no xiismo sua referência basilar.

Na visão de Norton (2014) a violência para o Hezbollah é compreendida como necessária, pois somente através dela Israel entendeu a força real da Resistência e se retirou em 2006 do solo libanês. Logo, a luta armada é e sempre será uma realidade na ideologia do Hezbollah. Eles não acreditam em acordos de paz sem antes uma luta e nesse sentido o *jihad* defensivo vai se desenhando no escopo do pensamento do combatente.

Os objetivos, justificativas e princípios basilares da Resistência foram construídos através do discurso; um discurso moldado no calor da guerra. Palavras, gestos, atos; distintas formas empregadas pelos atores dessa resistência conseguiram gerar uma das maiores forças dentro da região do Oriente Médio capaz não apenas de retirar o mais bem equipado exército da região, mas se destacar no cenário internacional como uma força reativa contra a dominação.

REFERÊNCIAS

ADLER, Emanuel. O construtivismo no estudo das relações internacionais. **Revista Lua Nova** n.47, p.1-40. Agosto 1999.

ALAGHA, Joseph. Lebanon: Hizbullah, a progressive Islamic party? **Religoscope**. 17 de maio 2007. Disponível em: <http://religion.info/english/interviews/article_317.shtml#.VLkeptN0zIV> Acesso em 16/01/2015.

GOENAGA, Amaia; SÁNCHEZ, Elvira. Élites, poder y cambio político em el Líbano de la II República. In: BRICHS, Ferran Izquierdo (ed.). **Poder Y regímenes em el mundo árabe contemporâneo**. Fundació CIDOB, Barcelona , 2009. p.305-339.

JACKSON, Richard. Writing the war on terrorism: language, politics and counter-terrorism. Manchester : New York, Manchester University Press, 2005

NASRALLAH, Hassan. **Hezbollah | Resistance | Sayyed Hassan Nasrallah Ashura Speech 2013** (English Subtitles) Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ECxUE0N-tyyk>>. Acesso em 17 de nov. de 2013.

NASRALLAH, HASSAN. **Sayyed Nasrallah: 'I Most Understood Imam Husayn & Ashura, during the July War in 2006** - ENG Subs Disponível em: <<https://www>>.

youtube.com/watch?v=b7dUrNaQu2M>

NORTON, Augustus Richard. **Hezbollah: A Short History**. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

ONUF, Nicholas. **World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations**. Columbia: University of South Carolina Press, 1989.

PETALLIDES, Constantine J. **Cedars to the East: A study of Modern Lebanon**. 2011, vol. 3, n.12, p.1-2. Disponível em: <<http://www.studentpulse.com/articles/603/cedars-to-the-east-a-study-of-modern-lebanon>>. Acesso em: 24/01/2015

SAAD-GHORAYEB,. **Hizbu'llah politics and religion**. London: Pluto Press, 2002.

WENDT, Alexander. **Teoria Social da Política Internacional**. Tradução Vivian Mannheimer e Paula Vedovelli. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2014.

FT 11 Devoções Religiosas e Culturas Brasileiras



FT 11. Devoções Religiosas e Culturas Brasileiras

Coordenadores: Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas, MG; Profa. Dra.Áurea Marin Burochi - ISTA; Prof. Drando Carlos Alberto Motta Cunha – FAJE, MG

Ementa: O principal intuito deste fórum temático é discutir as devoções religiosas e seus hibridismos culturais, amalgamados durante os processos de construções das identidades nacionais, desde a colonização até a atualidade. Para tanto, se aglutina reflexões teóricas/conceituais interdisciplinares e estudos de caso simples e múltiplos; estes advindos das inúmeras materializações do sagrado, sejam estas realizadas em espaços públicos ou privados, institucionalizadas ou não e que ocorrem, principalmente, em santuários, peregrinações, festas, confraternizações, romarias e em espaços domésticos. Estudos focados na compreensão das devoções religiosas realizadas por meios eletrônicos também estão inclusas. Cabe destacar que devoção religiosa é analisada enquanto representação social, por conseguinte aglutinadora das várias esferas expressas nas dimensões humanas em suas relações com a natureza.

A devoção cemiterial como prática religiosa: Padre Eustáquio e Irmã Benigna no cemitério do Bonfim em Belo Horizonte.

Ilza Lima¹

RESUMO

A devoção cemiterial é uma prática que pode ser observada em vários cemitérios brasileiros. Ela se propaga por meio popular, no boca a boca entre os fieis que têm uma graça alcançada pelo seu “santo ou santa” e o divulgam entre outras pessoas, como forma de agradecimento. Essa prática chama a atenção nos cemitérios, pois em geral os túmulos desses “santos ou santas” são ornamentados de forma diferente a de outros no cemitério e possuem geralmente um padrão devocional, que é identificado em forma de velários, ex-votos espalhados em cima dos túmulos, flores, bilhetes e algumas oferendas aos santos. No cemitério do Bonfim em Belo Horizonte essa prática pode ser observada entre dois religiosos, Padre Eustáquio falecido em 1943, e Irmã Benigna falecida em 1981. Esses túmulos estão entre os mais visitados do cemitério e apesar, dos corpos desses milagreiros, já não estarem mais enterrados no cemitério, seus túmulos ainda continuam venerados entre os fieis que frequentam aquele espaço. Minha proposta é analisar como se constituíram essas devoções no Cemitério do Bonfim e como elas, ainda hoje se propagam entre os fieis.

Palavra -Chave : Santos, Cemitério e Túmulo

INTRODUÇÃO

As expressões da fé católica estão presentes em terras brasileiras desde a chegada dos colonizadores portugueses, que trouxeram na bagagem a doutrina e a cultura religiosa. Algumas manifestações religiosas praticadas em terras brasileiras se desvincularam da ortodoxia católica e se tornaram independentes, fora do alcance dos poderes eclesiais os leigos resignificaram a religiosidade, onde a autonomia e espontaneidade prevaleciam.

Essa ambiguidade acontece porque a experiência religiosa faz parte da subjetividade humana, sendo sua manifestação realizada por meio de práticas e comportamentos exteriorizantes na relação que o indivíduo possui referente ao elemento sagrado, a qual pode ser apresentada como uma referência na construção do mundo social, estando relacionada a uma força primordial que contribui para construir, estabelecer ou ainda determinar uma ordem aos homens. (PETRUSKI, 2005, p.413).

¹ Mestranda em Ciência da Religião no Programa de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: ilzamlima@hotmail.com

Dentre as experiências religiosas o culto aos santos ocupa um lugar de destaque na religião católica, presente desde a constituição hierárquica cristã, quando era dada aos fieis a iniciativa e legitimação desse culto. Uma das primeiras formas de santidade foi o martírio. Os mártires se elevavam a categoria de santo pelo sofrimento físico e a morte sangrenta a fim de firmar valores morais, passando da conversão para a santificação. Em meados do século IV o martírio de sangue foi sendo substituído por outras formas de elevação a santidade, como por exemplo, a penitência e a prática de virtudes.

Em virtude da reforma protestante, à Igreja católica reprimiu drasticamente o culto aos santos os extinguindo em determinados locais. Esse controle eclesial tirou do povo a autonomia de culto aos seus santos populares, a igreja não oficializava como santo as pessoas que já tinham sido objeto de adoração popular. A questão foi sendo discutida, até que o Papa João XV (985-996) decretou a primeira canonização formal:

A partir daí não valeria mais a aclamação de um Santo por parte do povo de Deus aprovada pelo Bispo local. O Papa atribuía exclusivamente a si a função de canonizar os Santos, após detalhado e cuidadoso processo para examinar os indícios de santidade, a fim de se evitarem equívocos por parte do entusiasmo do povo cristão. (AQUINO, 2006, p. 50).

O direito de confirmar a santidade foi reservado à Santa Sé, embora a participação do povo e do Bispo local tenha continuado indispensável.

A partir do século XVI, o modelo de santidade foi direcionado basicamente as pessoas do corpo eclesiástico, como bispos, padres, religiosos e religiosas. (ARAÚJO, 2009, p.17)

Nos dias atuais as canonizações continuam acontecendo sobre os olhares atentos da santa Sé em Roma. Atualmente quem zela pela causa é a congregação da Causa dos Santos, cuja sede localiza-se no Vaticano e possui a responsabilidade de analisar os processos de santificação.

Em paralelo com a institucionalização dos santos, podemos encontrar no imaginário religioso uma serie de santos emergentes do clamor do povo e que não fazem parte do devocionário oficial, são os santos populares. Vindos dessa matriz devocional popular os locais de vivência da fé, também não são ortodoxos ou considerados locais oficiais, como Igrejas e capelas. Essa “desterritorialização do sagrado” (PEREIRA, 2005, p.31) locais são sacralizados pelo povo através da vivência da fé, como os cruzeiros em beiras de estradas, grutas, cemitérios. Em Belo Horizonte no cemitério do Bonfim, o culto a dois religiosos tornam o espaço em um local sacralizado pelo povo, e o veremos com Padre Eustáquio e Irmã Benigna.

1. PADRE EUSTÁQUIO UM BREVE HISTÓRICO

Humberto Van Lieshout, nasceu no ano de 1890 em uma família de camponeses simples na cidade de Aerle Rixtel, Holanda. O dia de seu nascimento também foi o dia de seu batismo, ele herdou da família o gosto por assuntos religiosos, mas não o gosto pelo trabalho no campo. Desde criança demonstrava certa inclinação para o exercício do sacerdócio, não tinha muita aptidão para os estudos, motivo de preocupação antes de ingressar no seminário Menor dos Sagrados Corações de Jesus e Maria². Em dias de prova no seminário era comum ver o jovem Eustáquio agarrado em seu terço pelos corredores “Se recordo matéria na eminência das provas misturo tudo; prefiro rezar o terço para que Nossa Senhora me ajude” (Lieshout, apud Hulselmans, 1944, p. 17).

Em 1913, foi à cidade belga de Trêmel para o tempo de noviciado canônico na Congregação, de acordo com a congregação no momento em que recebesse o hábito religioso deveria trocar o nome para dar início a outra vida. Assim ele escolheu Eustáquio com os votos definitivos em 1919, Padre Eustáquio foi designado para sua primeira missão (1919 a 1924), reestabelecer a ordem entre os valões³ em seus primeiros dias de missão ele pensou em sua inspiração para a vida religiosa o Padre de Molokai⁴ e disse “Achei a minha Molokai! Não tenho leprosos de corpo, mas de alma, pois a miséria moral é a mesma da ilha de Molokai!” (Lieshout, apud Hulselmans, 1944, p. 18).

Após reestabelecer a ordem entre os valões, o Padre Eustáquio foi designado para outra missão, após várias idas e vindas administrativas teve seu desfecho no Brasil, em 1925 ele desembarcou no Rio de Janeiro na companhia de outros dois Padres. Em terras brasileiras seu primeiro desafio foi à língua portuguesa, se fazer entender e ser compreendido entre a população mais simples era uma tarefa árdua, mas com o tempo ele ganhou a confiança e logo se fez entender pela população. Sua missão primeira foi na cidade Romaria, em Minas Gerais, após 10 de sacerdócio, foi designado para outras cidades, Poá em São Paulo (1935), onde se destacou por combater o avanço do Espiritismo, chegando em Belo Horizonte no ano de 1942. Por onde passou Padre Eustáquio encontrou uma situação parecida com aquela entre

2 A Congregação dos Sagrados Corações foi fundada na França durante o Natal de 1800, em meio aos conflitos entre Igreja Católica e os revolucionários, por José Maria Coudrin e Enriqueta Aymer de la Chevalerie. Uma das características importantes de seu carisma é a perspectiva missionária e evangelizadora.

3 Esses imigrantes eram de origem belga, e constituíram um povoado em Maassluis, na periferia de Rotterdam, a maior cidade portuária da época. Quando os alemães invadiram a Bélgica em 1914, eles foram expulsos da Valônia francófona e partiram para a Holanda em busca de trabalho.

4 Padre Damião de Veuster, ficou conhecido como o Padre dos leprosos após dar a vida pelos leprosos da longínqua ilha de Molokai.

os valões, sempre tinha que restabelecer a ordem e a doutrina religiosa, Eustáquio sempre foi muito estimado pelos colegas; era carismático, espirituoso e muito dedicado aos exercícios piedosos. No entanto, não parecia ser muito tolerante ou compreensivo diante de atitudes que contrariavam suas concepções religiosas. José Vicente de Andrade afirma que ele “morreria por suas convicções, se preciso fosse, e queria que todos as considerassem da mesma forma como ele respeitava as opiniões alheias”, mas sobre essas opiniões alheias ele acrescenta “[desde] que não afetassem a fé ou a moral” (1990, p. 25).

Seu método doutrinário para com os fieis era sempre através da cura, fazia visitas diárias aos doentes e acamados das cidades por onde passou, medicava os enfermos com remédios que ele mesmo fazia, dava conselhos, rezava, curava as feridas, era sempre disponível para a comunidade, andava por léguas a cavalo, á pé, tudo para dar assistência aos mais necessitados. Assim a fama de curandeiro logo se espalhou por todas as localidades, era o santo da saúde e da paz. Em Belo horizonte em uma de suas visitas aos enfermos e andanças pelo mato, ele foi picado por um carrapato e logo ficou doente, contraindo tifo exantemático morrendo em 30 de agosto de 1943. A comoção na capital foi generalizada o Padre já era famoso, por suas curas e milagres em vida após sua morte essa devoção passou a fazer parte do imaginário religioso, que fez de seu túmulo um altar para pedidos e agradecimentos.

2 IRMÃ BENIGNA A SANTA DA FARTURA

Irmã Benigna nasceu em 16 de agosto de 1907, em uma cidade do interior Mineiro chamada Diamantina, filha de pais humildes e família numerosa, Maria da Conceição Santo desde cedo manifestava seu interesse pela vida religiosa, quando adolescente ministrava aulas de catecismo em Diamantina. Após ser recusada em outras congregações por ser negra e de origem pobre. Aos 28 anos, por intermédio de um sacerdote amigo da família, ela escolheu a Congregação das Irmãs Auxiliares de Nossa Senhora da Piedade para iniciar sua vocação religiosa. Passou por varias cidades mineiras como Lavras, Itaúna, Iambari, Sabará trabalhava em asilos, maternidades e orfanatos. É importante ressaltar que, durante a permanência de Irmã Benigna nas cidades por onde missionou, ela construiu várias obras em benefício da população mais carente. Após sua saída das cidades, a congregação mandava derrubar todas as benfeitorias realizadas por ela, como forma de apagar a imagem de Irmã Benigna, já que esta causava repúdio à congregação, por ter a pele escura, ser gorda, com pelos no rosto (constantemente passava navalha, para se livrar deles, o que lhe dava uma aparência incomum), além de possuir somente o

ensino primário, fato que ocasionava certo desconforto das demais freiras.

De acordo com relatos de sua amiga, Maria do Carmo Mariano (2010.p 12), “Irmã Benigna sofria de várias doenças, a ponto de ostentar uma barriga tão grande, que levou outras freiras a duvidarem de sua castidade, porém era uma doença conhecida como “barriga de avental”. Foi castigada por isso, ficando em isolamento na casa religiosa da congregação em Caeté região montanhosa e fria, onde sua saúde frágil, ficou ainda mais debilitada.

Aproximava-se dos devotos através da música, tocava violão e cantava músicas conhecidas do povo depois que ganhava o carinho e amizade do povo, evangelizava através de orações principalmente a Salve Rainha. Ela é invocada para encontrar objetos perdidos, curar doenças incuráveis, resgatar famílias destroçadas, solucionar litígios, manter a união de casais, encontrar emprego e buscar solução para tantas outras crises.

Percebe-se que, no caso de Irmã Benigna, seus fiéis já lhe atribuem milagres feitos em vida, pois entre eles era conhecida como Santa da Fatura, por suas obras em hospitais, asilos e orfanatos, onde saciava a fome de todos os carentes e necessitados. Após um período de internação, seu falecimento aconteceu por problemas cardíacos, em 1981, aos 74 anos, em Belo Horizonte. Já durante seu enterro vários bilhetes pedindo sua intercessão foram colocados em seu caixão.

CONCLUSÃO

Os corpos dos religiosos não estão mais guardados no cemitério do Bonfim, diante de tantos milagres ocorridos em vida e após a morte destes, o testemunho dos devotos contribuiu e muito, para a abertura do processo de canonização, juntamente com as instituições eclesiais aos quais os dois pertenciam. Este é um passo importante para institucionalizar a devoção, pois para seus devotos, Padre Eustáquio e Irmã benigna já são santos há tempos.

A exumação de Padre Eustáquio ocorreu em 1949, seus ossos foram transladados para a Igreja da Congregação dos Sagrados Corações que fica no localizada no Bairro que leva seu nome, a principio a nova sepultura foi feita no fundo da nave da Igreja,os devotos deixavam lá, flores, velas, retratos ,mas o número de visitantes atrapalhava o andamento cotidiano da instituição , além de estabelecer um ritual mágico de trocas simbólicas entre os devotos e o santo, por isso foi criado um anexo fora da Igreja, um “Memorial do Padre Eustáquio”, onde os devotos tem a oportunidade de rezar e pedir ao santo sua intercessão ,mas de forma mais cometida já que o contato direto com a sepultura, não é mais possível, os ossos ficam depositados no centro de uma ampla sala cercada por um fosso, onde os devotos rezam a distância e colocam seus pedidos

de orações e intercessões em forma de bilhetes em uma cesta, esses bilhetes são encaminhados para acólitos que juntamente com o Padre da Congregação, os leem e logo após incineram os bilhetes, por dia, em média 523 bilhetes são deixados nestas cestas, um velários também foi criado fora deste espaço para os agradecimentos. Em 2006 ele foi beatificado, em missa no estádio da cidade de Belo Horizonte, diante de milhares de devotos.

Irmã Benigna recentemente teve seus restos mortais exumados, em 2012 e transferidos para o Noviciado Nossa Senhora da Piedade, na região da Pampulha em Belo Horizonte. Uma cripta de mármore com a foto da religiosa identifica o local da sepultura. Em 2013 já foi considerada Serva de Deus, os devotos também ficam limitados em suas manifestações de fé dentro do Noviciado, sobre os olhares atentos das religiosas que mantem o local sempre limpo e organizado, as manifestações de fé são cerceadas. O cemitério do Bonfim, ainda continua sendo nos dias atuais um espaço para as manifestações de devoção, nos túmulos de Irmã Benigna e Padre Eustáquio, mesmo os corpos dos dois “santos” não estarem mais ali guardados, o túmulo continua sendo o altar para os devotos, lugar onde eles podem manifestar sua fé e seus agradecimentos da forma que bem entendem e sentem. Organizam de forma aleatória os ex- votos deixados nos túmulos acendem velas onde lhes é mais propício e podem afixar seus bilhetes onde julgam mais seguros, no caso do túmulo de Irmã Benigna existe uma fresta feita no mármore, onde os devotos chamam carinhosamente de correio de Irmã Benigna. Os dois exemplos tiveram a morte típica dos santos: lenta, dolorosa e pressentida.

Sem os cerceamentos eclesiais, o cemitério se caracteriza como local de expressão da fé e o túmulo como altar do povo, onde a fé se propaga através de gestos, ritos e agradecimentos, um local de peregrinação, para os devotos, que veem em busca de conforto espiritual, pedidos e agradecimentos.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, José Vicente de. Padre Eustáquio. Belo Horizonte: Congregação dos Sagrados

AQUINO, Felipe. A Intercessão e o culto dos santos: imagens e relíquias. Lorena, SP: Cléofas, 2006.

ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de. Pequenas Romarias Para Pequenos Santos: um estudo sociográfico sobre o dia de finados. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)

Corações, 1990.

de Janeiro: Centro Nacional da Entronização, 1944.

HULSELMANS, Pe. Venâncio. Padre Eustáquio van Lieshout SS.CC. O vigário de Poá. Rio

MARIANO, Maria do Carmo de S. F. Irmã Benigna: Centenário de Nascimento. Belo Horizonte – MG. s/e. 2007.

MARIANO, Maria do Carmo de S. F.; FERREIRA, Belquis C. F. As mais belas histórias de Irmã Benigna. 7ª Edição. Belo Horizonte – MG. s/e. 2010.

MENEZES, Renata de Castro. Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v.24, n.1, p.46-64, 2004. Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2009.

PEREIRA, José Carlos. Devoções Marginais: interfaces do imaginário religioso. Porto Alegre, RS: Zouk, 2005.

PETRUSKI, Maura Regina. O tumulto como altar: O culto a Corina de Portugal. SÁEZ, Oscar Calavia. Fantasmas Falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

WOODWARD, Kenneth L. A Fábrica dos Santos. São Paulo: Siciliano, 1992.

A devoção mariana na Serra do Ororubá

Múcio Rodrigues Barbosa de Aguiar Neto¹

RESUMO

A partir da ocupação das terras do Ororubá por Fernandes Vieira em 4 de outubro de 1966, o vindouro município de Pesqueira, Estado de Pernambuco, começa sua historiografia de fé envolta a presença dos índios tapuias-cariris, das tribos xucurus e paratiós que na localidade já reverenciavam Caô e mãe Tamaim. Incentivados pelo governador Brito Freire, o frade oratoriano João Duarte do Sacramento, volta a subir o vale do Capibaribe, indo até o Ararobá, onde funda algumas aldeias indígenas, entre as quais, segundo Eduardo Hoornaert, a de Nossa Senhora das Montanhas ou aldeia do Ararobá, em 1669, que em 1762 é elevada a vila de Cimbres, dando origem ao atual município de Pesqueira. O nordeste do Brasil sempre foi terra fértil para a Igreja, talvez em razão da origem simples do sertanejo que se caracteriza por sua religiosidade singela tendente ao messianismo fanático, no dizer de Darcy Ribeiro. Motivando a predisposição para o sacrifício, e valorizando a honra pessoal, o brio e a fidelidade a suas chefaturas o nordestino é aberto para a peleja da fé, e nesse cenário nos remetemos ao ano de 1936, quando do fenômeno da aparição de Nossa Senhora, na Serra do Ararobá, em Cimbres, a duas meninas, Maria da Luz, com 14 anos, e Maria da Conceição, de 15 anos. Ao abordarmos o esse tema, do ponto de vista devocional, prisma ainda não analisado, propomos contribuir para a historiografia de cunho religioso científico, posto que para compreender o fenômeno da aparição, em Cimbres, como prática religiosa, deve-se compreender o significado da expressão “devoção”, seja do ponto de vista mariano e teológico; e para isso utilizamos as reflexões de Sylvana Brandão, Carlos Alberto Steil e Newton Cabral. Garimpando a história à luz da religiosidade, a temática nos permite conhecer as práticas do homem nordestino e sua luta para com a vida e a busca pela experiência para com o sagrado a partir da sua devoção para com representações marianas. Ao escavar o passado, exumamos importante episódio para as ciências da religião, visto que a aparição do Ararobá é um dos fenômenos mais antigo já registrado no Brasil e que como já dissemos ainda não recebeu o olhar atento de estudiosos da devoção mariana, expondo à atualidade, a abordagem da aparição permitirá desnudar a cicatriz do fenômeno para com a Igreja romanizada cujo discurso era de negação, diferentemente do atual. Por fim, por se tratar de estudo de conclusão de mestrado não existem, ainda, conclusões a serem apresentadas, mas sim a remoção das lápides do silêncio para reconstruir a história da devoção mariana no Brasil.

Palavra-Chave: Devoção Mariana. História do Cristianismo. Igreja.

¹ Graduado em Teologia, pelo Instituto Franciscano de Teologia de Olinda

INTRODUÇÃO

Se através da Virgem Maria, o Verbo se fez carne, ele também continua a se encarnar em nossas vidas por meio de Nossa Senhora. A devoção à Virgem Maria não impede, mas auxilia os cristãos a adorar e servir a Jesus Cristo. Com a afirmativa, milhares de cristão-católicos veem se debruçando na devoção a Maria e atribuindo a ela diversas aparições, tema que ora nos chama a atenção em razão do fenômeno da aparição de Nossa Senhora das Graças, em Cimbres, Pernambuco, em 1936.

Ao estudarmos o fenômeno do ponto da devoção, e não exclusivamente do ponto de vista social e histórico como importantes pesquisadores já fizeram, abrimos um novo olhar para o fenômeno de Cimbres. Em respeito à história, não poderemos deixar de citar o fato de que os primeiros habitantes da localidade, os índios, já cultuavam a figura feminina *Tamar*, e que a aparição de Nossa Senhora das Graças contribuiu para o fortalecimento da crença e da prática devocional.

A dissertação em andamento para conclusão do curso de mestrado em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, tem como ponto principal a devoção mariana na serra do Ororubá, no que diz à aparição de Nossa Senhora das Graças; no entanto, é impossível estudar este fenômeno sem compreendermos o significado de “devoção” como prática religiosa e seu reflexo na sociedade local, vivido pelo sertanejo daquela época.

Assim, propomos um estudo sobre a aparição de Nossa Senhora das Graças, na Serra do Orarubá, a partir da devoção como realidade humana.

Como principal fonte de pesquisa os escritos do frei franciscano Estevão Rottger que acompanhou o padre José Kehrle na averiguação e estudo do fenômeno, do ponto de vista religioso, à época da aparição.

A partir da devoção, buscamos nos teóricos Sylvana Brandão e Stiel, compreendendo esta prática religiosa e seu cenário social e histórico, posto que é fundamental compreender aquela comunidade através de seus costumes e das relações sociais.

A temática da nossa pesquisa atua na escola do mito natural de predominância alemã, apesar de não ser nosso objetivo, tampouco do campo das ciências da religião, atestar a veracidade dos fatos. O que é certo é confirmar, como o fez Wilhelm Muller, que os homens sempre tiveram uma intuição da divindade, uma intuição para com a experiência sensorial, além de inserir Bourdieu e seu capital simbólico.

Independentemente do fenômeno religioso ocorrido, o culto é a raiz de toda religião, e quando as duas meninas videntes afirmam as aparições de Nossa Senhora, estamos revivendo o culto à ancestralidade – comum em todas as religiões,

primitivas e atuais.

1. ESCRREVENDO A HISTÓRIA

A partir da ocupação das terras do Ororubá por João Fernandes Vieira em 4 de outubro de 1666, segundo publicação feita na Revista do Instituto Histórico Brasileiro, tomo 19, pág. 159/160, o vindouro município de Pesqueira começa sua historiografia de fé envolta a presença dos índios tapuias-cariris, das tribos xucurus e paratiós. Incentivados pelo governador Brito Freire, o frade oratoriano João Duarte do Sacramento, volta a subir o vale do Capibaribe, indo até o Ororubá, onde funda algumas aldeias indígenas, entre as quais, segundo Eduardo Hoornaert, em *História da Igreja no Brasil*, a de Nossa Senhora das Montanhas ou aldeia do Ororubá, em 1669, que em 1762 é elevada a vila de Cimbres, dando origem ao atual município de Pesqueira.

Por permissão do proprietário das terras, a Missão do Ororubá forma-se na sesmaria de João Fernandes Vieira, compondo-se de índios lá já presentes, contudo, muitos deles fugiram para o povoado da Palmeira, atual Palmeira dos Índios, no estado de Alagoas. Desinteressado de suas terras no Ororubá, Vieira vende ao tenente-coronel Manuel da Fonseca Rego a maior parte e o restante, por esmola, doa à Congregação de São Felipe Néri, mas tarde os oratorianos adquirem as terras de Fonseca do Rego e as anexam à sua propriedade do Ororubá, batizando-a com o nome de Monte Alegre e dando permissão ao desentende do antigo vaqueiro/feitor Manuel Caldeira de edificar uma capela sob a égide de Nossa Senhora das Montanhas, transformada em matriz em 1692.

FIGURA 1 - TERRA DOS ÍNDIOS NA SERRA DO ORORUBÁ - CONGREGAÇÃO DO ORATÓRIO EM 1813. MAPA: JOSÉ DA COSTA PINTO



Em 1762, Monte Alegre perde o nome quando em sua sede é instalada a vila de Cimbres, em cujo território municipal entre fins do século XVIII e começo do XIX, em sítio ao sopé da serra, dado como dote de casamento pelo capitão-mor Antônio dos Santos Coelho da Silva, ao capitão-comandante do Moxotó, Manuel José de Siqueira, é construída por iniciativa deste sertanejo uma povoação que se torna em 1836 a sede do município com o nome de Pesqueira, em lembrança a existência da fazenda Poço do Pesqueiro, local utilizado por muitos para pescaria.

1.1. ENTRE A PROFECIA E O SOCIAL

O nordeste do Brasil sempre foi terra fértil para a Igreja, talvez em razão da origem simples do sertanejo que se caracteriza por sua religiosidade singela tendente ao messianismo fanático, no dizer de Darcy Ribeiro, em *O Povo Brasileiro*. Motivando a predisposição para o sacrifício, e valorizando a honra pessoal, o brio e a fidelidade a suas chefaturas o nordestino é aberto para a peleja da fé, e nesse cenário nos remetemos primeiramente aos anos de 1800, quando no município de Sobral, Ceará, surge o padre José Antônio Pereira *Ibiapina*, sobre ele afirmou Gilberto Freyre :

[...] Ibiapina foi realmente uma enorme força moral a serviço da Igreja e do Brasil. [...] exemplos como o do padre Ibiapina – que, sozinho, fundou e organizou vinte casas de caridade nos sertões do Nordeste – se impõem aos brasileiros como grandes valores morais. [...]

Ibiapina deu os primeiros passos para que outros, em nome da fé, semeassem o sertão com esperança de redenção na vida futura.

No século XIX, com Antônio Vicente, *Conselheiro*, em Canudos, interior da Bahia, com espírito messiânico, moralista e sonhador, cujos passos são dedicados para a construção de açudes, canais de irrigação, muros de cemitérios, poços profundos e principalmente igrejas. Sua capacidade de sonhar alimenta o sertanejo que começa a lhe seguir e depositar nele a esperança redentora – relatada em suas prédicas, que se amarra em torno do ato de rezar e cantar ladainhas com ele.

1.2. O MILAGRE DA FÉ: A CONSTRUÇÃO DE UMA HISTORIOGRAFIA

A historiografia pernambucana tem dedicado pouca atenção ao fenômeno da aparição de Nossa Senhora, na Serra do Ororubá, em Cimbres, no ano de 1936. Especificamente sobre este tema conhecemos os escritos do frei franciscano Estevão Rottger que acompanhou o padre José Kehrle na averiguação e estudo das aparições do ponto de vista religioso à época da aparição, o artigo intitulado “As Deusas do Ararobá”², de autoria de Severino Vicente da Silva, do ano de 2002, e mais recentemente “O Diário do Silêncio”, de Ana Lígia Lira. Contudo, identificamos algumas outras literaturas que se debruçam sobre outras aparições atribuídas a Nossa Senhora, a Mãe de Jesus. Lira desenvolve sua obra do ponto de vista da fé a partir de informações históricas, o que se distancia do nosso objetivo de caráter mais científico, narrando o elemento devocional.

Ao buscar desenvolver uma linha histórica dos fatos da época, não foi possível deixar de atentar e de citar os movimentos sociais ocorridos no mesmo espaço temporal, que foram os trinta e três anos da guerra de Canudos, no sertão de Sergipe, dois anos da morte do padre Cícero, em Juazeiro do Norte, sertão do Ceará, e no auge do bando de Lampião, nos sertões nordestino. Acreditamos na afirmativa de Evans-Pritchard, de que não é possível analisar a crença sem analisar as relações históricas, de modo que a partir da análise é possível conhecer valiosíssimos dados para um conhecimento mais amplo. Afinal, para este pesquisador os fundamentos psicológicos fazem parte da construção do fenômeno religioso, posto que o cenário

2 História das Religiões no Brasil, Vol.2

social é um elemento de influência do acontecimento religioso.

CONCLUSÃO

Conforme se pode constatar, através dos primeiros passos da nossa pesquisa, o fenômeno da aparição de Nossa Senhora das Graças, em Cimbres, Pernambuco, as vésperas de completar 80 anos é um dos acontecimentos mariano mais antigo em atividade no Brasil, vivenciado nos tempos de hoje. Sua peculiaridade está nos sinais de sincretismo religioso vivido entre os índios Xucurus que veneram *Tamaim* e veem na aparição elementos de familiaridade com a deusa mãe.

No contraponto, fieis católicos prosseguem subindo em romarias a serra nos meses de maio e agosto em busca de milagres e intercessões, desconsiderando o fato do não reconhecimento oficial da Igreja Católica para com o fenômeno, apesar do hoje interesse diocesano pelo turismo religioso ao vilarejo.

Muita ainda se tem a escrever sobre o tema, que hoje é exposto apenas com pincelagem da fatos históricos que deverão se completados ao logo do processo de conclusão da dissertação do mestrado.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Ulisses Lins de. **Um sertanejo e o sertão**: memórias. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- ANDRADE, Maristela Oliveira de. **500 anos de catolicismo & sincretismo no Brasil**. João Pessoa: UFPB, 2002.
- BERGER, Peter L. **A dessecularização do mundo**: uma visão global. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: Iser, 2001.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religiosidade popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BRANDÃO, Sylvana. São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**, v. 3. Recife: UFPE, 2004. p. 339-370.
- CAVA, Ralph Della. **Milagre em Joazeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- CRUZ, Pedro Santa (Org.). **Pesqueira secular**. Crônicas da velha cidade. Pesqueira, 1980.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins

Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**, Vol. 1, 2 e 3. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL. Tomo II/2. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

LIRA, Ana Lígia. **O diário do silêncio**. Recife: Edupe, 2014.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MELO, Maria de Fátima Vilar de; GOUVEIA, Maria das Graças Caldas. Considerações sobre a teoria das representações sociais. In: **Interlocuções**: Revista de Psicologia da Unicap. Ano 1, nº 1, janeiro-junho 2001.

PINTO, Estevão. **Etimologia brasileira**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1974.

ROGER, Caillois. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Gallimard, 1950.

SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira. **A arqueologia guarani**: construção e desconstrução da identidade indígena. São Paulo: FAPESP, 2003.

SILVA, Severino Vicente. As Deusas do Ararobá. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**, vol 2. Recife: UFPE, 2004. p. 323-377.

SPINK, Mary Jane (Ed.) **O conhecimento no cotidiano**: a representação social na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 1993.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Misia Lins (Orgs.). **Maria entre os vivos**: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: sobre algumas categorias da sociologia compreensiva. Brasília: UNB, 1999.

_____. **Ensaio reunidos de Sociologia da Religião**. São Paulo: LTC, 1982.

Arraias – TO e a Festa de Nossa Senhora das Candeias: aspectos histórico-devocionais.

Joaquim Francisco Batista Resende¹

RESUMO

Esta comunicação apresenta o itinerário de fé da população católica da cidade de Arraias – TO, especificamente na Festa de Nossa Senhora das Candeias, e visa descrever a história da cidade e sua correlação com a vivência da fé cristã a partir desse festejo. Para tanto, relatar-se-á historicamente a devoção, numa retrospectiva dentro da história da Igreja do Brasil e sua inserção na vida da comunidade arraiana. Serão usadas como referências as obras: Viagem ao Interior do Brasil, George Gardner, que conta sua estada em Arraias; Os Sertanejos que conheci, Frei Jose Maria Audrin; além de outras. Visa-se identificar de que maneira o festejo fortalece o sentimento de pertença dos arraianos.

Palavras-chave: Nossa Senhora das Candeias, Arraias, Piedade Popular.

INTRODUÇÃO

No dia 02 de fevereiro, festa da Purificação, festa litúrgica da Apresentação do Senhor, em Arraias - TO costuma-se levar candeias de cera de abelha, candeieiros e velas para serem benzidas antes da missa na Matriz. À noite, no lusco-fusco do entardecer, as casas dos católicos têm janelas e portas iluminadas com candeias e velas acesas em honra de Nossa Senhora das Candeias.

É um espetáculo de fé. É uma imagem muito bonita quando enxergamos as várias centelhas de pequenas chamas que anunciam vivamente que Jesus é a Luz do mundo e que as famílias arraianas orgulham-se de professar a sua fé católica.

Nesse costume, podemos aduzir que a prática é influenciada pela sociedade, pelo grupo social, dependente das heranças recebidas. Daí a existência de novenário, os pedidos constantes de graças, o rito processional, as candeias nas janelas de luz. São ritos que se mantêm conforme os cuidados da comunidade: os festeiros da devoção.

A tradição é repassada entre gerações pela oralidade, espontaneamente, sem
¹ Bacharel em Teologia e Direito, Programa de Pós-Graduação em Teologia PPGT- PU-CPR, jofranresende@gmail.com.

o sucedâneo legal da instituição religiosa. É uma manifestação da piedade popular, reflexo da importância que a nossa gente dá aos santos e ao culto de Nossa Senhora.

ASPECTOS HISTÓRICO-DEVOCIONAIS

É preciso entender um pouco a história de Arraias para que compreendamos as manifestações religiosas ali expressas. O nascimento do município de Arraias é demarcado pelo ciclo minerador do século XVIII. Sobre a origem da cidade temos, que:

nasceu de um sonho... um sonho dourado... do ouro que fascina, mas que se escoou todo para as arcas do Vaticano e para o Tesouro da Inglaterra, através de Portugal, onde figura, em grande parte, nas pinturas de célebres palhetas, nos conventos e nas igrejas e noutros monumentos da Corte de D. João V, o mais rico monarca do mundo àquela época, ao qual Goiás, achando pouco o esbulho e as leis bárbaras que sofria, ainda presenteou com frutas do Brasil, fundidas em ouro maciço em tamanhos naturais (D'ABREU apud MARTINELLI, 1983, p.149).

Nordeste goiano, 1731. São deste período os primeiros documentos e relatos. Era o auge do garimpo, onde o amarelo reluzente do nobre metal e a pele ardente do escravo negro registrou esta saga de luta, suor, sangue. Nascia, sob os auspícios do ouro, Arraias e cujos veios extinguíram-se ou escassearam a partir de 1800.

Para a extração do precioso metal foram usados os trabalhos de negros. Com o esgotamento das jazidas, foram transferidos para outra região extrativista, permanecendo no lugar a elite social, donos da terra, fixados em fazendas de gado e também parte da população negra alforriada, redefinindo a economia do lugar. Arraias estava isolada entre lindas colinas com dificuldades de acesso. O botânico George Gardner, em 1840, fez pesquisas reunindo informações sobre o uso e costumes do povo da região:

A Vila de Arraias está agradavelmente situada em um recôncavo no tabuleiro da Serra: é cercada de todos os lados por baixas colinas de relva, com poucas moitas e pequenas árvores. As mais altas destas colinas ficam ao nordeste da vila e por trás delas flui belo ribeiro que em todas as estações do ano a supre de água. Os habitantes costumam dizer que 'em Arraias não tem água ruim nem caminho bons', e isto é caracteristicamente verdadeiro (GARDNER, 1975, p. 168).

Gardner relatou que as "as casas são todas quase alinhadas em frente de larga praça na face leste da qual se acha a única igreja". A vila tinha dois sacerdotes e mesmo "as bibliotecas dos padres se limitavam a umas poucas obras religiosas e clássicas, entre as quais raro se acha uma bíblia, que é substituída por mera abreviação (idem)".

Praticamente, todas as cidades brasileiras do período colonial nasceram ao redor de um templo católico. Muitas foram batizadas com o nome do santo do dia. Arraias, conforme uma das versões, nasceu Nossa Senhora dos Remédios de Arraias.

A presença religiosa em Arraias existe desde os seus primeiros dias. A identidade cristã do povo remonta às suas raízes. A inauguração da Matriz, orago da padroeira da cidade, Nossa Senhora dos Remédios ocorreu no século XVIII.

São significativos os relatos sobre a construção do templo ou, como corrigem alguns e com bastante probabilidade de acerto, reconstrução da matriz. Conta-se que a atual matriz foi erguida sobre os alicerces do antigo templo referido por Gardner. Nesse processo toda a comunidade participou, desde crianças e mulheres, a homens feitos, como se diz por essas paragens. Os arraianos orgulham-se do seu santuário e os mais velhos expressam com alegria os momentos em que participaram da construção/reconstrução da igreja. São detalhes que reforçam o sentimento de pertença e identidade cristã do povo arraiano. A Matriz é fruto do trabalho pessoal da população, que se mobilizou não só conseguindo recursos financeiros para a obra, mas que se empenhou carregando pedras, adobes, barro e madeiras.

Gardner falando sobre os religiosos que encontrou na região, cita que na Vila de Natividade havia três padres, que em vez de serem exemplos de moralidade para o povo, eram imorais em quase incrível extensão. Do vigário de Conceição diz ter recebido provas de bondade, que era muito benevolente e respeitado pelo povo. Sobre os padres de Arraias não tece comentários. Essa era a situação do clero e da igreja no Brasil colonial. Esse comportamento, a dificuldade de comunicação, a falta de pastores e as dificuldades podem explicar o desenvolvimento e fortalecimento da devoção popular.

A atenção dada à natureza, a leitura de sinais dela extraídos sempre fascinaram o povo. A piedade popular serve para compreender o uso de gestuais, símbolos e ritos que expressam um componente profundamente humano e religioso do brasileiro.

Em razão dessa história, elementos e circunstâncias, compreendemos o desenvolvimento da devoção popular e a crença tradicional do povo na poderosa intercessão de Maria. Desde as comunidades primitivas do primeiro século, encontramos sinais de culto e veneração à Mãe de Deus. No decorrer dos tempos, vemos surgir liturgias específicas onde Maria é celebrada. Em decorrência desse culto, a Igreja, como verdade de fé, proclama os dogmas marianos.

Desde o seu “achamento” as terras de Santa Cruz estão sob o manto da Sagrada Virgem. São os portugueses os responsáveis pela introdução do culto mariano no Brasil. Em Arraias, Nossa Senhora perpassa o cotidiano do povo. Com seus títulos e suas devoções próprias. Câmara Cascudo, no diz:

A devoção mais profunda e popular no Brasil é dedicada a Nossa Senhora, cuja invocação implica o possessivo no singular porque o plural daria a função maternal genérica e o fiel pretende possuir o direito pri-

vativo da unidade afetiva. Daí *Minha Nossa Senhora!* (CASCUDO, 2011, p.85).

Frei José Maria Audrin, O.P. se refere ao povo sertanejo que habitava o sertão tocantinense: “Acredita firme e sinceramente num Deus bom e poderoso e conserva, inabalável, a sua fé na Divina Providência (AUDRIN, 1963, p.118)”. Afirma que a formação religiosa não é completa e alguns gestos, ritos e práticas parecem surgidas por uma superstição e opostas ao bom senso cristão. Porém, diz, são interpretações ingênuas de crenças fortemente enraizadas, pois:

O sertanejo entende viver e morrer como cristão católico, fiel às crenças e preceitos da Igreja Católica, de quem se orgulha ser filho submisso. Herdou as tradições religiosas dos antepassados (...) nossa gente mantém-se fiel às práticas sinceras e ingênuas do culto de Deus, da Virgem Maria e dos Santos (AUDRIN, 1963. p.119).

O Frei relata a preocupação religiosa que se manifesta no meio do povo. Desde o cuidado com os oratórios particulares às cruzes dos caminhos. O zelo com as imagens, com Nossa Senhora, terços e bandeiras dos santos usados em dias de festa.

Os historiadores nos falam que esta devoção origina-se nos primórdios da era cristã. A invocação está atrelada às comemorações relativas ao cumprimento do preceito mosaico da purificação. O título atribuído à Mãe de Deus, como “das Candeias” decorreu do fato do povo carregar tocheiros de luz na procissão que rememorava o trajeto de Maria ao templo. Em Arraias, o povo também cumpre esse itinerário.

É possível, nas andanças pelo sertão do governo, gerais e caatinga arraiana identificar a mistura que envolve a santoralidade, a sacralização de tempos e espaços. As rezas e benditos, terços e rosários, folias e bandeiras são traduções fiéis do pensar e da vivência religiosa do povo. Ao ouvirmos “Nossa Senhora das Candeias é padroeira forte”, ou, “A tua bênção venho pedir, para Deus Pai fiel servir”, percebemos como se dá a relação entre o povo e Deus. É no âmbito familiar e doméstico que se transmite e se preserva a tradição católica. A festa de Nossa Senhora das Candeias é mais um momento de expressão de fé do povo tocantinense. Iniciam-se os festejos com missa solene, quando acontece toda a comunidade católica arraiana.

Segue-se o novenário conduzido por leigos da comunidade. Acontece nas residências escolhidas antecipadamente, distribuída por todos os bairros, percorrendo toda a cidade, incluindo nesse movimento todos os grupos e classes sociais. Após a novena, às vezes, acontecem momentos de comensalidade com os famosos “comes e bebes”, isto é, saborosos lanches com os pratos típicos da cidade.

A novena tem rito próprio, com oração inicial e final, leitura do Evangelho,

reflexão à luz dos salmos e o tradicional beijo da imagem, colocada no altar montado especialmente para a ocasião. Há algumas variações. Às vezes rezam-se o ofício mariano, em outras, os benditos “puxados” pelas rezadeiras trazem expressões próprias e populares, retidas na memória por essas senhoras sexagenárias e que, num momento de desvelado amor, expressam toda a sua devoção e fé.

É comum cantar a Salve Rainha em um latim aprendido oralmente com familiares mais velhos e que, às vezes, tem palavras trocadas em razão da sonoridade entendida. É aquela situação que alguns estudiosos, no século passado, anotaram ser uma preocupação dos padres nas desobrigas: corrigir o latim para evitar imprecisões.

Outras vezes, reza-se a missa. As famílias que recebem a novena providenciam alguns fogos de artifício (adrianos). Servem para anunciar o início e o final da novena.

Nesses encontros festivo-religiosos, notamos uma verdadeira comunhão e fraternidade da comunidade. Nos preparativos do local, por exemplo, os vizinhos se oferecem para auxiliar na montagem do altar. Ofertam flores, toalhas, cadeiras e bancos ou ajudam na preparação dos bolos, sucos e petas que serão servidos no lanche. Assessoram na distribuição dos petiscos e nos convites para a participação de todos.

No beijo da imagem, percebe-se um clima de profunda entrega, veneração e confiança. Os pais levam os filhos mais novos, os filhos levam os pais mais idosos. A fila organizada, o beijo, o olhar sereno que transmite aos rostos uma perfeita sintonia.

O Jardim “Contas do Terço” é uma iniciativa que foi agregada ao roteiro devocional. Consiste na entrega de mudas de rosas às pessoas que se candidataram em recebê-las. Obrigam-se a cultivá-las e na colheita das flores, rezarem um terço em louvor a Jesus Cristo. As flores são plantadas em honra a Nossa Senhora, sob qualquer título e servirão para uso nos altares particulares e nas Igrejas da cidade. Agrega-se o trabalho de desmistificação de crendices ligadas às práticas devocionais. Neste caso, o fato de uma muda não crescer e morrer não significa absolutamente nada além do fato de que houve um problema natural e a planta não cresceu. Não há correspondência entre a vida e morte da planta com a vida do (a) jardineiro (a). Orienta-se que a pessoa que não conseguiu manter a sua roseira, busque com outro participante uma nova muda. Dessa forma há uma expansão solidária e ecológica de boas atitudes.

CONCLUSÃO

Ao celebrar os mistérios da redenção a Igreja venera os santos e, antes de tudo, a memória de santa Maria, a virgem Mãe de Deus. A Igreja ao fazer a memória de Jesus, faz também de sua Mãe. A comunidade arraiana ao venerar a Mãe de Deus,

se coloca no seio do Sagrado, pois Maria “unida com laço indissolúvel à obra salvífica de seu Filho” é “uma imagem puríssima daquilo por que a Igreja anseia e espera ser” (SC 103, apud LLABRES, 2000, p. 199).

O encontro com Deus, que ocorre em experiências religiosas populares, há que ser valorizado como elemento propulsor do enraizamento da fé cristã. Diante dos desafios atuais, reconhecer a importância e perceber a presença inegável do transcendente em meio ao povo, em seus ritos, cultos, cantos e danças, é fixar um marco decisivo na compreensão de que, em todas as dimensões da existência do ser humano, Deus está presente, renovando e transformando a vida do povo.

Dentre os vários gestos representativos da fé do povo, o brasileiro tem como bastante expressivo a folia, o terço, a benção, a novena, a procissão e as velas. Tangibilizar a sua fé é para o povo mais que uma necessidade, é essencialmente a via do seu caminho religioso de salvação.

REFERÊNCIAS

APOLINÁRIO, Juciene R. **Escravidão Negra no Tocantins Colonial**. Vivências escravistas em Arraias (1739-1800). 2. ed. Goiânia: Editora Kelps, 2007.

AUDRIN, Frei José M. **Os sertanejos que eu conheci**. 1. ed. São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 1963. (Coleção Documentos Brasileiros)

_____. **Entre Sertanejos e Índios do Norte**. 1ed. R. Janeiro: Livraria Agir Editora, 1947.

CASCUDO, Luís da C. **Religião no Povo**. 2. ed. São Paulo: Global, 2011.

FERNÁNDEZ, Marco Antonio Ó. **Piedade Popular**. 1. ed. Brasília: Edições CNBB, 2009. (Coleção À luz de Aparecida...).

GARDNER, George. **Viagem ao interior do Brasil**. 1. ed. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora Ltda., 1975.

LLABRÉS, P. O culto a Santa Maria, Mãe de Deus. In: BOROBIO, D.(org.). **A celebração na Igreja: ritmos e tempos da celebração**. vol. 3. São Paulo: Loyola, 2000. pp.199-221.

MARTINELLI, Maria C.; CORDEIRO, Rosolinda B. de A.; CORDEIRO, Joaquim B. de A.;

et al. **João D'Abreu**. 1. ed. Goiânia: Unigraf, 1983.

MATTOS, Raymundo Jose da C. **Chorografia histórica da Província de Goiaz**,
Goiânia: Líder, 1979.

Devoção Religiosa na Festa de Frei Damião de Bozzano: Uma Territorialização na Configuração do Espaço Urbano no bairro do Pina – Recife/PE

Maria Vanessa Nunes do Carmo¹

RESUMO

As devoções religiosas referem-se às práticas religiosas, tais como as romarias, que indicam experiências humanas repletas de significados, com nítida dimensão espacial e territorial, além de contribuírem para a organização do espaço e modificação da paisagem. Esse é o caso da religiosidade popular expressa na devoção a Frei Damião de Bozzano, tomando como recorte espacial de pesquisa o santuário de Frei Damião, no bairro do Pina, em Recife - Pernambuco. O trabalho tem como objetivo principal identificar as práticas territoriais (uso e apropriação) na dimensão espacial do fenômeno religioso nas romarias a Frei Damião, além de tentar compreender até que ponto estas práticas devocionais repercutem e influenciam na dinâmica urbana do bairro. A metodologia adotada contou com o levantamento bibliográfico e documental, trabalho direto no campo, a fim de vivenciar e conhecer melhor o fenômeno estudado, e análise dos dados coletados com o uso de geoprocessamento. Diante disso, constatou-se que, no período de romarias, o bairro do Pina se transforma, a dinâmica urbana ganha uma nova orientação, tornando-se um centro de convergência de romeiros, com dimensão local e regional, com um fluxo periódico de devotos que buscam, no santuário, manifestar a sua fé, o que faz com que o bairro tenha uma significativa função religiosa.

Palavras-chave: Romarias. Frei Damião. Territorialidade Religiosa. Urbanização.

INTRODUÇÃO

De forma geral, comumente, percebe-se que, as festividades religiosas sempre estiveram ligadas à cultura e a identidade do ser humano que, desde a formação das primeiras comunidades, essas, realizavam festejos em agradecimento as divindades pelas boas colheitas e pela prosperidade da vida. A devoção no transcendente toma forma nas diversas religiões e isso, é, marcante em qualquer tempo e espaço na ligação do homem terreno com o divino. Olhando a história e o desenvolvimento do advento do Catolicismo Apostólico Romano, particularmente, em relação as devoções aos santos, os quais se tornaram padroeiros em determinado lugares, seja por preces atendidas ou por oferecer proteção ao lugar em particular, estes santos,

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP e Bolsista CAPES. E-mail: nunes.mariavanessa2@gmail.com

tornaram-se também, referências e fazem parte da gênese da identidade local.

Nas festas religiosas dos pequenos municípios observa-se a explicitação efetiva da fé; o clima festivo proporciona uma configuração “nova” ao lugar que sai de sua rotina para viver um tempo festivo. Assim, entendemos como: “[...] um produto da realidade social, [...] seus conflitos, suas tensões, suas censuras, ao mesmo tempo em que atua sobre eles”. (BEZERRA, 2007, p. 137).

O presente trabalho realizou uma abordagem sobre a prática devocional na festa de Frei Damião de Bozzano e sua influência na dinâmica urbana no bairro do Pina, Recife-PE. Na discursão em voga, aborda-se o fenômeno religioso das romarias e o alcance dessa prática territorial no uso e apropriação do espaço, interferindo no cotidiano local e modificando o ambiente urbano.

Diante disso, elegem-se como referências principais, os estudos de Azzi (1977); Brandão (2014); Cristo de Lima (2005); Gomes (2012); Rosendahl (2005); Santos (1991) e entre outros. Nesta direção, lança-se mão não só de levantamento bibliográfico e documental, como a utilização de Geoprocessamento² unido às Ciências Sociais, através da observação participativa, para realização de um mapeamento da instituição religiosa e entrevista semiestruturada com o líder religioso, a fim de conhecer as estratégias adotadas para o crescimento e disseminação da sua crença.

Dentro dessa ótica foi possível vislumbrar a dinâmica sócio espacial no bairro do Pina nesse período, percebendo a (re)produção dos territórios e territorialidades a partir do evento da festa de Frei Damião de Bozzano.

1. FREI DAMIÃO DE BOZZANO SUA VIDA E FORMAÇÃO SACERDOTAL

A história da vida de Frei Damião, aponta que o mesmo é mais conhecido como “O Santo do Nordeste”³. Frei Damião, batizado como Pio Giannotti, nasceu em 5 de novembro de 1898, em Bozzano, norte da Itália. “Damião de Bozzano era filho de agricultores, assim posso crer que como todas as crianças daquela época, daquela região na Itália, teve uma educação regrada, em primeiro lugar pela religião e, dela, um tipo específico de moral rígida”. (BRANDÃO, 2014, p. 2299-2300).

Aos 12 anos começou a estudar religião na escola seráfica de Camigliano. Aos 16 anos ingressou na Ordem dos Capuchinhos, em maio de 1914. Aos 19 anos foi convocado para servir o exército italiano na Primeira Guerra Mundial.

Frei Damião atuou como soldado por mais de três anos, sendo assim, precisou abandonar os estudos religiosos. Com o fim do conflito, Pio Giannotti retoma sua

² Geoprocessamento é um conjunto de tecnologias de coleta, tratamento, manipulação e apresentação de informações espaciais voltado para um objetivo específico (Rodrigues, 1993).

³ É certo que, esse conceito é por parte dos católicos apostólicos romanos, pois, o mesmo por sua vez, é considerado pelos protestantes como um grande perseguidor, sendo acusado até mesmo de destruir algumas Igrejas Protestantes.

vida religiosa. Em 5 de agosto de 1923, foi ordenado ao sacerdócio, na época com 25 anos. Em seguida:

Frei Damião veio concluir seus estudos e obter a láurea em Teologia, Filosofia e Direito Canônico aos 24 de julho de 1925, na Universidade Gregoriana. Com a formação obtida Frei Damião retornou ao Convento de Vila Basílica onde assumiu a função de vice mestre dos noviços. (BRANDÃO, 2014, p. 2301).

Em 1931, com 33 anos, Frei Damião deixou a Itália designado para o estado de Pernambuco, onde estendeu a sua missão por todo Nordeste. (CRISTO DE LIMA, 2005, p. 89)⁴

Após algumas décadas de serviço prestado ao sacerdócio pregando em todo o Nordeste, Frei Damião já bastante debilitado, devido a sua própria idade e as suas enfermidades, veio a falecer no mês de maio de 1997. A professora Sylvana Brandão (2014), lembra bem esse contexto:

Frei Damião foi um exímio missionário, que empenhou-se em pregar a palavra no Nordeste Brasileiro, de forma diferenciada. Destacou-se por suas incansáveis missões, e atenção dirigida a impregnar os ensinamentos religiosos aos fiéis, e ouvi-los detalha e calmamente. Recebeu uma conotação sagrada por sua dedicação, soube conviver e adapta-se aos modos de vida simples, dedicando-se ao serviço missionário. Morreu como viveu. Humilde e desprovido de riquezas materiais. (p. 2304-2305).

Cristo de Lima (2005), traz à tona, alguns dos motivos porque a imagem e o culto a Frei Damião são tão marcantes. Diz ele:

Frei Damião tem um perfil propício para ser transformado em mito pelo povo. Missionário extremamente dedicado em suas convicções, carismático, conviveu durante anos com o povo nordestino, que fragilizado, o adotou como símbolo de salvação para seus problemas espirituais e especialmente financeiros. O convento São Félix de Cantalice, onde, se encontra o corpo do Frei é um dos vários ambientes onde se pode constatar a fé, o fanatismo e o amor dedicado ao “Santo milagreiro”. No mês de maio, onde se homenageia o Frei devido a seu aniversário de morte, pode-se observar a grande concentração de romeiros com objetivo comum de interceder junto ao Santo Frei Damião seus pedidos de orações, povo simples humilde, fiel em suas crenças [...].

2. A LOCALIZAÇÃO DE DEVOÇÃO À FREI DAMIÃO

O Convento de São Félix de Cantalice (Igreja dos Capuchinhos) é de ordem franciscana, sendo a mais antiga representação religiosa na comunidade da Areinha no bairro do Pina – Recife/PE, nele está sepultado, na capela de Nossa Senhora das Graças, o corpo de Frei Damião de Bozzano, que tem grande fluxo de visitação em seu

⁴ Cf., também em: <http://www.capuchinhosfreidamiao.com/>

aniversário de morte, tornando este evento no maior centro de visitação de romarias da área do estudo. (GOMES, 2012).

Interessante que, Frei Damião de Bozzano, ainda em vida, e no atual momento, ou seja, sem que, ainda não tendo sido canonizado (está em processo), a devoção e a consideração a sua imagem, tida como santa, já faz um bom tempo e, a cada dia aumenta o número dos seus devotos. Encontra-se no Convento São Félix de Cantalice (Recife-PE), basicamente dois lugares tidos como sagrados para a externalização da fé desses devotos: a própria Igreja do Convento e, a Capela Nossa Senhora da Conceição, onde está o túmulo onde encontrasse os restos mortais de Frei Damião.

Este quadro, nos faz lembrar as palavras de Riolando Azzi (1976), quando disse:

No mundo religioso popular, não existe separação nítida entre os fiéis vivos, os santos e as regiões dos mortos. O santo está presente na casa do pobre, em sua imagem ou oratório. E o santo é visitado e honrado em sua igreja e santuário. Como amigo, o santo atende os pedidos que lhe são feitos, desde que as promessas sejam cumpridas. E se o santo não for honrado, se sentirá ofendido e não faltarão os castigos. Também os mortos continuam presentes na família. Nunca se pode olvidar a oração pelas almas, muitas das quais continuam vagando errantes por promessas não cumpridas. (p. 130).

Em relação a manifestação da fé dos fiéis ao Capuchinho Frei Damião, pode-se perceber alguns momentos específicos, ou seja, a busca pelos socorros divinos, bem como a manifestação da gratidão por parte desse fiéis, acontecem, diariamente, como também, no Domingo de Ramos, e nos meses de maio e novembro. Todavia, a parte contemplada no artigo, limitar-se-á apenas ao mês de maio⁵.

3. A TERRITORIALIZAÇÃO NA CONFIGURAÇÃO DO ESPAÇO URBANO NESSE PERÍODO DE DEVOÇÃO

No que concerne nas práticas religiosas observou-se que essas advêm das territorialidades religiosas, de cada núcleo religioso, investigado, pelo domínio de um determinado território no espaço urbano.

Sendo essas territorialidades adotadas e estrategicamente implementadas com o objetivo maior de assegurar a manutenção dos núcleos religiosos destacados no referido recorte espacial, corroborando a singular influência dessas religiões na dinâmica da organização territorial, a partir da delimitação espacial dos seus territórios religiosos.

Ressaltando Rosendahl (2005) a territorialidade religiosa advém do conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar um

⁵ Optamos apenas pelo mês de maio, considerando ser esse período de maior fluxo de romaria, pois, comemora-se o aniversário de morte de Frei Damião.

dado território, onde o efeito do poder do Sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútua. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no espaço sagrado e nos itinerários que constituem seu território. De fato, é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço.

Pela nítida ocupação do espaço público neste evento, a festa de Frei Damião, essa demonstração de fé ocupa uma nítida espacialidade neste período, pois envolve também deslocamento dos romeiros de um lugar a outro, deslocamento este que, em muitos casos é marcado por uma periodicidade regular nos meses de maio de cada ano. Este movimento envolve espaço e tempo, fixos – o território sagrado – e itinerantes – a romaria, constituindo assim a sua territorialidade religiosa. (Rubino, 2009). Essa constatação foi também observada pela pesquisadora.

Para Silva (2009), a prática territorial da festa de Frei Damião, atrai significativo número de romeiros de todo o nordeste do Brasil, mesmos os devotos que participam das romarias realizadas ao *santo* em outras cidades, como por exemplo, Guarabira na Paraíba⁶, São Joaquim do Monte em Pernambuco⁷ Capela em Sergipe⁸ e também fora do Brasil, principalmente italianos, tornando o local um centro convergente de devotos, principalmente quando se tem aí histórias de milagres. Considerado aqui um centro de convergência de romeiros, com dimensão nacional e internacional, visto que movimenta milhares de pessoas num fluxo periódico de devotos, buscando o território sagrado para manifestarem sua fé e realizarem suas práticas religiosas em homenagens a Frei Damião de Bozzano.

Neste contexto, a religião e seus arranjos espaciais imprimem marcas na paisagem – fixos e fluxos. Segundo Santos (1991). Os fixos – são territórios religiosos – já os fluxos - são as configurações espaciais que os de homens religiosos realizam ao traçar a fé no espaço, bem como as regras e rituais impostos, que ajudam a desvendar a relação intrínseca do sagrado com o espaço e com as formas de expressão da população devota.

No ano, de 2014, segundo a Rádio Jornal, foram estimados que mais de 70 mil romeiros, estiveram presentes na Romaria de Frei Damião, alterando o espaço

6 Na cidade de Guarabira-PB foi construído pela prefeitura da cidade, e inaugurado em 2003, o Memorial de Frei Damião com apoio da Diocese local e dos devotos de Frei Damião. Em 2007 foi elevado a categoria de Santuário. Ali ocorre a romaria de Frei Damião que anualmente reúne milhares de devotos, além de ter se tornado também local de peregrinações.

7 Em São Joaquim do Monte acontece a Romaria de Frei Damião no mesmo período da festa do padroeiro da cidade. O lugar para o qual se segue em romaria é um morro com cruzeiro onde está a marca da sandália de Frei Damião, disputada por devotos. A maioria tem por principal promotor o padre da cidade, e se tornou um evento turístico importante.

8 A cidade de Capela – SE tem realizado a romaria de Frei Damião desde 2004 sendo precedida por novena a Frei Damião. Os organizadores da romaria, entre os quais um vereador, ressalva a vontade de não deixar cair no esquecimento a obra do missionário em Capela.

urbano de maneira funcional e social. Neste período, muitas pessoas da comunidade da Areinha, notadamente religiosas, vivem em função dessa festividade, montando, ao redor do Santuário, uma nova vida urbana.

É possível observar com os fluxos de romeiros e simpatizantes, que este período dinamiza diversas outras atividades, como comércio de produtos religiosos, as feiras livres, diversificação no ramo de hospedagem, alimentação e entretenimento, além de uma variedade enorme de serviços para atender à demanda dos romeiros, possibilitando novas configurações socioespaciais para todo o bairro.

No caso da territorialidade religiosa no convento São Félix - em especial, as romarias/peregrinações - exerce papel importante na recriação das formas espaciais, principalmente, pelas práticas religiosas dos romeiros que nos dias de festas lotam tanto a comunidade da Areinha, quanto outras comunidades do bairro, dando uma nova roupagem ao espaço, interferindo no cotidiano local e modificando o ambiente urbano.

CONCLUSÃO

Percebeu-se que as romarias contribuem para a formação e crescimento urbano do bairro do Pina influenciando na sua organização espacial e na dinâmica urbana.

Constatou-se, também, a vital influência que a presença do túmulo de Frei Damião exerce na dinâmica espacial do bairro, bem como, para o Convento São Félix. Corrobora com essa afirmativa a fala do líder religioso dos Capuchinhos.

Pesquisadora:

- O senhor acha que seu núcleo religioso deve essa estrutura física ao fato de Frei Damião estar sepultado aqui?

Líder religioso (B) - Convento São Félix:

- Sim, é entorno dele mesmo. Se não fosse a presença dele ou dos restos mortais, ou do túmulo não teria isso tudo não. Por que aqui é o local não é? Onde ele morou, isso não tem como apagar não.

O certo é que, no mês de maio, devido essas romarias, a vida urbana se organiza ao redor do santuário, montando-se assim, uma estrutura de alojamentos, estacionamentos para inúmeros transportes, bem como, a formação de um comércio para atender as necessidades dos romeiros e dos visitantes. Isso pode ser ratificado, através do funcionamento de restaurantes, bares, comércio de artigos religiosos e não-religiosos.

Esse deslocamento de fluxo de romeiros ao Convento São Félix, para o exercício de suas práticas religiosas e devocionais muda o cotidiano desse bairro e

(re)organiza a vida urbana ao redor do Santuário, atribuindo-lhe papel de destaque dentro da cidade do Recife, especialmente durante o tempo da festa de Frei Damião com suas romarias, ou seja, no tempo sagrado, revelando assim, uma organização espacial peculiar a esse centro.

A festa de Frei Damião de Bozzano é um marco na vida não só dos romeiros que vivenciam esse período de festa em louvor ao “santo”, mas, também de uma boa parte da população residente no bairro do Pina que direta ou indiretamente interfere no contexto urbano daquela localidade. A realização do acontecer festivo propicia ao lugar o surgimento de diversos arranjos que não expressam somente o sacro, mas a influência da territorialidade religiosa com a finalidade de firmar e assegurar a manutenção dessa instituição religiosa, corroborando a singular influência dessa religião na dinâmica da organização territorial.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. **Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil**. In: Religião e Sociedade nº 1, Rio de Janeiro, ISER, 1977, p. 130.

BEZERRA, Amélia. **Cidade, festa e identidade em tempo de espetáculo**. In: GONÇALVES, C. U.; NASCIMENTO, F. R.; ARRAIS, T. A. (org.) Itinerários geográficos. Niterói. EDUFF, 2007. p.137.

BRANDÃO, Sylvana. **O Santuário de Frei Damião de Bozzano no Convento de São Félix da Cantalice, em Recife – Pernambuco – Brasil**. In: SOTER. (Org.). 27º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – Espiritualidades e Dinâmicas Sociais. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2014. v. 1. p. 2299- 2305.

CRISTO DE LIMA, Luciana Vidal. **Frei Damião na Religiosidade Popular**. Especialização em História Regional do Brasil: Nordeste. Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2005.

GOMES, Frei Jociel. **Frei Damião “Apostolo do Nordeste” Traços Biográficos**. Recife: Convento São Félix de Cantalice. 2012.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado**. 2. Ed. São Paulo: Hucitec, 1991.

SILVA, Lêda Cristina Correia da. **Práticas e Representações Hagiológicas: A Devoção a Frei Damião de Bozzano (1931-2008)**. Dissertação de Mestrado da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2009.

Festas do afro-cristianismo no Brasil

Marco Antonio Fontes de Sá¹

RESUMO

A maneira como os afro-descendentes cristãos no Brasil tem festejado sua devoção a N. Sra.do Rosário e São Benedito em vários estados brasileiros, tem muitas características comuns e algumas bem singulares. Em geral gerenciadas por irmandades dedicadas a um desses santos, as festas tem seu ponto alto em procissões realizadas por grupos conhecidos como ternos ou guardas que se distinguem pelos nomes, tais como moçambiques, congos, marujadas, ticumbis, cacumbis, catopés, entre outros, e por seu papel no desenvolvimento das festas, no caminhar das procissões, nos instrumentos usados e na forma de se vestir. Como fotógrafo venho observando essas manifestações em vários estados brasileiros e documentando as diferenças e semelhanças que acontecem na estética desses grupos. Por ser baseado num trabalho de campo e, consequentemente, um relato que é fruto de uma experiência pessoal, me permiti não incluir aqui citações de autores que, todavia, estão presentes nas referências que fazem parte da literatura que me acompanha há mais de 8 anos e que não foi diretamente útil para escrever este texto, mas que tem sido fundamental para entender essas negras devoções e para fotografá-las sabendo o que eu estou fotografando. Em outras palavras, este é um trabalho de apresentação de imagens obtidas e editadas a partir do conhecimento transmitido pela vivência no campo e pela bibliografia citada. É o resultado dessa coleta de informações visuais que pretendo apresentar em cerca de 20 a 30 fotografias para receber os comentários e críticas dos outros participantes.

Palavras chave: afro-cristianismo . instrumentos . festas . celebrações . fotografia

INTRODUÇÃO

Fotografia é arte mas também é informação. Quem fotografa se compromete a informar e a se informar sobre o tema fotografado. É isso que, em grande parte, dá valor e importância à fotografia. Ela separa partes do mundo e momentos da história para contar, pelo tempo em que for preservada, um fato, um momento e mesmo um sentimento, até a quem nunca viu pessoalmente o que nela está retratado.

Meu interesse, como fotógrafo, pelas festas populares brasileiras começou há muitos anos e cresceu na medida em que eu ia relacionando o que fotografava com o que havia fotografado em outros lugares, em outras datas. Fui vendo que a história

¹ Mestrando no programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da PUC/SP. Fotógrafo há mais de 20 anos, dedicado à documentação fotográfica dos variados aspectos do patrimônio material e imaterial brasileiro e, de modo especial, às festas populares brasileiras – e-mail: marcoantoniosa@marcoantoniosa.com.br

das festas é também a nossa história, contada ainda hoje com sons, danças, odores e cores que tocam todos os nossos sentidos.

No que diz respeito ao cristianismo das comunidades de afrodescendentes, fui primeiro envolvido pela paixão desses homens e mulheres que, a seu modo e com seus recursos, celebram, mais do que sua devoção a um santo, a memória das gerações que os antecederam. Depois fui provocado pelas semelhanças que a mesma devoção apresentava em lugares tão distantes quanto Parelhas, no Rio Grande do Norte e Osório, no Rio Grande do Sul e pelas diferenças que acontecem até dentro de um mesmo estado, como em Minas Gerais.

A fotografia passou então, antes de me informar, a me perguntar²: Por que ? Como ? O que ? E eu fui com ela, perguntando, vendo e tentando aprender.

Vi espelhos, violas, patangomes³, gungas⁴ e massaquaias⁵. Vi bandeiras, chapéus, coroas, cetros. Todos tão iguais e tão diferentes mas sempre com seus significados.

Mostrar e demonstrar esses detalhes de modo a aprender e ensinar estes significados é meu trabalho. Um desafio que impus a mim mesmo.

Parte do resultado está nessas fotografias que apresento.

NEGRA DEVOÇÃO

A base da formação da comunidade afrodescendente no Brasil foi estabelecida pelos povos bantos que vieram em maioria da África, como escravos.

No século XIV os portugueses estabeleceram com esses povos, que viviam na África central, uma relação de comércio que não se baseou apenas no mercado escravocrata. Essa relação comercial introduziu também o Cristianismo entre os povos bantos e hibridizou as cultura portuguesa e africana criando um cristianismo particular onde os africanos se tornaram cristãos sem deixar de ser negros. Os chamados Santos Negros, São Benedito, Santa Efigênia, Santo Elesbão, foram figuras importantes para a introdução do cristianismo nessa parte da África pois os apresentavam como ancestrais para um povo que, justamente, tinha no respeito e devoção à ancestralidade, uma pedra angular da sua cultura.

Nos 350 anos da escravidão no Brasil, os escravizados que foram trazidos, muitos já cristianizados na África, transferiram para cá esse modo diferente de celebrar,

2 Essas perguntas tem sido frequentemente respondidas pelo trabalho no campo, fotografando e dialogando com quem participa e faz as festas, e pela leitura da bibliografia parcialmente citada nas referências, no fim deste texto. É um processo contínuo de se informar para produzir uma fotografia que informa.

3 Tipo de chocalho de forma circular como um pandeiro.

4 Chocalhos cilíndricos feitos de metal e usados nos tornozelos ou guizos usados próximos aos joelhos.

5 Semelhantes aos gungas mas feitos de palha. A grafia também pode ser maçaquaias.

usando tambores ao invés do canto gregoriano. Cada nova leva de escravizados que aqui chegava, encontrava uma comunidade estabelecida na realidade que o tempo e o lugar permitiam e, ao serem introduzidos nessas comunidades, hibridizavam novos valores e costumes trazidos da África com os que aqui já se haviam organizado.

Séculos depois, essas comunidades remanescentes ainda mantêm, em cada estado brasileiro, um jeito próprio de celebrar a devoção aos santos negros católicos. Um olhar atento de quem vê com o interesse de conhecer, vai mostrando as particularidades no ritual, nos instrumentos, no jeito de se vestir. A fotografia facilita essa análise porque permite comparar eventos distantes e não simultâneos, evidenciando as semelhanças e diferenças que a mesma devoção configurou em comunidades que adaptaram sua celebração, até em função das características geográficas do lugar onde vivem. Assim, nas comunidades mineiras que estão à beira de rios, particularmente no Vale do Jequitinhonha, é possível fotografar a encenação do auto da retirada⁶ da imagem de N. Sra. do Rosário das águas para celebrar, no início da festa, o mito que deu origem à formação do reinado mineiro.

Também é possível comparar a semelhança dos chapéus de algumas guardas de congo de Goiás e Minas Gerais e de marujadas na Bahia.

Registrar os lugares onde as caixas e pandeiros ainda não foram substituídos pelos industrializados, fato que cada vez mais vai acontecendo, até pela impossibilidade de conseguir a madeira e o couro para sua fabricação, por razões tanto logísticas quanto ecológicas.

Despertar a curiosidade sobre por que os gungas mineiros são presos aos tornozelos, enquanto os paulistas são guizos colocados quase nos joelhos e que, no Rio Grande do Sul, se tornaram massaquiias, feitos de palha trançada, como nos caxixis.

Documentar a particularidade dos patangomes que aparecem apenas em algumas cidades mineiras e que eventualmente são feitos de calotas metálicas de carros. Aliás a reciclagem é outro fator de adaptação que, graças à fotografia só se percebe, às vezes, dias depois da festa, na edição do material fotografado já que na euforia da celebração nem sempre o pequeno detalhe é notado no momento da foto.

CONCLUSÃO

Tratando-se então do tema fotografia, que afinal é o verdadeiro suporte e razão desse trabalho, ressalto a importância de um material bem documentado como fonte de análise e informação perene, também para outros pesquisadores. De

⁶ No mito que originou a estrutura do reinado mineiro, uma imagem de Nossa Senhora aparece nas águas e só é retirada pelo toque dos tambores dos escravos.

certa forma foi a certeza de que o ambiente acadêmico acrescentaria possibilidades enormes e um novo tipo de aproveitamento do que faço como fotógrafo que incentivou meu engajamento num projeto de mestrado que, por sua vez, me trouxe à SOTER. Ao apresentar imagens de um mesmo tema, feitas em lugares e realidades diferentes, a outros pesquisadores que se interessam pelo assunto mas que não tiveram a oportunidade de estarem nesses lugares, é possível fornecer informação e até elementos de elucidação para perguntas ainda não respondidas.

A fotografia que informa é capaz de abranger todas as camadas da formação escolar e acadêmica. Hoje, muito do meu trabalho é publicado em livros didáticos. E se a fotografia ensina, o fotógrafo também se torna um professor e educador, especialmente se seu trabalho pode ser apresentado, avaliado e eventualmente aproveitado num ambiente de mestrado e doutorado e em congressos como esse.

REFERÊNCIAS

BORGES, Célia Maria. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

BRASILEIRO, Jeremias. *Congadas de Minas Gerais*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2001.

COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário – Iconografia e Poética de um Rito*. Niterói: Editora UFF, 2003.

FIGUEIREDO, Janaína. *N'kisi na Diáspora – Raízes religiosas Bantu no Brasil*. São Paulo: Associação de Cultura Banto do Litoral Norte – ACUBALIN, 2013.

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

LUCAS, Glauro. *Os sons do Rosário*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória*. Belo Horizonte: Editora Perspectiva, 1997.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra*. Rio de Janeiro: Quartel Editora, 2008.

POEL, Francisco van der (Frei Chico ofm). *Dicionário da Religiosidade Popular*. Curitiba: Editora Nossa Cultura, 2013.

POEL, Francisco van der (Frei Chico ofm). *Congado: Origens e identidade*. Disponível em: <http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/congadorigem.htm>. Acesso em 17/Mar/2015.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Irmandades Negras: Outro Espaço de Luta e Resistência*. São Paulo: Editora Annablume/Fapesp, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil Africano*. São Paulo: Editora Ática, 2005.

TINHORÃO, José Ramos. *Festa de Negro em Devoção de Branco*. São Paulo: UNESP, 2102

TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2012.

Frei Damião: a metamorfose do missionário

João Everton da Cruz¹

RESUMO

Este texto tem por objeto de estudo a figura controvertida de Frei Damião de Bozzano. Aportou ao Nordeste em 1931 como missionário para reforçar o catolicismo romano, mas depois do Concílio Ecumênico de 1962-1965 sofreu a oposição dos setores renovados da Igreja católica. Sempre teve, porém, grande prestígio junto à população sertaneja. O texto tem por base uma pesquisa de campo guiada pela hipótese de ter sido o missionário reinterpretado pela cultura sertaneja como um grande conselheiro, na tradição iniciada pelo Pe. Ibiapina e que teve no Pe. Cícero sua referência. O artigo analisa essa estirpe de grandes conselheiros nordestinos e o lugar nela ocupada por Frei Damião. Trabalha a hipótese da metamorfose do missionário em conselheiro para explicar seu prestígio entre a população sertaneja.

Palavras-chaves: *Frei Damião. Catolicismo popular. Conselheiro.*

*Antropofagia. Absorção do inimigo sacro.
Para transformá-lo em totem.*

(Oswald de Andrade, 1928).

INTRODUÇÃO

Ao pesquisar a vida e obra de Frei Damião, incansável capuchinho que chega da Itália imbuído de ardor missionário e é absorvido pela cultura sertaneja, não há como não pensar no *Manifesto Antropófago* de Oswald Andrade... Tal como o bispo Sardinha, deglutido pelos Tupinambás, também o venerado Frei Damião de Bozzano ao longo de seis décadas saciou a fome espiritual da população sertaneja. Mas o fez menos por meio dos sacramentos da Igreja Católica Romana, como era sua intenção manifesta, do que por ter sido incorporado à cultura sertaneja que fez dele o derradeiro de seus grandes conselheiros. Essa metamorfose cultural foi objeto de pesquisa² e merece ser examinada mais de perto porque revela essa dimensão ainda pouco estudada do catolicismo popular brasileiro: a figura do conselheiro.

¹ Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-graduação da PUC-Minas. e-mail: jooevertoncruz@yahoo.com.br

² Esta foi uma dissertação de mestrado no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC- Minas em 2010, sob a orientação segura e generosa do Professor e Doutor em Sociologia Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (Louvaina, Bélgica). Pesquisador do ISER-Assessoria.

1. FREI DAMIÃO DE BOZZANO: MISSIONÁRIO E CONSELHEIRO

Desde sua chegada ao Brasil, em 1931, até sua morte em 1997 um homem de estatura baixa, batina surrada, corcunda, dedicado à oração, sandálias franciscanas, terço em mãos e crucifixo na cintura percorre povoados, pequenas e médias cidades do sertão nordestino prometendo o fogo do inferno aos pescadores e o paraíso aos justos. Era um tempo das excomunhões, das indulgências, dos escapulários, das Semanas Santas rigorosas com jejum. No período de carnaval, o conselho do capuchinho era que os fiéis católicos se recolhessem em retiros, fazendo atos de reparação e desagravo. Foi-se o tempo... Filho de camponeses, nascido no dia 5 de novembro de 1898, num vilarejo chamado Bozzano, no norte da Itália. Frei Damião de Bozzano percorreu todos os estados do Nordeste, tendo adquirido enorme popularidade nas pequenas cidades empoeiradas ao norte do rio São Francisco. Fora do Nordeste, sua imagem ficou manchada pelo uso político que dela foi feito, sobretudo na campanha eleitoral de 1989. Figura polêmica dentro da Igreja católica devido à tolerância à sua manipulação por políticos inescrupulosos e por ignorar a renovação pastoral pelo Concílio ecumênico de 1962-1965, Frei Damião manteve ao longo de toda sua vida a mesma teologia tridentina aprendida no Seminário. Sua pregação naturalizava as desigualdades sociais e era avessa à organização de trabalhadores rurais como as Ligas Camponesas de Pernambuco, “que ele considerava um movimento de camponeses desordeiros e comunistas” (PEREIRA, 1969, p. 2). Para os sertanejos, porém, suas virtudes pessoais fizeram dele um santo em vida, um mito, um legítimo sucessor – alguns chegam a falar em reencarnação – do Pe. Cícero. Por isso, ao morrer em 1997, teve um enterro concorridíssimo e seu túmulo em Recife, na Capela de Nossa Senhora das Graças, construída para ser seu mausoléu, tornou-se hoje um centro de romaria. As missões acompanhavam as antigas tradições dos velhos missionários itinerantes pelo Nordeste, ressuscitando fatos e figuras. Seu trabalho missionário consistia em celebrar, pregar, batizar, casar, assistir enfermos, confessar e aconselhar. Tinha também como missão promover a paz entre as famílias. Sua finalidade era o reavivamento da prática sacramental – e o reforço da doutrina católica contra os “inimigos da Igreja” – protestantes, maçons, ateus, comunistas etc.

O dia iniciava com uma procissão às quatro horas da madrugada e missa às sete horas. Depois ele tomava o café e atendia confissões; dando prioridade aos homens, por serem mais afastados dos sacramentos. Despertados de madrugada pelo repicar de sinos e de música para a missa. A pregação, como era de costume entre os pregadores populares, baseavam-se em textos traduzidos pelos próprios capuchinhos e que Frei Damião sabia de cor. (HOORNAERT, 1997, p. 116). E não

faltavam ameaças aterrorizantes como relata o folclorista Mário Souto Maior:

No inferno só há sofrimento. Lá o calor é bilhões de vezes pior que no Nordeste. As labaredas sobem e queimam sem parar o corpo dos adúlteros, das prostitutas, dos afeminados, dos criminosos. Lá é o lugar onde vive o Demônio. (MAIOR, 1998, p. 23).

A fundamentação teológica de toda essa ação missionária pode ser encontrada em seu livro *Em Defesa da Fé*, de cunho escolástico e apologético. Ele apresenta a doutrina dos Concílios de Trento e do Vaticano I, buscando provar para os protestantes que a lei católica é a única expressão da verdade. Pode se lê, por exemplo:

O Papa será sempre o chefe da Igreja de Cristo, por ser o sucessor de Pedro na Sede de Roma e no primado. Infabilidade não é o mesmo que impecabilidade, porquanto infabilidade significa impossibilidade de errar; impecabilidade, ao contrário, impossibilidade de pecar. O Papa é infalível, mas não é impecável, e por isso mesmo ele também, como todos os fiéis, se confessa dos seus pecados. Na Igreja sempre reconheceu a infantilidade do Papa. Roma, isto é, o Papa falou e a causa está terminada, toda a dúvida cessa. Por quê? Porque o Papa é infalível, não pode errar. (BOZZANO, 1955, p. 49).

Por ter-se reservado de se modernizar pastoralmente após o Concílio ecumênico de 1962-1965, Frei Damião sofreu advertências em dioceses e paróquias do Nordeste que passaram a não mais permitir suas missões populares. O depoimento do então pároco da Diocese de Propriá (SE), bem ilustra o motivo:

Foi assim que o conheci mais de perto, convivendo alguns dias com ele e assistindo às barbaridades das celebrações mais supersticiosas do que religiosas, sem nada de verdadeiramente cristão. Quando algumas pessoas mais evoluídas de Propriá vinham assistir às missões, elas concordavam comigo no meu espantamento³ e tristeza. Tomei a decisão de nunca mais o convidar. As pessoas de Nossa Senhora da Glória, Monte Alegre de Sergipe, Poço Redondo e Canindé do São Francisco me perguntavam por que não chamava Frei Damião, eu respondi: - Deus não me enviou aqui para colocar vocês para trás e tratar-lhes como um grupo de idiotas atrasados, mas para respeitar vocês e ajudar e ir para frente. (Entrevista concedida pelo Redentorista Leon Gregório, paróquia de Nossa Senhora da Glória (SE), em março de 2010).

É nesse contexto que se inscreve a instigante análise de Abdalaziz de Moura (MOURA, 1978, p. 7), a partir de uma pesquisa feita por estudantes de teologia do Instituto de Teologia do Recife (ITER), em 1971. Usando dados de entrevistas feitas em diferentes cidades, o Autor explica o grande prestígio de Frei Damião por sua inserção na cultura popular. O povo se identifica com a prática missionária do

³ Aqui e nos outros depoimentos foram mantidas as expressões ditas pelo entrevistado.

capuchinho, que valorizava a cultura sertaneja ameaçada pela modernização e pelo avanço do intelectualismo entre a população mais escolarizada, cita o Autor.

Frei Damião é uma figura ambígua: se, por um lado sua condição sacerdotal fazia dele um representante da instituição eclesiástica, por outro lado sua fixação pastoral a uma forma de catolicismo rejeitada pelo Concílio ecumênico de 1962-1965 o colocava em posição oposta à das principais autoridades eclesiásticas, que impunham uma pastoral renovada conforme as diretrizes romanas. Ora, essa posição a bispos e padres renovadores – que se opunham igualmente à ditadura militar – vai aproximar a Frei tanto dos poderosos, favorecidos pelo regime ditatorial que eliminava seus adversários, quanto da massa popular que não assimilava as inovações religiosas (na liturgia, na catequese e na pastoral dos sacramentos). É interessante notar o embaraço de Abdalaziz Moura ao lidar com essa “pedra de tropeço” para quem faz a opção preferencial pelos pobres: não por acaso o título do livro fala dos “impasses da religião popular”. Os dados das entrevistas levam o Autor a concluir que

Frei Damião é a pessoa mais indicada para defender a cultura ameaçada, o único que a valoriza e não estimula outra. Daí o cerrar fileiras em torno do velho capuchinho. As pessoas procuram nele a própria cultura, o próprio símbolo, a própria bandeira. (...) Existe uma profunda dose de protesto e contestação contra a cultura burguesa e a religião dominante e uma estabelecida para defender e seu patrimônio. É uma necessidade de sobrevivência. (...) Perder esta ideologia seria renunciar à possibilidade de compreender o mundo e os acontecimentos e de se relacionar com ele. O passo seguinte normalmente seria o caos, o vazio, o vácuo ou o vício. (MOURA, 1978, p. 69).

De fato, ao valorizar o catolicismo popular sertanejo cuja marca identitária – a devoção aos santos (OLIVEIRA, 1985, p. 113) – não só não se opõe como pode até mesmo incorporar-se ao catolicismo romano⁴, o Frei desempenha um papel contraditório: é um defensor do patrimônio cultural do sertanejo, mas favorece sua opressão, por vincular a salvação da alma à conformidade com o lugar social onde a pessoa foi colocada por Deus. É claro que – num clima religioso de renovação posconciliar e de oposição de importantes setores eclesiais à ditadura militar – a postura tridentina e anticomunista do prestigiado capuchinho era uma fonte permanente de tensões religiosas e políticas.

1. 1. A FIGURA DO CONSELHEIRO NO CATOLICISMO SERTANEJO

Pelo menos dois grandes estudiosos da cultura nordestina – E. Diatahy de 4 O grande feito da pastoral de massas impulsionadas por D. Leme e pelas diretrizes da *Pastoral Colectiva* de 1915 foi ter incorporado o catolicismo devocional e privatizado dos que não têm prática sacramental regular ao grande arcabouço católico-romano. Ao fazê-lo, foi pastoralmente admitida a legitimidade do católico “não praticante”, que pode ser vista como um absurdo teológico. Cfr. OLIVEIRA (1985 e 1997³).

Menezes e E. Hoornaert – fizeram referência à “estirpe” ou “linhagem” de grandes conselheiros inaugurada pelo Pe. Ibiapina. Pode-se questionar o uso dessas categorias, porque não é evidente que os sucessos tenham herdado os mesmos atributos do patriarca, mas a afirmação de fundo é inquestionável: o sertão nordestino tem sido palco de uma sucessão de conselheiros cuja função parece ser muito importante. O Beato Antônio Conselheiro, um exímio conselheiro dos nordestinos, pois em Canudos, tinha os “dias de conselho”. Walnice Nogueira (GALVÃO, 2001, p. 36) comprova que Antônio tinha data e hora marcadas para dar conselhos, inclusive isso acontecia “à tardinha”. Para isso a pergunta colocada por E. Diatahy bem pode servir de fio condutor para esse estudo:

Mas quem foi Ibiapina, essa matriz geradora de uma estirpe de conselheiros do povo (Antônio Vicente Mendes Maciel, o Padre Cícero, Beato Lourenço etc), instituindo nos sertões nordestinos da segunda metade do século XIX uma grande escuta dos anseios e aflições de larga massa de excluídos, e inaugurando uma forma de organização que a nossa civilização litorânea dominante teimará em não aceitar e até a hostilizar ou destituir sistematicamente quase todas as suas manifestações? (MENEZES, 1996, p. 2).

Cabe indagar, onde estariam as raízes culturais e religiosas mais profundas do “conselheirismo”? Uma delas é certamente o catolicismo penitencial medieval. Esta é a raiz que até hoje alimenta o aconselhamento dados por sacerdotes católicos. Bons conselheiros são aqueles que seguram o devoto aos seus pés, dando-lhe todos os conselhos que pede ou que parece necessitar. Frei Damião de Bozzano foi, com certeza, um desses bons confessores. Mas não é por essa raiz que ele veio a dar continuidade à “dinastia” de conselheiros inaugurada pelo Pe. Ibiapina. É preciso buscar outra raiz e ela pode ser encontrada na tradição indígena:

O costume de tomar conselhos vem dos índios que consultavam o Pajé em qualquer oportunidade, quer se tratasse de saúde, de segurança social ou de cunho religioso. O Pajé não era só um macumbeiro, um curandeiro, um mágico. (...) Ele, o Pajé, era, sobretudo o conselheiro aquele que tinha o tirocínio e o conhecimento, no sentido da vasta sabedoria e vida. E nossas raízes indígenas colocam na figura do Padre Cícero a auréola do grande conselheiro tanto a nível individual como a nível social. (NUVENS, 1994, p. 28).

É curioso notar que Gilberto Freyre já havia chamado a atenção para esse ponto: “a verdade é que para as mãos de indivíduos bissexuais ou bissexualizados pela idade resvalavam em geral os poderes de místicos, de curandeiros, pajés, conselheiros, entre várias tribos americanas”. (FREYRE, 1933, p. 150). Dentro uma estrutura social simples, o pajé é a referência para os membros do seu grupo. Ele sintetiza os valores morais e religiosos.

1. 2. A METAMORFOSE DO MISSIONÁRIO

Não resta dúvida que o Padre Cícero fixou a imagem do “Padrinho Conselheiro”. O que queremos mostra agora é também o missionário Frei Damião de Bozzano foi entendido pela cultura sertaneja como um conselheiro. Uma entrevista pode servir para adentrarmos no tema:

Desde eu criança, para falar a verdade, nos meus 10 anos, meu pai já era devoto de Frei Damião. Porque papai amava a meu Padre Cícero e diz que o meu Padre Cícero tinha o mesmo trabalho de Frei Damião, por isso fixou a imagem de Padre Cícero em Juazeiro do Norte e também de Frei Damião, e nunca há de ser apagada. (...) Tem um canto de meu padrinho Cícero que diz assim: Patriarca do Juazeiro, conselheiro do sertão. Meu padrinho, quantas saudades o senhor deixou entre nós. Hoje vive em nossa luta. Dá mais força a nossa voz”. Quando eu digo patriarca do Juazeiro, é o meu padrinho Cícero. Quando eu digo conselheiro do meu sertão, é Frei Damião. (Entrevista concedida por A. D. V., romeira de Juazeiro do Norte (CE), por ocasião da festa de Frei Damião, Convento de São Félix de Cantalice, Pina, Recife (PE), em 29/05/2009).

Em conformidade com E. Hoornaert também colheu depoimentos nesse sentido:

O povo não guarda os temas das pregações, mas sim os conselhos. Eis como fala um pescador a respeito de Frei Damião: “Tudo quanto diz Frei Damião durante o sermão dele, pode caminhar atrás que vai dar certo. Tudo dele sai em cima da linha. Ele não diz palavra perdida”. Aliás, parece que o segredo do sucesso pelo menos dos dois últimos sacerdotes que no Nordeste ganharam simpatia universal está na sua maneira de abordar as pessoas: o Padre Cícero só falava em diminutivos com o povo; a conversa ia entre “padrinho” e os “amiguinhos”. Do Frei Damião, o povo diz que ele tem “a fala mansinha, parece um santo.” (HOORNAERT, 1969, p. 593).

Os conselhos do Frei Damião nada tinham de extraordinários; eram guiados pelo mesmo senso comum que todo confessor de penitente deve ter, mas buscavam plantar a semente do perdão e da misericórdia, de modo a fazer nascer “um novo espaço social no meio da provação calamitosa do povo esmagado pela seca e pelo latifúndio”, como lembra Plácido C. Nuvens. (NUVENS, 1994, p. 30).

CONCLUSÃO

Ao fazer uma apreciação dessa metamorfose do missionário em conselheiro, surge a ideia do *Manifesto antropófago* (ANDRADE, 1928) citado em epígrafe. A cultura sertaneja – na qual se inscreve o catolicismo popular predominantemente na região semiárida, sobretudo no lado norte do Rio São Francisco – deglutiu o catolicismo romano trazido da Itália pelo piedoso capuchinho. Ele viera como missionário para inculcar na população os mandamentos do catolicismo em

sua forma tridentina – obrigando os fiéis à estrita obediência ao papa e à prática sacramental frequente – foi transformado por aquela população em sucessor do Pe. Cícero Romão na “estirpe” ou “linhagem” de conselheiros nordestinos inaugurada pelo Pe. Ibiapina. E assim, o missionário que veio armado do catolicismo romano, tornou-se, sem perceber, a derradeira figura da estirpe de conselheiros para o povo do semiárido nordestino. Como se previsse essa metamorfose, Oswald de Andrade fala de “Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem.” E foi o que sucedeu: hoje a estátua de Frei Damião está na estrada de várias cidades nordestinas, como seu poderoso totem...

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald de: Manifesto antropófago. In: SCHWARTZ, Jorge. **Vanguardas latino-americanas**. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1995, p. 142-147.

ARAÚJO, Francisco Sadoc de. **Padre Ibiapina**: peregrino da caridade. São Paulo: Paulinas, 1996.

BOZZANO, Frei Damião de. **Em Defesa da Fé**. Recife: Paulinas, 1955.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **O Império de Belo Monte**: vida e morte em Canudos. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

HOORNAERT, Eduardo. A distinção entre “Lei” e “Religião” no Nordeste. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 189-201, mar. 1976.

MAIOR, Mário Souto. **Frei Damião**: um santo? Recife: Massangana, 1998.

MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. Pe. Ibiapina: figura matricial do catolicismo rústico do Nordeste do século XIX. In: **ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS**, 20, 1996, Caxambu.

NUVENS, Plácido Cidade. Tentativa de Caracterização da Romaria de Juazeiro do Norte. In: **SEMINÁRIO DE 150 ANOS DE PADRE CÍCERO**, 1994, Fortaleza/Juazeiro do Norte. **Anais...** Fortaleza/Juazeiro do Norte: Editora RCV, 1994, p. 25-30.

OLIVEIRA, Gildson. **Frei Damião, o santo das Missões**. São Paulo: FTD, 1997.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

PEREIRA, Costa. **Carta Aberta à Frei Damião**: grande homem de fé. Apeje, 1969.

(Arquivo Público Estadual João Emerenciano).

SILVA, José Luiz. **Frei Damião**. João Pessoa: Gráfica Santa Marta, 1991.

TORRES, Blancard. **Frei Damião**: o santo e o médico. Belo Horizonte: Alpha, 2004.

Hibridismo Cultural nas festas religiosas de agosto em Montes Claros – MG

Viviane Bernadeth Gandra Brandão¹

Maria Cristina Leite Peixoto²

RESUMO

O objetivo desta comunicação consiste em uma análise das festas religiosas de agosto, na cidade de Montes Claros – MG, tendo como base o conceito de hibridismo cultural. Estas festas são práticas vinculadas à Igreja Católica e às irmandades negras, em louvor aos santos negros, e perduram por mais de 170 anos, com a presença de um número expressivo de grupos religiosos populares, moradores e visitantes. Porém, historicamente, notam-se mudanças neste festejo religioso, desde sua origem até a contemporaneidade, sobretudo no que diz respeito à presença ostensiva de elementos extra-religiosos, criando um evento marcado pelo hibridismo. Este trabalho, fundamentado nos Estudos Culturais, busca analisar essas festas com o auxílio de reflexões sobre o hibridismo cultural, tal como desenvolvidas por Peter Burke, Néstor Garcia Canclini, Hommi Bhabha e Stuart Hall, de modo a ampliar a compreensão da relação entre as expressões culturais de uma religião tradicional e a dinâmica sociocultural atual, das transformações, permanências, reelaborações e rupturas na relação entre os valores da tradição religiosa e da modernidade. Desse modo, visa a contribuir para a reflexão sobre as dinâmicas religiosas locais e do catolicismo em geral, que passa por grandes mudanças.

Palavras - Chaves: *Religião. Hibridismo cultural. Tradição. Modernidade.*

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre hibridismo cultural perpassa pela perspectiva dos Estudos Culturais, que se dedicaram à compressão das relações interculturais e seus efeitos sociais e identitários. No caso aqui considerado, as festas religiosas de agosto, realizadas na cidade mineira de Montes Claros, nota-se a aproximação de elementos culturais diferenciados, tais como ritos da tradição religiosa católica e africana e práticas mundanas contemporâneas ligadas ao consumo, à política e ao lazer.

A dinâmica dessa aproximação remete à observação de Cuche (1999) sobre a pertinência da análise cultural para dar conta das complexas lógicas simbólicas

1 Mestranda em Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade FUMEC. E-mail: viviane.gandra1@hotmail.com

2 Doutora em Sociologia pela UFRJ, professora do programa de mestrado em Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade FUMEC. E-mail: mcrislep@yahoo.com.br

vigentes no mundo contemporâneo. Também para Hall (2003, p. 43)

A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio pelo meio de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições.

Desse modo, o processo de desestruturação e reestruturação simbólica é marca do desenvolvimento de todo sistema cultural, o que leva Cuche (1999) a sugerir a troca do termo “cultura” por “culturação”, destacando a dimensão dinâmica do processo. Essa dimensão pode ser observada nas festas de Montes Claros que, com o passar dos anos, foram se metamorfoseando, agregando à tradição novas concepções e ações que acompanham o surgimento de novos sujeitos.

Festas religiosas populares, segundo Durkheim (1996) originaram-se do fato de que a vida religiosa e a vida profana, sistemas distintos de representação da vida social, não podem coexistir, sendo necessário reservar dias ou períodos determinados dos quais todas as ações profanas sejam retiradas. Nesse sentido, compreende-se que o tempo-espço da festa seja um tempo-espço diferente do cotidiano, em que as ações rotineiras são suspensas. As festas religiosas de Montes Claros, objeto desse texto, parecem subverter essa ideia, na medida em que misturam elementos sagrados e profanos no mesmo evento.

1.FESTAS RELIGIOSAS E HIBRIDISMO CULTURAL

Na cidade de Montes Claros, localizada no norte de Minas Gerais, ocorrem anualmente as festas populares de agosto, vinculadas aos cultos religiosos católicos e afrodescendentes. Os primeiros registros formais de existência das festas constam em ata da Câmara Municipal de Montes Claros, datada de 23 de maio de 1.839³. No entanto, estas comemorações foram oficializadas em 14 de agosto de 1884, mediante a licença dada pela Igreja Católica para a realização das festas em devoção aos santos negros. Os festejos e celebrações dos negros, nem sempre acolhidos no calendário religioso da Igreja Católica e pelos poderes locais, conquistaram espaço nas festas, permitindo que a população de negros e descendentes praticassem seus costumes e crenças adaptados à realidade cultural local, sem abrir mão de suas danças e músicas, imprimindo a eles um caráter dinâmico.

Hoje, as festas ganharam visibilidade, e prestígio por sua atratividade. Há

3 Nesta ata e data registra-se que, pela primeira vez “Marcelino Alves pediu licença para tirar esmolas para as festas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito que pretendia realizar nesta freguesia”(PAULA,1957,p.611).

um número expressivo de nativos e turistas que acompanham as comemorações. Inicialmente, porém, houve resistência aos festejos por parte de alguns setores da Igreja Católica, em decorrência da luta por recursos materiais e simbólicos, conforme observa Eugênio (2002).

A relação entre a Igreja e as irmandades negras nas Minas Gerais do período colonial teve em uma de suas faces a marca da tensão, devido aos interesses inconciliáveis que uma defendeu diante da outra, em torno de recursos financeiros (necessários para que ambas organizassem suas atividades) e da vivência religiosa (razão pela qual ambas existiram naquele período). E isto pode ter ocorrido porque as festas devocionais talvez tivessem sido de fundamental importância para os escravos e os libertos, como a (re) definição e a (re) construção de relações de identidade e poder internos ao grupo, de forma que o destaque que tais festas receberam no orçamento geral de suas associações religiosas tivesse um sentido que transcendia até mesmos as expectativas dos artífices da ordem escravista, os quais muitas vezes pensaram que as manifestações lúdicas e de religiosidade daqueles indivíduos não passavam de meros folguedos, sem nenhum objetivo; o que não é verdade se invertermos o foco da análise, partindo agora das próprias motivações dos negros. (EUGÊNIO, 2002, p. 45-46)

As festas aqui consideradas expressam elementos políticos, econômicos e culturais tradicionais que remontam às relações referidas na citação anterior, atualizando-os pela incorporação de referências contemporâneas. Souza (2010)⁴ distingue nos festejos, como parte da tradição, a caminhada até a igreja do Rosário, onde se levanta o mastro; o toque do sino para anunciar a aproximação dos ternos; o reinado com a imagem do santo, dentre outros elementos rituais. As atrações mundanas ganharam espaço diante das expressões religiosas. O aumento de apresentações musicais profanas nos dias de festa, barraquinhas de roupas, calçados, artesanato, artigos para o lar, bijuterias, bebidas e pratos típicos da região seriam exemplos disso.

A reflexão acadêmica sobre os processos de contato intercultural e seus efeitos deu origem a diferentes propostas analíticas. Peter Burke (2006) analisou o tema discutindo sobre objetos, situações, terminologias e reações próprios a esses processos. Burke trabalhou com a ideia de *circularidade cultural* e argumentou que uma cultura em contato com outra pode ser associada ou modificada pelas particularidades locais, e voltar à sua origem. Se para o autor a globalização torna inevitáveis os processos de hibridização da cultura, o conceito de hibridização deve

4 SOUZA, Angela A. Tradição Religiosa e Modernidade: Festa de Agosto em Montes Claros. Disponível em <<http://congressods.com.br/segundo/images/trabalhos/populacoes/Angela%20Aparecida%20Souza.pdf>>. Acesso em 12 abr.2015.

considerar tanto a “perda de tradições regionais e de raízes locais” (BURKE, 2003, p. 18), quanto os encontros culturais, a criatividade e inovação que podem fazer surgir. Práticas culturais híbridas podem ser identificadas na música, na religião, na linguagem, nas festas.

Bhabha (1998), ao analisar a relação entre colonizadores e colonizados, observa que o contato intercultural e o hibridismo não são processos harmoniosos. O hibridismo em Bhabha resulta da contestação do discurso hegemônico pelo colonizado, que, produz um discurso híbrido para exigir que suas diferenças culturais sejam consideradas. É então um processo resultante do choque, da luta, não se tratando simplesmente de processo de adaptação e ressignificação cultural.

Hall e Bhabha analisam o hibridismo cultural como um processo de negociação marcado por ambivalências e conflitos, em que indivíduos ocupam diferentes posições de poder e têm diferentes graus de legitimidade. Hall (2003) diz ainda que “O hibridismo *não* se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os “tradicionais” e “modernos” como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade” (HALL, 2003, p. 74). Tradução cultural implica em negociação entre diferentes matrizes culturais, o que não proporciona aos sujeitos o sentimento de conforto, mas abrem a possibilidade de percepção da mutabilidade e ressignificação das identidades, constantemente reconstruídas na diferenciação e assimilação da alteridade. Como conclui Bhabha

Não é simplesmente apropriação ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou “inerentes” de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a “diferença do outro” revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação. (Bhabha, 1997 *apud* Hall, 2003, p. 75).

Canclini, por sua vez, põe em destaque a questão política relacionada à “hibridação”, termo preferido pelo autor, na medida em que

(...) abrange diversas mesclas interculturais – não apenas as raciais, às quais costuma limitar-se o termo “mestiçagem” – e porque permite incluir as formas modernas de hibridação melhor do que “sincretismo”, fórmula que se refere quase sempre a fusões religiosas ou de movimentos simbólicos e tradicionais. (CANCLÍNI, 2008, p. 19, nota 1).

Pela amplitude do conceito, Canclini (2008) dá importantes indicações de análise de processos de contatos culturais. O processo de hibridação caracteriza-se

como o processo sociocultural em que estruturas ou práticas separadas combinam-se para gerar novas estruturas e práticas. Os processos de hibridação são uma das modalidades de interculturalidade.

O centro da análise do autor são os agentes sociais envolvidos na construção dos produtos culturais *cultos*, *populares* ou *massivos* (ligados à indústria cultural) e suas relações com a modernidade. Para ele, é fundamental a consideração das estratégias empregadas por diversos atores na construção de uma cultura híbrida, entendida como pluralidade de referências, uma mistura de relações entre dominantes e dominados, elementos tradicionais e modernos, padrões cultos, populares ou massivos.

Canclini observa que a ritualização das tradições pode ocorrer para legitimar aqueles que as construíram ou se apropriaram delas, promovendo, por exemplo, a teatralização do patrimônio cultural e usando meios diversificados de difusão de conteúdos “tradicionais”, como escolas, celebrações, festas, exposições. Em geral, a comemoração tradicionalista se sustenta pelo desconhecimento do passado.

As considerações sobre *cultura popular* feitas pelo autor destacam sua mutabilidade. Na dinâmica social atual, as culturas populares não são suprimidas; as culturas tradicionais não representam a parte majoritária da cultura popular, na medida em que ocorre participação significativa de populações urbanas e aumento da relação com a vida urbana; o *popular* não se concentra nos objetos e por isso as condições econômicas de sua produção e consumo, os comportamentos e processos comunicacionais, interações e rituais devem ser o foco de análise; o *popular* não é monopólio dos setores populares, uma vez que órgãos governamentais e a iniciativa privada intervêm nos processos comunicacionais; o *popular* não é vivido pelos sujeitos populares como “complacência melancólica para com as contradições”; a preservação pura das tradições não é sempre a estratégia mais indicada para a reprodução e reelaboração de uma situação a elas relacionada, já que novas tecnologias e/ou novos materiais podem ter papel importante na consolidação de comunidades tradicionais sem “corrompê-las” e desvirtuá-las; finalmente, a adequada consideração das culturas populares deve desligar-se da ideia de autonomia absoluta e “pureza” das manifestações populares, e descartar a noção de que não há relação com as indústrias culturais, a política e o mercado.

Canclini atribui à modernidade o esforço de classificação rigorosa das *coisas* e das *linguagens* que as expressam, tal como a organização sistemática dos *espaços* sociais em que devem ser consumidos. Essa ordem deveria estruturar a vida dos consumidores e prescrever seus comportamentos e modos de percepção adequados a cada situação. No entanto, a dinâmica da vida urbana transgride continuamente essa

ordem, cruzando interesses do mercado, históricos, estéticos e comunicacionais. As lutas simbólicas para neutralizar, dificultar determinada decodificação da mensagem dos outros, alterar seu significado, e submetê-las à própria lógica, expressam um campo social agonístico no qual estão presentes o mercado, a tradição, o Estado, a publicidade e a luta da cultura popular pela sobrevivência.

A tradição hoje, na cidade moderna, se coloca meio a sistemas de signos políticos e comerciais. A dinâmica urbana facilita que a memória interaja com a mudança, que seja revitalizada ao dialogar com as contradições presentes, inseridas na dinâmica urbana. Os cruzamentos intensos e a instabilidade das tradições, podem ser fonte de preconceitos e confrontos. Seu sentido se constrói também em conexão com as práticas sociais e econômicas, nas disputas pelo poder local, na competição para aproveitar as alianças com poderes externos.

As hibridações descritas por Canclini fornecem importantes orientações para o entendimento dos modos diversos de lidar com a tradição, práticas e objetos a ela dedicados, como é o caso das festas religiosas de agosto em Montes Claros.

A festa ocorre em três dias de agosto, em honra aos três padroeiros: Nossa Senhora do Rosário, Divino Espírito Santo e São Benedito, e os grupos populares realizam seus rituais que atraem grande contingente populacional. Enquanto ações religiosas tradicionais são realizadas, tendo como ponto alto o momento de erguer as bandeiras de cada santo, representado por uma simbologia da comunicação entre santos devocionais, a população participante têm a seu dispor apresentações artísticas não religiosas e comércio de comidas e bebidas, artesanatos, bijuterias, roupas. A festa é permeada de sincretismo religioso e seus rituais perduram entre as gerações misturando tradição e modernidade.

Nota-se uma disputa constante no interior da cultura, particularmente da cultura religiosa católica, tal como observou Hall sobre a dialética da luta cultural.

Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas. (Hall, 2003, p 255)

Além da luta interna ao catolicismo, pode-se prever as disputas com as religiões afrodescendentes e provavelmente com outras crenças locais, dado o declínio da hegemonia católica e a constituição do pluralismo religioso brasileiro. As religiões que convivem hoje no Brasil “obedecem a linhas de forças que as colocam ora em situações de trocas, interpenetrações e comunicações, ora em situações de diferenciação, competição e enfrentamento” (Camurça, 2009). No campo extrarreligioso, as disputas dão-se ainda com o consumo e o lazer, e no âmbito político,

ligado aos ganhos simbólicos e eleitorais trazidos pelas festas, o que nos remete às observações de Canclini acerca da vivência urbana da tradição hoje.

CONCLUSÃO

O diálogo com as contradições presentes e os cruzamentos intensos de referenciais distintos, dão uma configuração especial às festas religiosas contemporâneas, cuja investigação pode dar interessantes indicadores da dinâmica religiosa atual. Elas não escapam à tendência contemporânea de desenvolver culturas híbridas. Esse hibridismo desestabiliza antigos demarcadores simbólicos e, nesse sentido, o estudo das festas de agosto não pode prescindir da análise das estratégias empregadas pelos agentes sociais envolvidos na sua construção e de sua relação com os elementos que compõem uma manifestação marcada pela hibridação.

Compreende-se que nesta reflexão acerca das culturas contemporâneas, seja popular, massiva ou de elite, há uma disputa constante entre conteúdos simbólicos. As festas de agosto representam a complexidade dessa situação em que se presenciam “apropriações” e “circularidades” entre as culturas. Desse modo, a oposição entre cultura popular e cultura de elite não está nos materiais simbólicos que utilizam, mas nos discursos proferidos em relação a eles.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Thales de. **Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo**. Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1996.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006

CAMURÇA, Marcelo A. Entre sincretismo e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009. Disponível em <<http://www.usp.br/revistausp/81/14-marcelo.pdf>> Acesso em 22 mai. 2015.

CUCHE, Dennys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. São Paulo: UNESP, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EUGENIO, Alisson. **Tensões entre os Visitadores Eclesiásticos e as Irmandades**

Negras no Século XVIII Mineiro. Rev. bras. Hist., São Paulo , v. 22, n. 43, 2002 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 15 jan. 2015.

HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: Ed.UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

PAULA, Hermes de. **Montes Claros, sua história, sua gente e seus costumes.** Rio de Janeiro: 1957, 1ª edição.

SOUZA, Angela A. **Tradição Religiosa e Modernidade:** Festa de Agosto em Montes Claros. Disponível em<<http://congressods.com.br/segundo/imangesn/trabalhos/populacoes/Angela%20Aparecida%20Souza.pdf>>. Acesso em 12 abr.2015.

História e historicidade das benzedadeiras

Marcus Túlio Caldas¹

Maria Jeane dos Santos Alves²

RESUMO

O termo benzeção vem de benção, de abençoar, portanto benzer pode significar abençoar, proteger e cuidar. Embora o significado seja variado, a benzeção se apresenta como uma terapêutica popular de cura, realizada com orações e com ervas que vêm desde a Idade Média. Há, no entanto registros bíblicos sobre a utilização de ervas em rituais de benção. É caracterizada como uma atividade terapêutica de cura que se realiza por meio de uma relação entre a benzedeira e o ser que a procura por meio da relação com o sagrado, onde o principal instrumento ou elo é a oração realizada pela benzedeira. Os aspectos históricos da relação da mulher com o saber são apresentados a partir dos estudos de Mary Del Priore e Michelle Perrot, que mostra que esta relação da mulher com o cuidado iniciou-se entre elas mesmas e posteriormente estendendo também a outros membros de sua comunidade. Historicidade aqui será compreendida a partir da perspectiva de Heidegger. Heidegger reserva Historie ao estudo ou narração de eventos passados, a "historiografia" ou historiologia. Palavras Chave: Benzeção, benzedadeiras, Religiosidade, historiografia.

Palavras-chave:

1. O DOM E O OFÍCIO DA BENZEÇÃO.

O termo ofício aqui é compreendido por missão, sacerdócio, algo que vai além do que é realizado apenas profissionalmente. Portanto quando nos referimos que a benzedeira exerce o ofício da benzeção estamos dizendo que ela leva consigo a missão de benzer. Sendo que esta missão estabelece a relação entre a benzedeira a pessoa que busca benzeção. O dom é obtido através de uma experiência mística (Quintana, 1999, p.83) confere a benzedeira poder e força espiritual e como consequência o compromisso de não negar atendimento a todos que buscam a benzeção.

O termo benzeção vem de benção, de abençoar, portanto benzer pode significar abençoar, proteger e cuidar. Embora o significado seja variado, a benzeção se apresenta como uma terapêutica popular de cura, realizada com orações e com

1 Professor da Universidade Católica de Pernambuco, orientador desta pesquisa.

2 Professora do Centro Universitário CESMAC, mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco e Doutoranda em Psicologia Clínica na Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP.

ervas que vêm desde a Idade Média. É caracterizada como uma atividade terapêutica de cura que se realiza por meio de uma relação entre a benzedeira e o ser que a procura por meio da relação com o sagrado, onde o principal instrumento ou elo é a oração realizada pela benzedeira.

A benzeção é um ritual religioso cheio de simbolismo. Este simbolismo possui uma eficácia no alívio dos sintomas das pessoas que a procuram. Sabe-se que culturalmente o símbolo possui um poder e esse poder oferecer diversas respostas aos vários questionamentos dos indivíduos de acordo com a cultura a que pertence. Entretanto Quintana (1999, p. 48) comenta que:

O símbolo não pode existir num indivíduo isolado, pois requer uma convecção social que o homologue. Desta forma, esse símbolo sempre vai estar articulado num sistema inteligível. Não é qualquer símbolo que pode produzir efeitos: somente aqueles aceitos pelo grupo cultural ao qual pertence o doente é que terão essa capacidade. Desse modo, o símbolo sempre vai estar integrado num sistema de crenças.

Sabe-se que em geral os símbolos possuem significado no grupo cultural a que pertence. Apesar de todo simbolismo apresentado na benzeção, nesta pesquisa não foram encontrados grupos organizados que caracterizasse uma instituição em torno do ritual da benzeção ou das benzedeiras. As benzedeiras que participaram deste trabalho de pesquisa realizam sua prática de forma individual. Entretanto podemos nos referir aos aspectos culturais, já que benzeção é uma prática encontrada em várias culturas.

O ritual da benzeção apresenta intensa consistência histórica, pois vem perpassando séculos com a mesma rusticidade, ou seja, sem que acrescente nenhum aparato tecnológico mesmo com o advento da modernidade. Ele continua sendo praticado e transmitido da mesma maneira como há séculos atrás.

Não é qualquer símbolo que pode produzir efeitos: somente aqueles aceitos pelo grupo cultural ao qual pertence o doente é que terão essa capacidade. Desse modo o símbolo vai estar integrado a um sistema de crenças. Uma experiência individual é reintegrada no social através da possibilidade de compreendê-la e pensá-la segundo uma explicação socialmente aceita. (Quintana, 1999, p. 48).

No Brasil há registro da benzeção deste o período colonial, sobretudo em comunidades onde apresentava uma carência de médicos. Era realizada como forma de colaboração entre as mulheres como registra: Não contavam com médicos e por isso muitas vezes a população buscava nas benzedeiras, rezadeiras e raizeiras um alento para as doenças. Neste contexto a doença era compreendida como desordem do corpo ou como algo demoníaco onde o papel da benzedeira era o alívio dos sintomas por meio das rezas, orações e remédios feitos de forma rudimentar

utilizando ervas. Com a dificuldade de acesso aos boticões e aos medicamentos, as pessoas recorriam às ervas e aos unguentos preparados com óleos, tanto minerais quanto animal.

2. RELAÇÃO DA MULHER COM O SABER E O CUIDAR: UMA LEITURA A PARTIR DE MARY DEL PRIORI E MICHELLE PERROT.

As mulheres possuem uma tradição na arte de cuidar, um saber informal na utilização de ervas e plantas na medicalização popular. Este saber lidar com ervas, rezas e orações ainda hoje é transmitido oralmente de mãe para filha, sendo este um dos fatores que podem ser responsáveis pela permanência da prática da benzeção.

O cuidado com o corpo feminino durante a história foi objeto de todo tipo de crendices, superstições e até demonização. Tudo isso levou a uma construção histórica própria e quase exclusiva das mulheres nas mais variadas práticas de cuidado, inclui-se nessas praticas a benzeção.

Os aspectos históricos da relação da mulher com o saber são apresentados a partir dos estudos de Mary Del Priore e Michelle Perrot, que mostra que esta relação da mulher com o cuidado iniciou-se entre elas mesmas e posteriormente estendendo-se também a outros membros de sua comunidade. Estas características de cuidado feminino vêm desde a Idade Média chegando até nós no período do Brasil colônia. Em um período onde a figura feminina era demonizada e onde o saber era restrito a poucos e ainda onde qualquer ritual ou comportamento que ferisse os modos de agir ou os dogmas cristãos era visto como heresia, rituais pagãos ou feitiçaria. E isso aconteceu com os rituais de cura praticados principalmente pelas mulheres.

É neste cenário de muito misticismo, pouco conhecimento científico sobre doenças e sobre os cuidado com o corpo feminino, onde as doenças em tidas como sinal da quantidade de pecados cometidos pelo doente, sendo assim uma advertência divina, onde se tem origem o ofício ou a arte da benzedura e a figura da benzedeira.

No Brasil Colônia, em um cenário onde a escassez de médicos, de boticas e também de desconhecimento se misturava ao discurso da Igreja Católica,

onde tudo era pecado, nos diz Del Priore.

Nos séculos XVI e XVII, os Jesuítas, o Tribunal do Santo Ofício e a Coroa uniram-se contra qualquer nova iniciativa científica ou cultural considerando-as toda pura heresia. Tal reação levou as universidades e os colégios a uma dura fase de estagnação... O ensino Oficial carente de profissionais e boticas e boticários, Portugal naufragava em obscurantismo, e levava a colônia junto. Os discursos dos médicos inscreviam-se no discurso da Igreja, dentro do qual doença e cura estavam relacionadas ao maior e menor número de pecados cometidos pelo doente (1997. P. 80).

Estas ideias representavam o atraso da medicina, favorecendo crenças e reforçando, assim, a sobrevivência de costumes e tradições, sobretudo no que se refere aos cuidados com as mulheres. Logo, desprovidas de recursos, elas recorriam umas às outras no combate às doenças principalmente as doenças do corpo feminino e conseqüentemente aquelas que realizavam estas práticas tornavam-se passíveis de sofrer as punições da época como nos diz Priore.

Desprovidas dos recursos da medicina, as mulheres recorriam a curas informais, penetrando assim numa subversão: em vez dos médicos, eram elas que, por meio de fórmulas gestuais e orais ancestrais, resgatavam a saúde. A concepção da doença como fruto da ação sobrenatural e a visão mágica do corpo as introduzia numa imensa constelação de saberes sobre a utilização de plantas, minerais e animais, com os quais fabricavam remédios que serviam aos cuidados terapêuticos que administravam. (1997, p.89).

Esse cuidado que as mulheres ofereciam umas às outras de uma forma desconhecida pela ciência médica e principalmente pela Igreja, ofendia a racionalidade científica e a fé cristã, motivo pelo qual muitas mulheres foram acusadas de práticas heréticas e pagãs, conforme nos afirma Perrot:

De que são acusadas, afinal? De muitas coisas, misturadas. Em primeiro lugar, elas ofendem a razão e a medicina moderna, por suas práticas mágicas. Têm a pretensão de curar os corpos, não somente com ervas, mas com elixires elaborados por elas e com fórmulas esotéricas. (2006, p.89).

3. HISTORIA E HISTORICIDADE.

Historicidade aqui será compreendida a partir da perspectiva de Heidegger. Heidegger reserva Historie ao estudo ou narração de eventos passados, a “historiografia” ou historiologia. Em ultima análise estas palavras derivam de geschehen palavra que designa “acontecer” ou “ocorrer”... O Dasein acontece. O Dasein se estende do nascimento até a morte, “movimento específico ao logo do qual o Dasein é estendido, e se estende ele mesmo, chamamos de historização”.

Dasein (ser-aí) é existência, ou seja, é a primeira característica fundamental do homem. E se esse homem é um ser-no-mundo ele não pode ser um

ser isolado. Portanto ele é um ser-com-os-outros. O ser no mundo manifesta-se num assumir o cuidado das coisas e com os outros, por isso o ser-no-mundo é cuidado.

Historie é o estudo sistemático dos acontecimentos passados. **Geschichte** refere-se a história que acontece. O adjetivo *historich* é igual aos acontecimentos passados e **Geschichtlich e Geschichtlichkeit** (historicidade) que pertence ao que acontece.

De acordo com Heidegger a historiografia esforça-se para alienar o Dasein de sua historicidade autêntica. Não poderia haver historia em ambos os sentidos se o Dasein não fosse histórico. Não poderia haver Historie se não houvesse Geschichte (Historia do mundo) que por sua vez depende de **Geschichtlichkeit** (historicidade). Ou seja, não poderia haver acontecimentos passados (historie) se não houvesse uma historia que acontece.

A historicidade do Dasein depende de seu acontecimento ou “historização”, o modo peculiar pelo qual ele se estende entre o seu nascimento e sua morte. (Heidegger ST, 370s).

A historicidade das benzedadeiras está em seu SER, na sua historicidade benzedeira, no desempenho do ofício da benzeção que desempenhou durante toda sua vida, que lhe deu identidade, que lhe diferenciou de outros seres. No decorrer da pesquisa convivemos com duas benzedadeiras que faleceram antes do término do nosso trabalho. Uma com 114 anos, que pelo desempenho e reconhecimento de seu trabalho na sua comunidade e em comunidades vizinhas, recebeu o título de patrimônio vivo da comunidade. Este título é conferido pelo governo do Estado de Alagoas através da Secretaria da Cultura. Sua morte foi noticiada em todos os veículos de comunicação do Estado, não simplesmente por sua idade, mas por sua história de vida. Ela desempenhou seu ofício até poucos dias antes de sua morte. A outra benzedeira faleceu com 75 anos, igualmente desempenhou seu ofício até o final de sua vida.

Eram igualmente reconhecidas e referências em sua comunidade pelo exercício da benzeção. Ambas respeitadas pela tradição que eram exemplo vivo. Esta tradição se estende para o futuro, pois cada uma delas já deixam filhos que dão continuidade ao ofício da benzeção. Assim como receberam o ofício de pais os avós, passaram este mesmo ofício a filhos e netos. Outra benzedeira, residente em um bairro considerado de classe média, onde é procurada, por médicos e advogados, também possui uma neta com formação superior que este deseja dar continuidade ao ofício da benzeção e já esta sendo iniciada na prática.

O Dasein “é o seu passado” (Heidegger, ST, 20), mas o próprio passado do Dasein significa o passado de sua geração. (Heidegger, ST, 20, cf. 385). Dasein não é, portanto, simplesmente o seu “próprio” passado, mas o passado, de sua comunidade, tanto antes quanto depois do seu nascimento; seu acontecimento entremeia-se com o acontecimento de Dasein passado. Ele “cresceu dentro de e em uma interpretação de Dasein herdada”, em função da qual ele compreende a si mesmo e às suas possibilidades (Heidegger, ST, 20).

A historicidade do Dasein lhe dá acesso ao passado histórico, fornecendo assim base para a historiografia. A obra do historiador está iniciada e guiada não primordialmente pelas ruínas e documentos, mas por uma concepção prévia da história, assim como pela natureza da própria historicidade do historiador. A partir desta concepção de historicidade em Heidegger foi mais fácil compreender a permanência das benzedadeiras mesmo com título universitário.

O homem é um ser no mundo e um ser com os outros como já comentamos anteriormente. Não pode perder a consciência de ser, pois corre o risco de se coisificar. Se considerarmos que o Ser é Ser com os outros, sua existência só adquiriu significado numa construção social pertencente a um sistema de representações, crenças e símbolos culturais. Também estão inseridas neste contexto as doenças assim como as terapêuticas de cura. Logo, as terapêuticas, sobretudo aquelas consideradas de cunho popular carregam consigo as marcas desta mesma construção social e não podem ser vistas a não ser no coletivo. Segundo Augé (1986), cada grupo social faz determinados recortes através dos quais constrói e reconstrói suas representações tanto de doença quanto de cura. As representações, crenças e símbolos culturais não existem fora de um grupo social, pois é este grupo que as legitimam, repassando de geração a geração, característico de um contexto de tradição, levando a produzir nos membros do grupo o efeito esperado.

No Estado de Alagoas, elas estão espalhadas em várias cidades, desde a capital até o interior, realizando o ritual da benzeção da mesma forma que há décadas vêm fazendo, sem nenhuma inovação ou utilização de recursos tecnológicos. Com o passar do tempo, sua presença e atuação vêm diminuindo junto à população, por vários motivos, entre eles, o fato de que a maioria delas já possuírem uma idade avançada e pouco ou quase nenhum membro da mesma família darem continuidade ao ofício. Como se trata de uma tradição transmitida oralmente, como a maioria das tradições populares existem poucos casos de continuidade destas e, mesmo quando acontece é dentro da própria família ou de pessoas próximas.

As palavras mágicas, rezas, terços, santos e a sabedoria ancestral das

benzedadeiras mantêm viva uma tradição que recebemos dos antigos colonizadores europeus e africanos. Os elementos utilizados em suas práticas fazem parte de um rico território de saberes e simbologia construída ao seu entorno, onde as ervas e os ramos verdes fazem parte do dia-a-dia, e são cultivados em suas hortas ou quintais de casa. O ritual da benzeção é realizado neste ambiente de saberes domésticos e rico em significados. Da horta de casa saem os legumes e as frutas para alimentar o corpo e as ervas para cuidar da alma. De acordo com Priori as mulheres detinham o poder sobre as ervas.

As mulheres e suas doenças moviam-se num território de saberes transmitidos oralmente, e o mundo vegetal estava cheio de signos das práticas que as ligavam ao quintal, à horta, às plantas. Cheiro do alecrim era considerado antídoto contra os raios; seus ramos tinham o poder contra feitiços. As ervas apanhadas dias de quinta-feira de Ascensão tinham a virtude contra sezões, febres e bruxedos..... No quintal, além de colherem ervas para curas e práticas mágicas, as mulheres jogavam as águas.... Além de constituírem espaço da economia familiar, lugar de plantio de subsistência, da criação doméstica e da cozinha, o quintal era o território prestigiado da cultura feminina, feita de empirismo, oralidade e memória gestual. (1997, p.94 e 95)

De acordo com o discurso dos missionários a Igreja Católica transforma práticas xamânticas e pagas em práticas católicas, onde os mesmos elementos entre eles a água, as ervas, tomam novas configurações e sentidos idênticos. Tais aspectos serve apenas para reforçar a ligação bastante próxima de algumas práticas religiosas. Em relação a isso Pompa (2003) afirma:

O discurso dos missionários, então, “filtra” através da oposição fundamental verdade/mentira uma série de práticas que acabam passando da jurisdição xamanística à católica, permanecendo fundamentalmente as mesmas: a confissão (que passa do mato ao padre), a cura (das cantigas pagãs ao batismo e as rezas católicas), o afastamento do “diabo” (das cinzas à água benta) o culto à “divindade” (de Badzé a Tupã). (p. 398)

Nas religiões indígenas e africanas, a prática da benzeção faz parte da tradição, é um rito oficial. Esta prática é bem aceita e respeitada por todos os membros destes grupos. Já no catolicismo, o ritual das benzedadeiras não faz parte do rito oficial, é considerado integrante da chamada religiosidade popular. Muito embora a maioria das benzedadeiras se identifique como pertencentes à religião católica e utilizem em suas práticas elementos ligados a essa religião, como terços que fazem parte da devoção a Nossa Senhora, a água utilizada em rituais de purificação e no batismo, além das mais variadas orações conhecidas como parte desta religião.

A religiosidade é um aspecto forte e marcante na vida das benzedadeiras. Vivenciam esta religiosidade não apenas através da prática da benzeção, mas também de atividades em suas comunidades. A religiosidade e a espiritualidade

são vivenciadas de várias formas, seja com a prática de novenas dos santos dos quais são devotas, seja frequentando regularmente as missas ou os cultos das religiões a que pertencem ou ainda em atividades de caridade. Também não atribuem valor ou preço às “curas” ou atos de benzeção que realizam. O termo cura vem do latim e tem o sentido de cuidado, atenção, zelo. O verbo *curo*, *curare*, tem o significado de cuidar de, olhar por, dar atenção, tratar. Assim a cura através da benzeção pode significar cuidar através da benzeção. As novenas aos santos é um tipo de devoção muito comum entre os nordestinos. Uma forma popular de viver sua religiosidade. Por acreditarem se tratar de um “Dom” divino, não podem cobrar pelas curas, pois, “aquilo que é recebido de graça, de graça também deve ser distribuído”, como comentam as próprias benzedeiras. “É a fé que cura”, portanto é necessária ter fé, tanto por parte da benzedeira quanto daquele que a procura. Seu ofício é entendido como um serviço ou atendimento a alguém que está necessitando de ajuda ou apoio.

Em geral, a benzedeira possui vínculo e estabelece relações com sua comunidade, além de uma proximidade sócio cultural com aqueles que as procuram o que gera confiança e credibilidade entre eles. Muitas vezes, pela confiança e pela credibilidade, se tornam conhecidas além dos limites de sua própria comunidade, o que leva a benzedeira a ser procurada por pessoas de outras comunidades e até mesmo de outros municípios.

O estabelecimento de vínculo oferece um ambiente favorável e de confiança, onde a escuta, o toque, a atenção e o cuidado individualizados, fornecem ao individuo condições e fortalecimento emocional, possibilitando a construção de sentido, favorecendo o alívio dos sintomas e conseqüentemente a cura. Estas características fazem parte do tratamento e do cuidado da benzedeira com todos aqueles que a procuram.

De acordo com Boff (2001, p.11), vivemos num novo habitat, criado pelo mundo virtual, onde este é caracterizado pelo encapsulamento sobre si e pela falta do toque, do tato e do contato humano, desumanizando o homem que cada vez mais carece de cuidado. A essência humana encontra-se no cuidado. Para ele no cuidado identificamos princípios, valores e as atitudes que fazem o bem viver e as ações do reto agir.

Atualmente algumas mulheres preservam a tradição de benzimento, embora o maior dos problemas seja encontrar pessoas interessadas em dar continuidade a esta arte. Apesar de o benzimento ser um legado rural, católico, nas metrópoles ele acabou sendo diluído entre outras religiões; no entanto o objetivo continua sendo o mesmo: auxiliar nas dificuldades espirituais e físicas.

4. BENZEÇÃO: UMA TRADIÇÃO DE CUIDADO NA MODERNIDADE TÉCNICA.

4.4 O QUE É A MODERNIDADE TÉCNICA?

O eixo principal da sociedade moderna é a ciência e a técnica, que teve como consequência uma série de modificações em todos os aspectos da vida em sociedade. Na contemporaneidade os avanços foram tão significativos que de acordo com Brüseke passou a ser denominada de modernidade técnica.

A técnica está presente e modificou todas as áreas da vida contemporânea de uma maneira que nossa época pode ser denominada sem problemas: modernidade técnica. Este conceito não desvaloriza sumariamente as concepções político-culturais da modernidade, mas relega-as àquilo que sempre foram: projeções de uma esperança, derivada da história europeia real, que queria realizar a “razão” na história universal. De fato, o projeto inacabado do iluminismo tornou-se o torso das lutas culturais da Europa ocidental e central; lutas tanto contra tradições internas como externas. No entanto, a modernidade tinha e tem também outras possibilidades do que acelerar tecnicamente a ideia da emancipação. (p.)

Gadamer nos diz que técnica é um conceito grego que significa a forma própria de um saber teórico e traz sua aplicação para a medicina através da diferenciação entre o saber técnico científico do médico e do saber popular do curandeiro. Neste caso específico, a atuação do médico é a aplicação prática de um saber teórico. Este saber o habilita a *ser-capaz-de-fazer*.

O conceito de “techne” é uma criação peculiar da mente grega, do espírito da história, da livre prospecção pensante em relação as coisas do logos da justificação de motivos para tudo que se considera como verdadeiro. Com esse conceito e sua aplicação a medicina aparece uma primeira decisão em favor daquilo que caracteriza a civilização ocidental. O médico não é mais a figura do curandeiro de outras culturas, revestido pelo segredo de forças mágicas. Ele se tornou o homem da ciência. (2011, p.40)

Ainda para Gadamer a ciência faculta para si o poder de fundamentar a vida social e romper com o tabu da inquestionável autoridade da tradição. A ciência procura diferenciar o saber geral que outrora, que vinha de uma herança antiga por meio da tradição. Com esta reflexão de Gadamer a seguir podemos constatar esta transformação:

Assim se esclarece, a partir do encerramento da técnica plena, aquilo que desde o princípio foi o verdadeiro sentimento humano de “práxis”. Ele caracteriza pela possibilidade do comportamento humano que nós designamos de “teórico”. Essa possibilidade pertence à constituição básica da práxis humana, a qual sempre formou a ideia que o poder e o saber humanos não são adquiridos somente através do aprendizado e da experiência- trata-se da emancipação dos meios para tornarem-se instrumento, o que potencializa a capacidade de aprendizagem humana e transmite seu ser-capaz-de-fazer através das gerações..... É claro que a simples relação entre o saber e o fazer, há um problema de integração. Pelo menos desde

que há a divisão do trabalho, o saber humano de tal maneira que assume o caráter da especialização, a qual tem que ser aprendida expressamente. Com isso a práxis se torna um problema: um saber, que pode ser transmitido independente da situação da ação e, assim, passível de ser segregado do contexto prático da ação deve ser aplicado em cada situação humana. Então, o saber prático geral humano, o qual intervém de forma determinante nas decisões práticas dos seres humanos, não é separável dos conhecimentos intermediados pelo saber especializados. (2011. P.23 e 24).

As benzedeiras representam uma categoria de mulheres das camadas populares, detentoras de um saber popular específico no campo da saúde que vem durante o tempo sobrevivendo ao conhecimento técnico e científico. De acordo com Priore, é um saber que permite a sobrevivência de tradições femininas.

Esse saber informal, transmitido de mãe para filha, era necessário para a sobrevivência dos costumes e das tradições femininas. Conjurando os espíritos, curandeiras e benzedeiras, com suas palavras e ervas mágicas, suas orações e adivinhações para afastar entidades malévolas (1997, p.81).

Este saber que tem suas raízes no campo religioso por meio da crença no sagrado está inserido no campo da religiosidade popular. De acordo com Souza (1986 e 1993) Brandão e Vainfas (1988), O catolicismo não oficial no Brasil tem suas raízes ainda em Portugal, que traz de suas terras um catolicismo com fortes traços de paganismos e apresentam análises pertinentes para a sistematização da religiosidade popular, principalmente do catolicismo não oficial, que é de onde se originam as benzedeiras. Sobre isso afirmou um dos entrevistados desta pesquisa: *“que quando jovem sua família residia na fronteira de Portugal coma Espanha, mais especificamente em Passos, na década de 50, onde seu pai teve um grave problema de saúde para o qual sua família contou com o auxilio de uma benzedeira, que realizou no enfermo uma benzeção com ramos de arruda e óleo e que dias após que se seguiram da benzeção o mesmo estava curado, recuperado do mal que lhes afligira”*.

É um tipo de saber que continua atuando em um contexto social de modernidade, onde os fenômenos religiosos não são tão valorizados, mas ao mesmo tempo representa para o ser humano uma espécie de retorno ao sagrado e as tradições que de fato nunca foram apagadas, num movimento de busca ao autoentendimento e que fazem parte da história de cada povo.

Os indivíduos são enraizados e incrustados num ambiente cultural específico, dentro do qual os movimentos em direção ao autoentendimento sempre devem ser reconciliados. Este ambiente específico Gadamer chama de tradição (Law, 2006 p.91).

Neste contexto a busca de tratamento com benzedeiras enquanto modo de cuidado, num ambiente onde a medicina é dominada pela modernidade e

pela técnica conduz o ser humano a uma reconciliação com o passado e com as antigas tradições do modo de cuidar, sem no entanto se desligar ou abandonar os procedimentos próprios na modernidade, como a realização de procedimentos de alta complexidade com diagnósticos cada vez mais precisos. Alguns dos entrevistados afirmam que sua mãe ou avós costumavam procurar benzedeiras e eles continuam a tradição também procurando e levando seus filhos a benzedeiras, pois “acreditam que alguns problemas de saúde não são para os médicos”.

Gadamer considera a tradição como sendo, assim o pré-conceito, parte de um plano de fundo para o nosso engajamento no mundo (Lawn, 2006 p.91). Tradição provém do latim, *tradere*, que significa passar adiante, a palavra se refere à “atividade de transmissão, passar algo adiante de geração a geração” (Lawn 2006, p.54). No caso das benzedeiras esta transmissão se dá pela prática da oralidade, da narrativa. Trabalhar com a metodologia da oralidade é uma possibilidade rica de resgate da memória social e bens imateriais do grupo, além de permitir dar voz aos agentes, envolvidos no processo neste caso, às benzedeiras, e seus descendentes que darão continuidade ao ofício além daqueles que as procuram.

As benzedeiras geralmente narram sobre sua experiência de vida, seu ofício e seus dons para exercer tal ofício, assim como sobre seres que a procuram. Falam com muita propriedade, o que proporciona ao ouvinte certo encantamento, uma paixão que emociona. É uma emoção um tanto quanto racional, porque tem um fundamento no mundo real, na vida de seres que possuem um passado e um presente e almejam um futuro, mas ao mesmo tempo permite aos ouvintes a reconstrução e resignificação das histórias. Portanto seu relato parte de sua prática, de sua experiência de vida e dos casos daqueles que atende. Encontramos em Walter Benjamin o suporte para tal afirmativa.

O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. (1989, Pag. 201)

Nesta pesquisa, os saberes e a experiência das benzedeiras são considerado bem imaterial, que mantém viva uma tradição cultural brasileira, neste caso especificamente da região nordestina. A permanência do saber e da prática da benzeção acontece ainda através da transmissão oral, que se dá através da narração, onde a benzeira naturalmente reconstrói sua trajetória de vida, incluindo como e quando começou a benzer, os meios, os instrumentos e as orações que utiliza na benzeção entre outras histórias ligadas ao ofício. Na narração, as histórias reconstruídas ganham um novo significado e adquirem outra possibilidade de sobrevivência da tradição, pois *a reminiscência funda a cadeia da tradição, que*

transmite os acontecimentos de geração a geração. Para Benjamim, a naturalidade do narrador poderá surtir os efeitos necessários ao ouvinte para recontar a narração possibilitando manter viva aquela tradição.

Quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia as sutilezas psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia. (1989. P. 204)

Merece também ressaltar a importância do ouvinte. Uma das queixas das benzedadeiras é a falta de disposição, sobretudo, dos mais jovens em ouvir. O ouvinte é fundamental na manutenção de uma tradição como a benzeção que é transmitida apenas pela prática da oralidade. Se não há ouvintes a possibilidade de sobrevivência torna-se cada dia menor. Não basta apenas a procura pela benzeção, é necessário que se saiba ouvir e se tenha interesse em dar continuidade a tradição. Sobre a importância do dom de ouvir a narração, Benjamim (1989) nos diz:

que ouvir é um dom... Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. (Pag. 205)

Quando uma benzedeira deixa de exercer seu ofício, não é por falta de interesse, geralmente isso acontece por impedimento físico/biológico, geralmente ligado ao seu estado de saúde ou a sua idade avançada. O sentido da missão faz com que não se inicie e se pare no ofício da benzeção quando se quer. Assim também ocorre quando param de narrar suas experiências ou simplesmente param de contar suas histórias ou ainda deixam de preparar um sucessor, estes fatos acontecem pela falta de ouvintes ou pela falta de interesse de alguém próximo em dar continuidade ao ofício da benzeção.

O cuidado atual com a saúde se situa em um campo extremamente tecnológico, com equipamentos e técnicas cada vez mais sofisticados, capazes de diagnósticos mais precisos, onde não haveria espaço para a atuação de benzedadeiras. Então o que falta neste universo que faz com que ainda existam e sejam procuradas? Gadamer nos leva a questionar a segurança que a era moderna nos proporciona.

Gadamer procura questionar a autosssegurança da era moderna e nos conduz a reintegrar aspectos daquilo que perdemos quando adotamos todas as doutrinas e crenças do iluminismo. Principalmente, o que perdemos não foi somente a harmonia, o senso do mundo não dividido pelo velho e o novo, o clássico e o antigo, o filósofo da idade média e o moderno, mas sim parte de um arranjo mais unitário, a tradição.... A tradição tem uma justificativa que está além do fundamento racional, e em grande parte, determina nossas instituições e atitudes. (VM, p 281), (Lawn 2006, P. 53)

Nesta insegurança da modernidade, neste retorno as “tradições” perceber-se que como antigamente as pessoas voltam a recorrer às benzedeadas. Hoje como antes buscam aparato tecnológico. Afinal o que buscam além da cura?

Alguns aspectos valem a pena serem ressaltados: **O primeiro** é que já não existem tantas benzedeadas quanto antigamente e a renovação ou continuidade da tradição tem acontecido com menos frequência e em menor quantidade, pois poucos são os casos de transmissão principalmente dentro da linha de parentesco como já frisamos anteriormente. Em contraponto a esta ausência, a procura continua e tem aumentado para aquelas que ainda estão atuando. **Segundo:** da mesma forma que medicina tem se apresentado altamente tecnologizada e precisa em seus diagnósticos, também tem se desumanizado e tratado o ser humano de forma impessoal, cada vez mais fragmentado o que o leva a buscar formas de tratamento que o devolvam ao seu próprio ser, que o tragam de volta a sua humanidade e que o vejam de forma integral.

A cura pela crença, o caráter sagrado do benzimento está na fé que possuem tanto a benzedeadas quanto o ser humano que busca a cura pela benzeção. Quando perguntam sobre sua crença em Deus, se rezam todos os dias, estão na verdade tentando levar seu cliente a reconhecer que ele possui uma força espiritual, que é sua fé, por que a benzedeadas também possui além desta força espiritual, um dom superior a sua fé, capaz de proporcionar o alívio aos sintomas. Entretanto nos casos que a benzedeadas reconhece que às rezas não são suficientes, recomendam que se busque auxílio médico.

Sabe-se que a consciência e a força que um grupo possui podem resistir parcialmente as mudanças sociais advindas com o avanço da ciência e da técnica, o que pode levar a preservação da tradição de um ritual. Apesar de não existirem grupos organizados que praticam a benzeção, é a permanência da prática benzeção que confere identidade a benzedeadas, pois benzer é o seu ofício, que ao mesmo tempo se ancora em uma tradição que perpassa de geração a geração e lhes garante uma pertença religiosa. Por isso querem continuar a benzer até morrer ou até quando Deus permitir. Por acreditarem no bem que fazem a outros seres humanos encaram seu ofício como um serviço assumido por tradição que geralmente lhe é transmitido oralmente através de um membro da família já mais experiente no ofício, como já citado anteriormente.

Gadamer diz que a tradição é a força vital inserida na cultura; nunca pode

ser obliterada e reduzida a uma mixórdia de crenças não racionais ou irracionais, pois as crenças e a racionalidade fazem parte de contextos maiores chamados de tradição (P, 54 e 55).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A força da benzeção e das benzedadeiras diz respeito a uma tradição fortemente construída a partir da força e do mistério feminino. Toda esta força e mistério estão na raiz da historicidade e da história desta tradição, que permitiu sua sobrevivência aos ritos oficiais e a ciência moderna, especializada e fortemente tecnológica.

A permanência e o interesse contemporâneo por essa prática nos mostra que a ciência e a modernidade que lhe acompanha não são suficientes para nos assegurarem quanto a nossa condição de ser-no-mundo. Na benzeção ao sentirmos novamente devolvidos a nossa humanidade e nossa integridade nos sentimos novamente como pertencentes a nossa história ao mesmo tempo em que retomamos nossa historicidade.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. Obras Escolhidas. 2 ed., v.3. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BOFF, Leonardo. Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

DEL PRIORI, Mary (Org.), História das Mulheres no Brasil. Editora Contexto. São Paulo. 1997.

GADAMER, Hans Georg. O caráter oculto da Saúde, 2ª. Ed. Vozes, Petrópolis RJ: 2011.

_____, Verdade e Método. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Historia e narração em Walter Benjamin, Perspectiva, Campinas, São Paulo, 1994.

HEIDEGGER, Martin. Ontologia (Hermenêutica da facticidade) Ed. Vozes, Petrópolis, RJ. 2012.

_____. Ser e Tempo, Ed. Vozes. Petrópolis, RJ, 2012.

INWOOD, Michel. Heidegger. Edições Loyola, São Paulo. 2004.

LAWN, Chris. Compreender Gadamer. Petrópolis, RJ. Vozes, 2011.

LEMOS, Carolina Teles. Religião e saúde: Busca de uma vida com sentido.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Pesquisa Social: Teoria método e criatividade. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ. 1998.

_____O Desafio do conhecimento. 12ª. Edição. Ed. Hucitec São Paulo. 2010.

OLIVEIRA, Elda. R. O que é benzeção. São Paulo: Brasiliense, 1985. 12

PEIXOTO, Luiza F. Saúde e doença. Fragmentos de cultura. Goiânia, v.12, no. 03, maio/junho 2002.

PERROT, Michele. Minha história de mulheres. São Paulo. Ed. Contexto, 2007.

POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionário, tupis e “tapuias” no Brasil colonial. Bauru, SP. Edusc. 2003.

QUINTANA, A. A ciência da Benzedura. São Paulo. Cortez, 1999.

ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica. Editora Unisinos. RS. 2005.

Místicos e beatos no nordeste brasileiro – séculos XIX e XX

Gilvan Gomes das Neves¹

RESUMO

Este trabalho faz parte de uma pesquisa ainda em andamento, inserida na área das Ciências da Religião, tendo como objeto de estudo "Os místicos e beatos no Nordeste brasileiro entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX". Ainda é escassa a bibliografia temática atualizada sobre o misticismo brasileiro, vez que as grandes obras de referência foram elaboradas até a década de 80. Neste sentido, o projeto se propõe uma atualização do tema, considerando ser escassa a bibliografia pertinente e a importância do legado desses personagens, ainda hoje considerados santos pelas populações dos sertões nordestinos. Sob o enfoque socioantropológico/religioso serão objeto de estudo o Padre Ibiapina, Antônio Conselheiro, Padre Cícero Romão Batista, o Beato José Lourenço, o Beato Pedro Batista e o Beato Franciscano, tentando apreender o verdadeiro sentido de sua ação ao vivenciarem a religião do povo, cabocla, em contraposição à religião romanizada. Pretende-se, com este trabalho, contrariamente ao que preconizava acerca da racionalização e laicização dos estados ocidentais, compreender como e porquê, no Brasil, principalmente no Nordeste, ocorre uma proliferação de místicos dentro dos campos e subcampos católicos, incluindo as relações dos agentes com outras esferas da religiosidade não católicas.

Palavras-chave: Devoção. Igreja. Catolicismo

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é compreender por que, contrariamente ao que se preconizava acerca de racionalização e laicização dos estados ocidentais, no Brasil ocorreu uma proliferação de místicos nos campos e subcampos católicos, incluindo as relações dos agentes com outras esferas da religiosidade não católicas. Partindo de uma visão que aponta a mística como forma autônoma de institucionalização religiosa, em que cada beato místico percebe o caminho percorrido como uma *via devotionis* (ou *via beatitudinis*), que demarcara grandes espaços sociais durante a Idade Média, surgiram, nos últimos dois séculos, dois grandes adversários: a Igreja (a partir do século XVI), e a ciência moderna – que até pouco tempo a identificava

¹ Graduado em Filosofia e Teologia. Doutorando e Mestre em Ciências da Religião, pela UNICAP.

como atraso, ignorância. Para tanto, tem sido necessário localizar e sistematizar esses beatos místicos no Nordeste brasileiro, onde surgem no fim do século XIX, com o declínio do Império e a proclamação da República, até a primeira metade do século XX. Daí decorre uma sistematização e teorização sobre este fenômeno no Brasil, como um processo de hibridismo, que molda as expressões religiosas entre suas manifestações particulares e suas simetrias no mundo ocidentalizado.

MÍSTICOS E BEATOS NO NORDESTE BRASILEIRO

A pesquisa se propõe realizar um estudo socioantropológico dos místicos e beatos nordestinos, tendo como referência primeira o Padre-Mestre Ibiapina, nascido José Antônio Pereira, em 5 de agosto de 1806, na fazenda Morro, onde hoje se encontram bairros periféricos da cidade de Sobral, Estado do Ceará. Durante a infância viveu com seu pai Francisco Miguel Ibiapina. Seu pai lutou na Confederação do Equador, em 1824 (MARIZ, 1997, p.26).

Coincidentemente, foi durante a peregrinação do Padre Ibiapina, conhecido no interior dos sertões nordestinos como “Padre-Mestre”, que a Igreja começou o processo de romanização, criando, assim, dificuldades para a sua ação. Segundo o Padre Comblin:

Os bispos da época queriam destruir as formas populares e mais ou menos carismáticas de lideranças religiosas. Quiseram destruir o papel dos conselheiros, beatos ou beatas. Queriam promover a única autoridade religiosa prevista pelo direito canônico, a autoridade dos párocos. A herança de Ibiapina fora atacada diretamente. Deixaram-na morrer sem fazer nenhum esforço para renová-la (1993, p. 46).

Caso fosse possível dividir seu itinerário, sua vida pública, poder-se-ia mencionar duas etapas: na primeira, ele foi deputado, juiz de direito e advogado. Na segunda, atuou como missionário pelos sertões nordestinos.

Entre os beatos, há uma ênfase para Antônio Conselheiro, cujo nome de batismo é Antônio Vicente Mendes Maciel; nasceu na cidade de Quixeramobim, província do Ceará, no início de 1830. Segundo consta em seu batistério:

Aos 22 de maio de 1830 batizei e pus os Santos óleos nesta Matriz de Quixeramobim do párvulo, Antônio, pardo, nascido aos 13 de março do mesmo ano supra, filho natural de Maria Joaquina; foram os padrinhos Gonçalo Nunes Leitão e Maria Francisca de Paula. Do que para

constar, fiz esse termo, em que assinei. O Vigário, Domingos Álvares Vieira (MACEDO, 1978, p.37).

Seu pai o colocou na escola do Professor Manuel Antônio Ferreira Nobre, onde estudou português, francês e latim. “Não é seguro que Antônio fora destinado ao sacerdócio. João Brígido, codiscípulo e historiador de Antônio, não menciona tais intenções do pai” (OTTEN, 1990, p. 142). Quando completou 25 anos, em 1855, faleceu seu pai, o que o obriga a assumir o estabelecimento comercial paterno e tomar conta das irmãs. Quando suas irmãs casaram, ele se casou com Brasilina Laurentina de Lima, no dia 7 de janeiro de 1857, na Matriz de Santo Antônio, em Quixeramobim. Não indo bem nos negócios, fechou a casa comercial e se transferiu para uma fazenda vizinha.

Não se fixando no lugar, emprega-se em Campo Grande como caixeiro. Dissolvida a casa ganha a vida no foro como advogado dos pobres. Em 1861, deixa Campo Grande e se torna advogado provisionado em Itu. Aqui sua mulher, que lhe deu dois filhos, foge com um furriel da força pública. Desfeito o lar, a sua vida se torna muito inconstante (OTTEN, 1990, p. 142).

A fuga da mulher desorientou-o e ele caiu numa crise profunda. “Começaria uma nova fase na vida de Antônio. Ele perambula pelos sertões como peregrino e penitente” (OTTEN, 1990, p. 144).

Outro místico seguidor do Padre Ibiapina foi o Padre Cícero Romão Batista nascido no Crato, bem perto do Juazeiro, em 1844. Estudou no Seminário da Prainha, com os padres Lazaristas franceses. Ordenou-se sacerdote em 1870, aos 26 anos, contra a vontade do Padre Chevallier, seu reitor, que o considerava um visionário, com forte ‘misticismo’, “com muitas idéias confusas. Por isso, se continuar assim não poderá ocupar-se mais desse ofício” (LIRA NETO, 2009, p. 41). Faleceu em Juazeiro, em 1934, aos 90 anos.

Em volta do Juazeiro, surge o Caldeirão do Deserto de Santa Cruz com o Beato José Lourenço, cujo nome completo era José Lourenço Gomes da Silva. Há divergências quanto à data e ao local de seu nascimento: 1870 ou 1872; na Paraíba ou em Alagoas (ALVES, 1994). Seus pais, Lourenço Gomes da Silva e Tereza Maria da Conceição, eram negros alforriados. Seu pai lutou nas revoltas “Ronco da Abelha” e “Quebra-quilos”, que ocorreram nas províncias de Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Ceará e Sergipe, de janeiro de 1851 a janeiro de 1852 (AGUIAR, 2000, p. 18-28).

Neste contexto destaca-se outro beato, Pedro Batista, nascido em Alagoas, cujo pai seria da família Rocha Wanderley (QUEIROZ, 2003). Por causa de

conflitos políticos seu pai e a família se mudaram para Pernambuco, onde Pedro foi criado. Esses conflitos eram “fenômenos tão frequentes que se poderia considerar como traço peculiar à sociedade rústica o estado interno de lutas, o estado social de contínua desestruturação e reestruturação” (QUEIROZ, 2003, p. 315).

Pedro Batista serviu ao exército aos dezessete anos, sendo transferido posteriormente para Foz do Iguaçu e Ponta Grossa, no Paraná. Depois, abandonando o exército, trabalhou como marinheiro e estivador nos portos do Rio de Janeiro, Santos e Paranaguá onde se fixou como pescador (QUEIROZ, 2003, p. 294).

Contemporâneo de Pedro Batista e após a morte do Padre Cícero, surge nos sertões de Alagoas, Serra do Bom Jesus, povoado de Belo Monte, hoje Batalha, envergando um hábito negro, com um enorme rosário pendurado no pescoço e, na mão direita, um crucifixo; anunciava aos quatro cantos que “era chegada a hora da penitência”. Já em 1938 uma grande multidão o seguia. “No local onde foi erguida a cruz, nasceu, como por encanto, uma vila. Romeiros começavam a chegar de toda parte para ouvir os conselhos do ‘Franciscano’” (DANTAS, 1954, p. 6). Os fazendeiros da região se sentiram prejudicados pela falta de mão de obra e ameaçados com o fanatismo daqueles homens. Começava, ali, a perseguição ao “Franciscano”, com o apoio da Igreja local, e do governo estadual, após o pároco de Batalha ter enviado uma carta ao governador do Estado relatando a formação de um bando de cangaceiros com cerca de trezentos homens, alegando desordem e ameaça de revolta.

Ao falar de “espaço dos possíveis” deve-se assinalar que esses místicos e beatos estão inseridos no contexto da sua época. São agentes sociais. Alguns, como o Padre Ibiapina e o Padre Cícero, representativos de um clero e do que esse clero estava vivenciando na segunda metade do século XIX.

Considera-se ainda, neste estudo, que Padre Ibiapina, Padre Cícero e os demais beatos e místicos estavam imersos num conflito de padrões (ELIAS, 1995, p. 15) entre uma religião romanizada, racionalizada, e uma religião cabocla, de origem luso-brasileira, como sugere Riolando Azzi (1977). Assim, para analisar o sentido de suas ações é preciso assinalar que as mesmas ocorriam nesse contexto conflituoso. Foi entre a dureza da vida concreta e esses desafios que eles tiveram que tomar suas decisões e fazer suas opções.

Pode-se afirmar que os beatos e beatas eram apenas a ponta visível do que ganhou visibilidade na estrutura organizada da chamada “religião do povo”.

[...] os beatos não podiam simplesmente ser considerados ‘leigos’, no sentido que o Direito Canônico atribui a essa palavra, pois não

agiam ao lado dos padres no seio de uma mesma Igreja hierárquica, mas sim, experimentavam uma experiência eclesial específica, dentro do mesmo campo religioso católico (HOORNAERT, 1987/1988, p.16).

Essa compreensão em torno da 'Igreja dos padres' e a 'Igreja dos beatos' acompanha na realidade uma evolução geral da história do catolicismo no Brasil; um catolicismo "nascido" na Europa e que, portanto, não podia deixar de trazer a mentalidade vigente de Portugal e acirrar cada vez mais as suas contradições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Brasil, a tridentinização ou a Romanização no campo religioso foi muito tardia, se comparada com a Europa. Aqui se vivia um catolicismo muito mais próximo ao praticado pelos beatos. Ralph Della Cava (1976) resgata a memória dos padres penitentes e flagelantes no Cariri, nos anos 1880 a 1890.

A política de desestruturação das experiências eclesiais oriundas do povo faz com que, ainda hoje, a religiosidade popular se apresente a muitos como um amontoado de práticas sem nexo nem lógica, uma mistura de promessas, procissões, romarias, novenas, rezas fortes; devoções a santos, terços, celebrações as mais variadas (HOORNAERT, 1987/1988, p. 17).

A religião do povo era considerada atrasada, expressão de superstição e ignorância, de valor nenhum para a vida tida como genuinamente cristã. Os seminários romanizados procuravam formar nos sacerdotes um novo universo religioso fundamentado na prática dos sacramentos da Igreja, da liturgia oficial e da obediência eclesiástica.

Neste período, entre a segunda metade do século XIX e o século XX, qual era o pensamento dominante?

Os historiadores invocam duas razões antecedentes para explicar essa brusca mudança de rumo no interior do campo religioso tradicional: a descoberta da tipografia e a Reforma.

A tipografia divulgou em larga escala um saber mais codificado e por isso mesmo mais intelectualizado, racional e lógico, deixando de lado os saberes orais mais ligados à experiência do corpo. [...] a Reforma, que separou dramaticamente o campo religioso no Ocidente em dois blocos: o católico e o protestante (HOORNAERT, 1987/1988, p. 17).

No âmbito da História da Religião no Brasil há pesquisadores como Maria Isaura Pereira de Queiroz, com sua famosa obra sócio-histórica *O messianismo no*

Brasil e no mundo (2003). Ao estudar pioneiramente os movimentos messiânicos no Brasil, Maria Isaura descartou qualquer visão mais conservadora que os tomavam como fruto de uma “loucura coletiva”, destacando sua organização ativa e, por conseguinte, demonstrando que sociedades tradicionais não são tão estáticas como se pensava. Como afirma a autora, “é, pois, errôneo pensar que apenas o homem moderno voluntariamente trabalha para transformar o mundo em que vive, a reestruturação intencional não é privilégio de nossos contemporâneos” (QUEIROZ, 2003, p. 425).

Foram várias as dimensões e expressões do “mundo rústico” estudadas por ela, do folclore ao cangaço, dos movimentos messiânicos ao coronelismo e ao mandonismo, e, passando por todas elas, a parentela. A socióloga paulista sempre manifestou uma preocupação acentuada com a inserção desses grupos no processo de modernização, cujas aceleradas transformações sociais, políticas, culturais e econômicas alteraram, a partir dos anos 1950, o perfil da sociedade brasileira.

Para Ralph Della Cava (1976), o movimento popular de Juazeiro originou-se num contexto social definido pelas estruturas dominantes de uma ordem social brasileira e mundial. O movimento afetou a instituição e por ela foi afetada. Afetou o sistema nacional político do Império e da República e por ele foi afetado. O mesmo vale para a economia brasileira e internacional. O autor descarta as teorias messiânicas como explicação do movimento. Admite que alguns seguidores do Padre Cícero em dado momento foram levados por crenças messiânicas, mas, ao mesmo tempo o movimento agiu politicamente. A partir de 1900, o movimento foi se tornando a base política que fez do Padre Cícero o maior líder político do interior, que ligou esse mesmo movimento à estrutura política nacional, tirando-o do isolamento interiorano; situando-o no Brasil e como força política. Isso ele fez para ter o reconhecimento do milagre por parte de Roma.

Autor de uma extensa e importante obra sobre a Igreja brasileira e latino-americana e a formação do catolicismo brasileiro, Hoorneart (1997) não tem por objetivo esmiuçar Canudos e sua trajetória, mas antes apreciá-la a partir de uma outra ótica - a dos excluídos. “Este pequeno ensaio tenta apresentar a conhecida história nas categorias usadas pelos sertanejos que dela participaram” (p. 10). Sua fonte principal foi o livro “O rei dos jagunços”, publicado em 1899 pelo jornalista Manuel Felício. Correspondente do Jornal do Commercio, Felício foi posteriormente afastado da cobertura da guerra, pelo Exército, de vez que demonstrava uma sensibilidade bem mais acurada em relação ao universo mental popular nordestino que a de Euclides da Cunha em “Os Sertões” (1902). É dessa etnografia alternativa de

Canudos que se utiliza Hoornaert (1997) em seu ensaio. A trajetória do Conselheiro, o cotidiano do arraial e dos desclassificados que engrossam suas fileiras emergem das belas páginas de “Os anjos de Canudos” não como excêntrico fruto de uma suposta ‘desinformação’. Tradições cristãs antiquíssimas, exclusão social, síntese de religião popular e oficial, tudo isso ajuda a explicar Canudos. Hoornaert rejeita uma certa análise de filiação weberiana, demasiado centrada na figura do líder carismático, para mostrar em que medida a religião popular nordestina (que ele tipifica como “catolicismo rústico”) foi negligenciada pelos estudiosos enquanto substrato do fenômeno. Um dos maiores méritos do seu livro, ao meu ver, foi ter demonstrado que esse catolicismo rústico, mesmo na sua expressão milenarista, nada tem de mortificante ou de excessivamente penitencial.

O que ocorre ali é algo diferente. Ao lado das extensas ladainhas, da igreja, dos sacramentos trazidos por sacerdotes que vêm de fora, dos inflamados sermões do Conselheiro, o que reina é a festa: “Como em muitos lugares, a música ‘profana’ anima as noites canudenses, apesar das beatas insistências” (HOORNAERT, 1997, p. 36).

Uma melhor percepção da dimensão festiva de Canudos e dos demais movimentos, atestada pelo autor, permitiria abordagens interessantes do milenarismo brasileiro, onde sobressaem duas “constantes” que, penso, ainda não tinham sido exploradas como deveriam: o revelador binômio guerra (violência) & festa por um lado, e, por outro, a instituição sagrada do espaço social.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Claudio. **Caldeirão: a guerra dos beatos**. Rio de Janeiro: editora Calibán, 2000.
- ALVES, T. M. *A Santa Cruz do Deserto*. Dissertação (Mestrado em História) CFCH, UFPE, Recife, 1994.
- AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.
- COMBLIN, J. **Padre Ibiapina**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- DANTAS, Audálio. Morre o último santo do Nordeste. **Folha da Tarde**, São Paulo, 08.10.1954.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

ELIAS, Norbert. **Mozart, sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

EUCLIDES DA CUNHA. **Os sertões**. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.

HOORNAERT, E. A devoção dos beatos negros. **Revista de Ciências Sociais**. Fortaleza, v. 18/19, no 1/2, 1987/1988.

_____. **Os anjos de Canudos – uma revisão histórica**. Petrópolis: Vozes, 1997.

LIRA NETO. **Padre Cícero: poder fé e guerra no sertão**, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MACEDO, N. **Antônio Conselheiro. A morte em vida do beato de Canudos**. Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora, 1978.

MARIZ, Celso. **Ibiapina: um apóstolo do nordeste**. 3ª. Ed. João Pessoa:Ed. Universitária UFPB, 1997.

OTTEN, Alexandre. **Só Deus é Grande**. São Paulo: Editora Loyola, 1990.

QUEIROZ, Maria Isaura P. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa Omega, 2003.

Nossa senhora do perpétuo socorro padroeira da serra da mandioca em palmeira dos índios-AL: história, cultura e fé católica.

Ana Cristina de Lima Moreira¹

RESUMO

Este artigo objetiva descrever a influência do catolicismo popular através da História oral e da festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, padroeira da Serra da Mandioca, zona rural de Palmeira dos Índios – AL. A religiosidade popular faz parte do cenário católico brasileiro, e os santos padroeiros se tornam responsáveis em solucionar os problemas das pessoas principalmente os da zona rural. Neste contexto, a devoção fervorosa à Nossa Senhora será objeto de estudo. A influência da religiosidade nesse povoado teve início desde os primeiros moradores até os dias atuais. O mês de fevereiro é dedicado à padroeira com reza do terço, novena, procissão, bênção das imagens, pagamento de promessas, banda de pífano, leilão, fogos de artifícios, Primeira Eucaristia e Crisma, encerrando com a cavalcada. Para o alcance dos objetivos se fez necessário estudo bibliográfico, pesquisa de campo e a oralidade através das entrevistas com membros da comunidade. A pesquisa tem sua importância para as Ciências da Religião, pois se trata de uma experiência religiosa, que mantém intensamente a devoção à padroeira neste século.

Palavras chave: Religiosidade Popular. Devoção. Cultura. Fé Católica.

1 COMUNIDADE DE SERRA DA MANDIOCA: UM FRAGMENTO DA HISTÓRIA

A comunidade da Serra da Mandioca, objeto de estudo desta pesquisa, é privilegiada pela climatologia, por se tratar de uma região, que devido à elevada altitude apresenta um clima bastante frio. A proximidade da cidade de Palmeira dos Índios, e à Serra do Muro que dá acesso à cidade de Quebrangulo, contribui para que o povoado seja bastante visitado. Ao chegar à referida localidade, se pode contemplar a paisagem entre serras e sentir o ar agradável. No povoado se encontra um mercado com o nome da Santa padroeira Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, o Posto de Saúde, a Escola, a Igreja e o Centro de Comunidade construído por Dom Otávio Aguiar, primeiro Bispo de Palmeira dos Índios. O povoamento teve início com Acácio e Izabel, apontados como os primeiros moradores, esses habitavam uma região conhecida como Bonifácio. Com uma família numerosa composta por 14 filhos a responsabilidade do casal aumentou tendo que produzir mais alimentos, e,

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP
Professora Assistente da Universidade Estadual de Alagoas-UNEAL
Coordenadora do Centro Educacional Cristo Redentor-Congregação das Filhas do Amor Divino

para tanto, precisava de terra fértil para plantar.

Ao chegarem à serra devastaram uma área, e plantaram mandioca. A partir daquele momento foi atribuído o nome de Serra da Mandioca até os dias atuais. Depois providenciaram a construção da primeira casa de farinha. No aspecto religioso vale salientar que há um grande índice de freiras e padres, sendo o primeiro Padre Luiz Cirilo, ordenado em 16 de novembro de 1961, o mesmo foi pároco da Igreja de Nossa Senhora Santana, na cidade de Santana do Ipanema-Al, o padre Luiz Torres, Luiz Leite, e Luiz Barbosa, os diáconos e várias catequistas. Não há registros de nenhum espaço evangélico ou mesmo de outro credo naquela localidade e redondeza, predominando o catolicismo.

2 NOSSA SENHORA DO PERPÉTUO SOCORRO-PADROEIRA DA SERRA DA MANDIOCA

A religião popular é primeiro a memória coletiva, inserção na consciência do grupo, fé vivida e nele manifestada (MESLIN,2014,p.315), e está presente na sociedade brasileira e nesse contexto a fé e a devoção servem como colunas de sustentação para dar continuidade à vida, principalmente dos que necessitam de uma maior ajuda, pois se acredita em Deus e Nossa Senhora que são seus protetores, bem como, o santo padroeiro.

O catolicismo, caracterizado pela paróquia com missa dominical cheia de gente, pelas associações pias e festas do mês de maio e do santo padroeiro, pelas procissões e pelo vigário de batina, enfatizando a piedade e a oralidade, é um catolicismo implantado no Brasil a partir da segunda metade do século passado.”(ARAGÃO, Departamento de Teologia, Ano 1,nº1, janeiro/2002.p.44)

Um exemplo desse catolicismo está na comunidade em estudo, cuja devoção é a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que teve início com a família de Acácio e Izabel e mais tarde a família de dona Maria Nunes (Iaiá) e seus descendentes, conhecidos como “galegos da Holanda, além dos Torres, Lúcio, Paciência, Simplício e Cirilo. Essa devoção teve início do século XIX, quando houve um surto de cólera que atingiu os arredores de Palmeira dos Índios, inclusive a Serra da Mandioca. Até essa época só havia igreja na Serra de São José e uma dos descendentes de uma das famílias citadas chamada Perpétua, vendo tantas mortes, fez uma promessa para Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, pedindo a ela que livrasse seu povo daquele mal. Para o pagamento da promessa, Perpétua foi buscar um quadro da Santa em Juazeiro do Norte, que segundo sua bisneta Lindalva Elias (Du) passou em torno de 13 dias de caminhando pelas matas. Ao retornar, trouxe um quadro com a imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro dentro de um balaio (cesto de cipó) juntamente

com o livro de novena.

A partir dessa data, a novena foi rezada no mês de março e celebrada a festa, com a presença do padre da cidade de Quebrangulo que vinha a cavalo. Posteriormente a data da festa e das celebrações foi mudada para o mês de fevereiro em virtude das fortes chuvas que geralmente acontecem no mês de março. As celebrações contavam com a participação das pessoas daquela localidade e das regiões vizinhas. Mas, por falta de uma Igreja, isso acontecia na casa de Perpétua, e com o passar dos anos era quase uma romaria e a casa ficou pequena.

Diante dessa necessidade foi construída uma igrejinha de alvenaria com um pequeno altar, que segundo a sr^a Eliete, o sr. Linésio e Du, o local foi escolhido por Monsenhor Macedo que era um ilustre representante da Igreja, responsável por grandes feitos sociais, religiosos e educacionais. Na década de 50 do século XX, a comunidade se reuniu tomou a decisão de construir a igreja, fabricou os tijolos e o cimento foi doado para a construção da mesma. Porém, não foi nada fácil, pois o Monsenhor, a princípio não permitiu a construção, sendo necessário, formar uma comissão para falar com ele. A partir daí foi dada uma condição para a construção da igreja, ou seja, a garantia de que o povo da serra da Mandioca não iria deixar de frequentar a igreja da serra de São José. Após a confirmação dos moradores, o Monsenhor foi à serra a cavalo para escolher o local onde seria erguida a igrejinha. Alguns anos depois foi feita uma ampliação tornando-a compatível com a quantidade de fiéis que a frequentava. Foram responsáveis pela obra Clemência, Luís Celestino (neto de Felisdona) e Manoel Torres (neto de Mariinha), além de Antônio Torres.

2.1 A FESTA: UM RELATO DE FÉ, DEVOÇÃO E CULTURA

A partir do mês de novembro os moradores iniciam uma caminhada nas regiões vizinhas para rezarem o terço todos os dias, até as vésperas da festa de Nossa Senhora contabilizando em torno de 400 casas. Todos os dias do mês de fevereiro as casas para rezar o terço de Nossa Senhora, nos nove dias que antecedem a festa, o terço é rezado mais cedo em virtude da novena que acontece na igreja, tendo cada dia um grupo responsável (noiteiro) responsável em dirigir a novena. No último final de semana que antecede a festa acontece um tríduo com a participação de grupos responsáveis, diácono, padres e grupos de orações que são distribuídos para a liturgia e cânticos. Na sexta feira a Igreja fica repleta para assistirem à missa, no sábado geralmente é o Bispo Diocesano, principalmente quando tem Crisma e a Primeira Eucaristia dos jovens, que são preparados por catequistas daquela localidade.

Atualmente estão responsáveis a Sra. Eliete (74) e que há 60 anos é responsável pela catequese e sua neta a jovem Suelen Torres de 13 anos que há

um ano já começou a ensinar o catecismo. Após a missa, o som de muitos fogos de artifício, indica que é hora do leilão. Para arrecadar os donativos moradores saem com a banda de pífano pelo povoado e os latifundiários participam doando gado.²

O pátio da Igreja fica em clima de festa, com barracas de comidas e bebidas, de jogos e tiro ao alvo, parque de diversão com roda gigante, sombrinha e barcos, sente-se o cheiro de pipoca feita no carrinho nada parecido com a de micro ondas, o homem do algodão doce que passa perto das crianças com algodões coloridos e ainda um brinde, geralmente uma bola de sopro ou uma bala, também não falta um palco para a realização de show. Antes de começar o show, geralmente as pessoas são convidadas para jantar em casa de parentes e amigos, é também o encontro de afilhados com padrinhos e madrinhas.

Após os quatro meses de rezas e um final de semana movimentado, chegou o domingo e começa a procissão, o carro de som fica a postos e geralmente pertence a um político, o locutor começa a chamar as pessoas, alguém da comunidade assume o microfone e começa a rezar, a queima de fogos avisa que a imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro vai aparecer na porta da igreja no andor ornamentado com flores naturais. A banda de pífano também faz parte do espetáculo e essa fica tocando até o andor descer as escadas para acompanhar, cujo trajeto já está definido.

A procissão é organizada da seguinte forma; as crianças vestidas de anjos, o diácono José Paciência (filho José e Maria Paciência uma das famílias mais antigas) já paramentado na frente do andor ladeado por uma freira descendente e pertencente à Congregação de São Francisco, os jovens que fizeram primeira eucaristia e crisma são enfileirados, uniformizados com uma blusa branca para serem identificados e as mulheres associadas de Maria e do Coração de Jesus. Nesse momento, o andor é disputado pelos homens que tiram o chapéu ou boné quando estão carregando, em sinal de respeito à Nossa Senhora. As outras pessoas seguem rezando acompanhando o carro de som, no cortejo também, pode ser observado muitos fiéis descalços em penitência pagando suas promessas. Pode se destacar os

ESTUDOS DA CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL:

È toda a Igreja que assume sua vocação de ser discípula missionária (cf.DAp, n.181),incluindo as massas populares como “seu tesouro da religiosidade popular” com seu carinho aos santos, com promessas e peregrinações que representam o Povo de Deus a caminho[...](52ª ASSEMBLEIA GERAL,2014,p.51)

O Povo de Deus da Serrada Mandioca, assume o papel de missionários, peregrinos, e pagadores de promessas. Dando continuidade aos festejos de sua Padroeira, em seguida acontece a Missa solene e a partir das 15 horas tem início

2 Informações concedidas através de entrevistas realizadas com a Srª Eliete, SrªLindinalva Elias (Du), Eliane Torres, Suelen Torres ,Linésio e Elaine Cristina Torres

cavallhada ou corrida de argola, com rainhas do azul e do vermelho encerrando coma distribuição de troféus para os melhores cavalheiros e coroação da rainha. Essa premiação é feita na Igreja com bênção aos que participaram.

3 A FÉ CATÓLICA

Atualmente a Igreja reflete sobre o seu papel na sociedade, destacando que um deles é entender a importância dessas experiências religiosas para resgatar a fé. Nesse contexto destacam-se as expressões populares que ainda constituem um exemplo de fé e devoção ao Santo Padroeiro, esse que faz parte da vida das pessoas que se consideram devotas destacando-se que:

[...]a experiência de submissão a um Deus absolutamente transcendente , criador e recriador da vida cujo poder se manifesta nas “leis eternas” da natureza e da sociedade - que é vista como que naturalizada e se encontra igualmente sob a proteção e controle dos “santos”.(ARAGÃO, Departamento de Teologia, Ano 1,nº1, janeiro/2002,p.42)

O catolicismo popular está diretamente ligado ao santo (o) padroeiro (a), e é a partir da fé e da devoção que a comunidade acredita que aquele(a) santo(a) será uma ponte, um elo capaz de aproximá-lo a Deus, o Criador de todas as coisas e Pai que não abandona seus filhos. Sobre essa religiosidade cita-se:

Os santos na vida dos que o veneram, misturando-se com seus problemas, suas necessidades mais urgentes, nos negócios, na vida familiar, nos casamentos, nos amores. E tudo isto, sem cerimônia, sem se precisar de apresentação, sem intermediário. Tudo se passa entre o santo e seu devoto. (ROLIM 1976, p. 159 apud TEIXEIRA E MENEZES (org))

O povo da Serra da Mandioca é, pois, uma referência nesse aspecto. Para tanto, um dos líderes religiosos de Palmeira dos Índios, que durante de 53 anos foi responsável pela Catedral Diocesana, que por inúmeras vezes celebrou e ainda celebra na Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Monsenhor Odilon Amador relata um pouco sobre importância dessa fé fervorosa para a Igreja Católica, atribuído a princípio, ao avanço da própria religião, aos métodos utilizados e deixa claro que aquela comunidade é um exemplo a ser seguido independente do grau de instrução. Enfatizou que é uma fé segura e profunda que vem dos antepassados e ainda esclarece:

Assim como Monsenhor Macedo, sou grato ao povo da serra da Mandioca. Acho que eles têm uma fé tradicional, fé na Igreja que merece ser imitada, pela perseverança que passam para os filhos e toda família. É uma fé sincera sem rodeios que mesmo com o passar dos tempos, não perderam o fervor primitivo. É um povo agraciado por Nossa Senhora e continua festejando Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que realmente é o socorro

de todos nós nas horas difíceis da vida.³

É essa fé que ao longo dos anos tornou-se um exemplo de fé, devoção e respeito a Nossa Senhora, pois acreditam que se pedirem com fé ela atende aos pedidos de socorro e de misericórdia em vários aspectos, quer seja na doença, problemas familiares ou mesmo questões do cotidiano.

CONCLUSÃO

A religiosidade popular na vida das pessoas especificamente os da comunidade da Serra da Mandioca, é uma grande representatividade para o catolicismo. Através da fé à Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, há mais de um século, eles mantêm suas tradições, seus ritos e devoções. A história desse povo traduz uma singularidade, na forma como teve início e que a cada ano aumenta o número de fiéis, a partir dos filhos que desde crianças são levadas à Igreja, os jovens que têm a missão de dar continuidade, e os mais velhos são os responsáveis em serem os sustentáculos e exemplos de verdadeiros cristãos. A comunidade em pauta pode ser considerada um patrimônio cultural e religioso, pois em seu contexto reúne alguns aspectos que a mantém viva à fé, sendo respeitada e referenciada, cuja história está alicerçada na fé e na devoção à Nossa Senhora do Perpétuo Socorro sua padroeira.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Gilbraz. **Revista Teológica e Ciências da Religião**. Ano 1.Nº 1.Janeiro de 2002.

CABRAL, Newton. **Onde está o povo aí está a Igreja?** Histórias e memórias do Seminário Regional do Nordeste II, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recife:FASA,2008.

ESTUDOS DA CNBB. **Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade (107)**. 52ª Assembleia Geral. Aparecida:Paulus,2014.

MESLIN, Michel. **Fundamentos da Antropologia Religiosa: a experiência humana do divino**. Tradução de Orlando dos Reis. Petropolis.Vozes,2014.

TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (org).**Catolicismo Plural: Dinâmicas Contemporâneas**.Petropolis:Vozes,2009.

³ Entrevista realizada com Monsenhor Odilon Amador (53 anos responsável pela Catedral Diocesana) no 07 de maio 2015 às 19h em sua residência.

O cristianismo moreno brasileiro

Manoel Henrique de Melo Santana¹

RESUMO

Eduardo Hoornaert, historiador belga de nascimento, foi quem cunhou esta expressão, ao conceber que o cristianismo brasileiro não é branco nem preto, nem ocidental, nem ameríndio nem africano, o cristianismo mestiço que se manifesta no dia a dia deste imenso país é moreno. Há muito tempo que se tenta fazer uma interpretação mais aproximada da realidade do cristianismo brasileiro. Desde quando o Brasil recebeu os primeiros visitantes, estes sempre têm algum comentário a fazer sobre a religião praticada no Brasil. A impressão geral que é uma festa mundana, comenta Hoornaert. A religião, segundo José Honório Rodrigues, perdeu entre nós o ar sinistro das práticas ibéricas e ganhou alegria, ao contato com o povo, feito de rubricas da liturgia ou das sutilezas do dogma. Estas manifestações contrastam com a realidade de um povo dominado e sofredor, diferente do jeito europeu. A romanização investirá de forma pesada contra esse espírito de abandonar a máscara da seriedade e cair na dança e soltar o corpo na rua, rejeitando esta promiscuidade. Não era ignorância o que a Hierarquia reclamava, pois, o cristianismo moreno vivido no Brasil é o resultado de um longo processo de resistência popular.

Palavra chaves: Cristianismo popular, Cristianismo Moreno, História da Igreja. Sincretismo religioso brasileiro..

Os inícios do processo se notabilizaram, frequentemente, pela destruição dos lugares de culto e de seus textos sagrados. O resultado se torna depois atraente e fonte inspiradora de outras pesquisas. Progressivamente, porém, desenvolveu-se uma evangelização que integrou ao catolicismo importado várias influências locais, dos índios e dos negros afrodescendentes, dos escravos trazidos da África.

Este Cristianismo Moreno tornou-se assim uma religião aberta, visando acolher e adaptar certas crenças do paganismo pré-colombiano e africano, segundo Walter, ao quadro do Catolicismo vindo da Europa. Não se evangeliza a partir de uma ideia de “tabula rasa”, pois toda evangelização pressupõe um chão cultural anterior a ela. Sendo assim, o paganismo é tão necessário ao cristianismo como o chão às

¹ Doutor em linguística pela PUC- Minas, Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco Prof. do Centro Universitário Cesmac.

plantas que nele se enraízam, conforme argumentação de Hoornaert (1991, p 73).

Porém em Walter encontramos mais detalhadamente os estudos referentes às crenças do cristianismo desde o medievo:

...o estudo dos fenômenos de miscigenação religiosa no Brasil já foi analisado sob o ângulo da história da sociologia e da etnologia, ele ainda não se exauriu totalmente no que concerne ao estudo das crenças, dos mitos e dos símbolos que circularam entre o paganismo e o cristianismo. (WALTER, 2012, p 12).

O Cristianismo Moreno Brasileiro tem suas raízes europeias, medievais, indígenas e africanas. Este cristianismo é predominantemente popular, sem o controle oficial da hierarquia. Houve tempo em que houve pressão da chamada “Romanização”, na tentativa de corrigir a identificada “ignorância religiosa”, causadora dos abusos pastorais da Igreja no Brasil. Neste período, rico de pesquisas ainda não devidamente conhecidas, surgiram figuras religiosas como os beatos e as beatas, missionários, rezadores, curadores, benzedores, responsáveis pela animação religiosa de várias regiões do País. Nasceu assim em muitos lugares um pequeno centro religioso, lugar de peregrinação e de visitas constantes, que estão na origem dos grandes centros religiosos, Santuários nacionais ou regionais, fontes de verdadeira religiosidade, além de uma irradiação de turismo religioso, fonte de crescimento local. O imaginário do cristianismo medieval europeu se encontra, se confronta e se ajusta ao imaginário das culturas ameríndias e africanas, através de símbolos e rituais próprios, de caráter popular. Estas características religiosas, populares e morenas, aparentemente frágeis, em confronto com o processo de secularização e globalização, poderão sofrer alterações e mudanças, sem, porém, riscos de desaparecimento, devido suas raízes antropológicas. Na verdade, a Instituição Oficial não pode prescindir do nível popular, como forma de legitimação real, histórica, erradicando os excessos racionais, também precários.

No sentido estrito não houve uma evangelização, pois, toda evangelização é um resultado de um longo processo de encontro do poder religioso com o poder político, supõe encontros entre atores sociais e culturais. O Catolicismo Romano, com a virada constantiniana, no século IV, começa sua trajetória política.

Até o século X predomina no Oriente um cristianismo assimilado à cultura bizantina, enquanto no Ocidente vai se fortalecendo igualmente um cristianismo incorporado à cultura romana. O catolicismo romano oficial se constrói ao redor do poder religioso. Este, por sua vez, se articula com os poderes dominantes da sociedade. Dessa combinação surgiu a cristandade como realidade, mito e ideologia. Acompanhou a expansão do Império Romano até ser reproduzido na América Latina.

A Catequese missionária não supõe a realidade dos evangelizados, índios ou negros. Partir em missão significa um imenso processo de exorcismo do demônio presente na cultura autóctone. Mesmo assim os pajés nunca perderam sua força mágica. Nos aldeamentos, o indígena é destribalizado de sua terra e de suas tradições. O índio deixa de ser índio e jamais será um português ou um espanhol.

O Cristianismo Moreno Brasileiro representa a sobrevivência de muitos valores religiosos indígenas. Igualmente é verdade que muitos valores culturais dos índios foram perdidos para sempre, sobretudo, por motivo da violência do invasor europeu. Todos os cronistas são unânimes em afirmar que os ameríndios eram muito religiosos, apesar de se classificar suas manifestações religiosas como ignorância, fanatismo, superstição, não possuíam lei nem rei nem deuses nem teologia.

Desde a primeira evangelização o Cristianismo Moreno ou Mestiço do Brasil se distingue do cristianismo oficial pela existência de dois calendários litúrgicos. O Calendário popular gira em torno da Festa de Reis, de São João, de São Pedro, de Senhora Santana, do Natal, da Semana Santa, da Imaculada Conceição, da Boa Morte, Dia de Finados, de São Sebastião, do Rosário, de São Francisco, de São Miguel e Santo Antônio. Na Sexta-Feira da Paixão e Morte de Jesus, nas Catedrais celebram-se os Offícios da Paixão, enquanto o povo sobe o morro, ao Santo Cruzeiro e depois acompanha a procissão do Senhor Morto, e depois, vai beijar a imagem do Senhor morto, como se beija os feridos e os mortos da comunidade. No Sábado Santo, o que mais alvoroça o povo é a malhação do Judas, representando alguém da sociedade, acompanhado de um Testamento lido diante de todos. A Igreja Oficial celebra a bela Vigília da Páscoa, enquanto isso o povo aguarda com muitos temores que o padre encontre o pingo de sangue no livro da Missa, pois, correm todos o perigo de o mundo se acabar. A Festa de São José, no dia 19 de março, está ligada aos camponeses, com as primeiras chuvas que vão garantir o plantio do milho, que será colhido nas festas de São João, assado na fogueira.

A verdadeira força do Cristianismo Moreno antes da Romanização estava nas Confrarias e Irmandades. Elas tinham relativa autonomia em relação ao Estado e à Igreja. No Brasil-Colônia, havia um clima de apreensão diante da existência de um clero mulato ou mestiço. Na primeira metade do século XIX, esses estão muito ligados ao povo, participando de suas lutas e formas de viver, a exemplo de Padre Feijó, Padre Campos, líder da Cabanagem no Pará, Padre Miguelinho, da Revolução de 1817, em Pernambuco. Estavam muito unidos ao povo nos seus anseios e virtudes. Câmara Cascudo sobre esse tempo constatava:

Nenhum do povo acredita ou compreende o celibato clerical. Nem

mesmo acredita na pureza do sacerdote, senão excepcionalmente. Fora do altar, os padres são homens como os outros. O Vigário com sua amásia e filhos, teúdos e manteúdos, não diminui em nada a autoridade sagrada... Exige-se do padre fidelidade infalível aos deveres da assistência cristã. Os vigários velhos foram de uma dedicação inexcedível! (1985, p. 431).

Capistrano de Abreu escreveu:

A mestiçagem com o elemento africano, mais do que a mestiçagem com o americano, era vista com certa aversão e inabilitava para certos postos. Os mulatos não podiam receber as ordens sacras, por exemplo. Daí o desejo comum de ter um padre na família, para provar limpeza de sangue (1937, p.21).

Impressionam-nos com ações dignas de qualquer liderança popular, as Beatas, ao instalar as Casas da Caridade e ao criar as primeiras religiosas do Sertão nordestino, encarregadas de cuidar e educar o povo. Cemitérios e cacimbas eram providenciados para o povo em tempos de seca na extrema miséria e fome do povo ou em momentos de doenças mortais. Mais tarde, apareceria Padre Cícero, Padrinho do povo nordestino, que acolheu no Juazeiro levas e mais levas de retirantes das secas. Perseguido por seus Bispos, resistiu a todos eles, permanecendo, porém, no coração de seus romeiros, hoje, espalhados por todo o Brasil, à espera de que a Igreja o coloque nos altares, pois, santo o povo já o considera.

A Romanização investiu pesadamente contra a postura intransigente dessa permissividade do Cristianismo Moreno Brasileiro. Para restabelecer a disciplina eclesiástica, estabeleceu a Obra das Vocações Sacerdotais. Em Roma foi fundado o Colégio Pio Brasileiro para a formação romana do futuro clero e candidatos ao episcopado.

Os visitantes do Brasil foram os primeiros a lançar seu olhar compreensão sobre o Brasil. Estas observações constituem, contudo, as nossas primeiras páginas de nossa história. A tentativa de interpretação do Brasil começava, assim, pela Europa. Somente depois é que nós brasileiros iniciamos a nossa leitura sobre o Brasil. De José Honório Rodrigues colhemos o seguinte depoimento:

Somos uma república mestiça, étnica e culturalmente. Não somos europeus nem latino-americanos. Fomos tupinizados, africanizados, orientalizados e ocidentalizados. A síntese de tantas antíteses é o produto singular e original que é o Brasil atual. (1982, p. 14 e 15).

Saint-Hilaire exprime o caráter sentimental que parece ser o de todos ao escrever:

Na Igreja brasileira não há o que possa deixar de causar espanto: está fora de todas as regras. O que mais causa admiração geral é a procissão religiosa pelo seu caráter ruidoso, festivo, confuso, quase

anárquico. Os viajantes não conseguem reencontrar aqui o modelo da religião bem ordenada e alinhada que conhecem nas suas terras de origem. (In RODRIGUES, José Honório. 1975.p. 149).

A impressão geral que se tem é que a religião no Brasil não é coisa séria. Parece antes uma brincadeira, uma festa mundana de pouco recolhimento, que se afastou muito do modelo europeu.

A piedade popular festiva, com o tempo, havia se tornado no elemento social de maior poder que a liturgia. Nas cidades, as irmandades promoviam numerosas festas religiosas, procissões e romarias. Coube às procissões e novenas a função de darem um caráter especial à religião.

A história brasileira é descrita por alguns europeus como a história de um povo que possui muitas festas o ano inteiro. O homem religioso, por sua vez, se encontra com o sagrado na festa. Prisioneiro do profano, o homem recupera suas esperanças e a força do caminhar, quando celebra o sagrado. Aqui, o homem encontra de forma plena a dimensão sagrada da vida. A festa é o grito mais profundo do ser humano, quando ele corre o risco de afundar-se nas águas revoltas do cotidiano da vida. Em Festa de Padroeira, Cordeiro e Santana, apresentam o tema da festa de forma religiosa, antropológica, sociológica e histórica. (2001, p 18).

Tantas eram as procissões da Bahia, que ficava impossível enumerá-las e descrevê-las todas. Havia procissões quaresmais, penitencias, de súplicas (implorando chuvas, cessação de epidemias, etc.), de ações de graças, por acontecimentos festivos, sínodos, por pacificação dos índios, vitórias militares, etc.

José Honório Rodrigues, caracteriza a mestiçagem do catolicismo brasileiro da seguinte forma:

A religião perdeu, entre nós, o ar sinistro das práticas peninsulares e ganhou alegria, adaptando-alheias às sutilezas do dogma. As procissões e os te-deuns (Te Deum) movimentavam as ruas, davam animação à vida popular brasileira. (Ibidem, 1975. p. 149).

Por outro lado, fica difícil provar a tese de que este é um país dominado e sofredor. Realmente a religião europeia possui em esse jeito tristonho, compungido, melancólico e repressivo, enquanto nosso povo vive outra realidade.

Na primeira etapa da presença dos missionários, no Ciclo Litorâneo, depois de sua aproximação em Porto de Pedras, em Alagoas, o cristianismo encontra a realidade da cana-de-açúcar, junto aos Engenhos, com os Senhores de Engenho e suas Senhoras, tomando a iniciativa desta primeira catequese. Casa Grande e Senzala revelam-nos a união das duas realidades antagônicas, porém, entre si. Brancos e negros, livres e escravos, cristãos e pagãos, convivendo com um cristianismo africanizado, ao mesmo tempo que europeizado, moreno na melhor forma de se falar. Aqui se confirma a regra

de que “Cujus regio, illius religio”, isto é, o dono das terras é igualmente o dono da religião. Esta primeira fase da presença do Cristianismo em Alagoas se deu de forma muito liberada, pois, somente, em 1707, surgem as “As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”, para oferecerem as primeiras tentativas de ordenar a vida cristã no Brasil. Assim mesmo estas constituições imprimem a seguinte ordem: “Como são obrigados os pais, mestres, amos e senhores a ensinar a doutrina cristã os filhos, discípulos, criados e escravos” (Primeiro Livro, Segundo Título).

Alagoas foi o espaço escolhido como campo de estudo das manifestações do Cristianismo Moreno, sem, porém, estreitar a visão sobre as outras regiões vizinhas. Por motivos de ordem metodológica, também cronológica e cultural, estes estudos fixaram seu objeto de pesquisa sobre Alagoas, devido às análises encontradas para caracterizar o que se pretende revelar como Cristianismo Moreno Brasileiro.

As origens do Cristianismo, em seus primórdios, tiveram outra formação, pois, foram os pobres que levaram a Boa-Nova aos ricos e aqui no Brasil-Colônia, foi a gente branca, bem-educada e bem estabelecida, que fez a catequese dos negros escravos, no eito dos canaviais alagoanos.

A Capela está no centro do Conjunto Casa Grande e Senzala, não porque represente alguma esperança de libertação, mas porque representa o poder simbólico do Senhor, responsável pelo poder religioso. O padre, convidado, cumpre a sua missão restrita de atender aos interesses senhoriais. Estes devem rezar missa na capela, ouvir confissão, atenuar as discórdias, honrar a Deus e à Virgem Maria, com as ladainhas cantadas, às vezes, em latim, e o terço aos sábados, de acordo com os apontamentos do jesuíta Antonil (1923, pp 77-80).

Houve oposição a este modelo organizado pelos jesuítas, expulsos do Brasil em 1759. Os jesuítas se opuseram radicalmente contra a escravidão, quando se dizia que “sem escravos não havia Brasil”, posição que não foi seguida pelos franciscanos, carmelitas e beneditinos, conforme modelo missionário utilizado nos sertões do Nordeste, especialmente em Alagoas. Os próprios jesuítas terão que mudar depois em suas posições pastorais. Com a ausência dos jesuítas no Brasil, os proprietários reinaram absolutos em seu mando, impregnado pelo espírito escravocrata. Este quadro histórico gerou o seguinte depoimento de Joaquim Nabuco, pronunciado em 1883:

Esse contato ou antes contágio da escravidão deu à religião, entre nós, o caráter materialista que ela tem, destruiu-lhe a face ideal e tirou-lhe toda a possibilidade de desempenhar na vida social do país o papel de uma força consciente (1833, pp 177-194).

No sertão nordestino aconteceu o fenômeno da mestiçagem com as populações, que viviam em pequenas aglomerações, seguindo o curso do gado, numa perspectiva de verdadeira “diáspora”. Nos Sertões brasileiros, tangido pelo gado e suas fazendas, o sertanejo, homem adaptado à região e às inclemências do clima, é também o resultado e a vítima de um contato fugidio, mecânico, formal, sempre apressado, irregular e afinal de contas pouco orgânico da parte da Igreja oficial, através das “desobrigas”, visitas que o padre faz às capelas do interior. Este sistema ainda vigora, pois, a Matriz ou sede da paróquia, situada em área urbana, envia seus padres para a zona rural para cumprir tarefas determinadas à priori, sem haver normalmente nenhuma forma de planejamento pastoral, a fim de atender aos apelos do altar e da missa, além dos batizados que aparecem, com a pia improvisada, algum casamento, confissão de doentes. Por sua vez a língua brasileira é tipicamente mestiça, não é mais a língua portuguesa trazida pelos patrícios portugueses. Houve, porém, uma luta desigual entre três horizontes linguísticos, o americano, o africano e o europeu.

Sabemos por experiência de nordestino que “a formação cristã da gente sertaneja deve-se basicamente às missões itinerantes”, segundo a ponderação de Cândido da Costa e Silva citando Padre Heitor Araújo (1982, p 20).

As Santas Missões marcaram os interiores do Nordeste, com muitas histórias, em torno de um rico imaginário envolvendo a figura do missionário num grande imaginário religioso, feita de muito respeito, veneração, como homem de Deus. Muitos missionários cumpriram essa história durante os séculos 17, 18 e 19. Eles vieram de origens e formações diferentes, como vemos: jesuítas, franciscanos, carmelitas, oratorianos portugueses e capuchinhos franceses. Não se pode esquecer de Padre Ibiapina e de Padre Cícero. O último destes, no Nordeste brasileiro, se chamou Frei Damião de Bozzano, que atuou igualmente por todo o Nordeste brasileiro. O livro que orientou missionários e fieis durante todo este período foi “Missão Abreviada”, com características teológicas marcadamente negativas, com teor pessimista, publicação vinda de Portugal, redigida por um padre oratoriano, “para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar o fruto das missões”. Este manual circulava nas fazendas do sertão nordestino, na segunda parte do século XIX, tendo sido o livro de algibeira de Antônio Conselheiro, também de outros missionários.

As Santas Missões trabalham com a pregação e a sacramentalização, de forma especial a Penitência, para afastar o povo do pecado através da evocação da morte e do inferno, com recursos teatrais, com visitas ao cemitério, e a queima de uma fogueira para simbolizar o inferno, quando o povo canta: “Perdão, misericórdia!”

ou, então, “Perdão, perdoa-nos, Senhor!” Havia grandes mutirões populares para a construção de pontes, açudes, cemitérios, igrejas, tanques e cacimbas. Num momento especial das Missões, havia o costume de fincar um cruzeiro, como lembrança dos tempos de apelos à conversão. A sacramentalização sumária, repetitiva e massiva continua sendo um dos traços marcantes do cristianismo sertanejo, aliás do cristianismo brasileiro em geral. De forma impositiva, o povo obedecia e recebia os sacramentos, mas emprestava outra interpretação. No caso do Batismo, o povo tem uma concepção popular, mágica, pois os pais batizavam seus filhos para não morrerem, não se tornarem bichos. Nas Santas Missões, acontecia:

Na maioria das pregações há muitas lágrimas, principalmente na da Paixão foram tantas, que já não podiam falar nem nos sermões das sextas-feiras da quaresma que lhes fiz. (LEITE, 1956, p.68).

Muito grande foi a influência do cristianismo devocional, que podemos falar em duas falas em duas forças sociais, que modelaram o jeito brasileiro da religião. A força da religião oficial, com a missão, e a força da devoção. A primeira força construiu igrejas e catedrais, conventos e mosteiros. A devoção, por sua vez, construiu uma multiplicidade de santuários, santuários existem uma igreja para cada dia do ano.

Algumas imagens foram claramente africanizadas, como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, ou mesmo São Jorge e algumas imagens foram morenizadas como as imagens de Nossa Senhora Aparecida ou Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará. As Irmandades do Rosário se espalharam rapidamente pelo espaço urbano. Até hoje, o povo do interior conhece a hora do “ângelus”, a reza do terço e o rosário em torno do pescoço. Os romeiros do Padre Cícero usam o rosário de contas azuis.

Nossa Senhora Aparecida, a “Virgem Morena”, foi inicialmente venerada por um beato, Felipe Pedroso. Trata-se de uma produzida por um santeiro brasileiro, de barro, e que mede apenas 39 centímetros, semelhante a outras tantas imagens produzidas pela “igreja dos beatos”. Estamos no mundo cultural dos beatos e pobres, unido à reza do terço, naqueles tempos remotos, próprio do ambiente religioso dos negros. No Brasil, existe cerca de 200 paróquias com a padroeira Nossa Senhora Aparecida.

Em Belém do Pará, existe a história de Nossa Senhora de Nazaré, cuja imagem foi descoberta pelo Beato Plácido, de cor parda, nos anos de 1700. Aos poucos, outro beato, Antônio Agostinho, entrou para fazer parte em seguida de uma grande confraria de devotos de Nossa Senhora de Nazaré.

São Benedito, falecido na Sicília, em 1589, sua beatificação só aconteceu em 1763 e santificado em 1807. A devoção a São Benedito pertence ao domínio do povo, pois, dispensa qualquer presença de um padre. O santo é venerado por batuques, congadas, moçambiques, caxambus, isto é, ritos que pertencem e aproximam a veneração a este santo do mundo dos negros africanos. Um dia, um devoto contou: "Deus disse a São Benedito que ele ia ser santo. Respondeu que não queria por ser preto. Então Deus disse que aquele que abusasse dele seria castigado na hora" (ARAÚJO, 1964, p. 191). É ainda São Benedito que deve abrir as procissões, senão cai uma chuva torrencial. Ainda hoje, esta tradição acontece na Procissão da cidade do Pilar em Alagoas. Na Semana Santa dos escravos no Brasil, São Benedito:

é um justiceiro negro que faz explodir o traidor, o Judas branco, boneco pintado de sal. E quando os escravos mostram a Virgem na procissão, é o negro São Benedito que está no centro de todas as atenções. Santo Antônio é o preferido dos amos. É especialista em vigiar negros. Quando um escravo escapa, o amo joga o santo no canto das escórias. Santo Antônio fica em penitência, de boca para baixo, até que os cães agarrem o fugitivo. (GALEANO, 1985 p. 122).

No caso de São Jorge, a questão religiosa é mais complicada e a catolicidade mais problemática. Sua tradição captada pela sensibilidade da religião africana como significante do Orixá Xangô, o justiceiro dos escravos contra seus senhores.

O Cristianismo brasileiro ao mesmo tempo missionário e devocional criou o clima cultural típico do Brasil colonial. Este jeito próprio absorveu as cultuas encontradas, a exemplo da cultura africana. Os africanos trazidos para cá como escravos não foram cristianizados por meio de evangelização, mas por devoção. Diferente foi o processo de evangelização com os índios, feito nos aldeamentos.

Segundo Hoornaert, o principal mérito do Cristianismo Moreno do Brasil foi de perceber o erro de uma evangelização que na realidade significava uma morte cultural (1991, p. 73). O paganismo é tão necessário ao cristianismo como o chão às plantas.

As belas igrejas barrocas do Brasil foram frutos de trabalhos encomendados pela "mesa" das confrarias ou realizadas em mutirão, como trabalho comunitário. Eram mãos morenas, mãos de mulatos e mestiços, executando as mais belas obras que o sonho de um rico imaginário de um chão pobre e explorado das Minas Gerais. Aqui encontramos o Aleijadinho, Antônio Francisco Lisboa, o maior artista barroco do início do século XIX. Com Aleijadinho, o Cristianismo Moreno do Brasil alcançou uma das mais expressivas manifestações no campo das artes religiosas.

Sem dúvida, a força das Confrarias, além de sua importância social, se deu

sobretudo na arte de morenizar o imaginário cristão no Brasil. Isso contribuiu para iniciar um processo de tornar o imaginário menos estrangeirado e importado. Desta forma, as imagens brancas vindas da Europa, de olhos azuis, aqui foram se tornando morenas com o tempo, carregadas em seus andores sobre ombros morenos, pintadas por mãos morenas e beijadas por lábios grossos (HOORNAERT, 1991. P 96).

Manuel da Costa Ataíde, conforme testemunho de Hoornaert, em Mariana, no ano de 1796,

cria céus desta terra: usando tintas de flores e plantas, pinta a Virgem com a cara de Maria do Carmo, mulher nascida aqui, madona morena e da qual brotam o sol e as estrelas, e pinta anjinhos músicos e cantores com pálpebras e lábios bem carnudos, cabelo encarapinhado e olhos de assombro ou malícia: os anjos mulatos são seus filhos e a Virgem, a mãe de seus filhos. (1992, p.95).

São muitos os santeiros, sobretudo, nas regiões de santuários, mas facilmente também estas imagens dos santos mais populares são encontradas nas feiras das cidades do interior. Os nomes de santos estão espalhados por toda a parte, denominando ruas e logradouros, instituições e casa comerciais. Existem santos, como Santa Quitéria, fora do calendário litúrgico, mas celebrado livremente em Pernambuco. No sertão de Alagoas, em Mata Grande, Padre Cizino reúne milhares de fiéis em seu Santuário de Santa Terezinha, apesar de estar suspenso de ordem pelo seu Bispo, Dom Dulcênio, da Diocese de Palmeira dos Índios. Muitas tradições são celebradas, frequentemente, por rezadores e beatos, encarregados de muitas devoções. Alagoas foi sede histórica de Beatérios famosos em Água Branca, bem como em Coqueiro Seco ou em Paulo Jacinto, mais recentemente.

REFERÊNCIAS

ANTONIL, Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas. Companhia Melhoramentos. São Paulo. 1923.

ARAÚJO, Alceu Maynard. Folclore Nacional. Melhoramentos. Vol. I São Paulo. 1964.

CAPISTRANO DE ABREU. Capítulos da História Colonial 1500-1800. Edição de 1937.

COSTA E SILVA, Cândido da. Roteiro de Vida e de Morte: um estudo do Catolicismo no Sertão da Bahia. Ática. São Paulo. 1982.

CASCUDO, Câmara L. Superstição no Brasil. Editora da Universidade de São Paulo.

1985

CORDEIRO, Elusia Maria Correia e SANTANA, Manoel Henrique de Melo Santana. Festa de Padroeira. Fenômenos dessa religiosidade popular nas cidades de Pilar e Marechal Deodoro. Edições Catavento. São Paulo. 2001.

GALEANO, E. As Caras e as Máscaras. Ed. Nova Fronteira. Rio de Janeiro. 1985.

HOORNAERT, Eduardo. O Cristianismo Moreno do Brasil. Editora Vozes. Petrópolis. 1991.

LEITE, S. Monumenta Brasiliae, Monumenta Histórica S.J. Vol. I. Roma. 1956.

NABUCO, Joaquim. O Abolicionismo. Londres, 1883.

RODRIGUES, José Honório. Brasil e África: Outro Horizonte. Editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro. 1982.

O FENÔMENO RELIGIOSO DA ROMARIA SOB A PERSPECTIVA DA FÉ CRISTÃ: A romaria ao santuário de Bom Jesus da Lapa

Geová Nepomuceno Mota¹

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo, depois de um estudo sobre o panorama da peregrinação, interpretar teologicamente o fenômeno religioso da romaria, especialmente do Bom Jesus da Lapa, a partir da elaboração do conceito de religiosidade, religião popular e fé cristã, tomando por referência o pensamento de Clodovis Boff e João Batista Libanio, no que corresponde à teologia e à religiosidade popular. Abordaremos aspectos históricos da origem da romaria e a dimensão que a mesma ocupa na religiosidade dos romeiros de Bom Jesus da Lapa. Descreveremos o fenômeno religioso da romaria como uma prática característica da religiosidade popular. A romaria é um acontecimento sócio-religioso no seio da Igreja. A romaria é, ao mesmo tempo, manifestação religiosa, é fonte de turismo e até um empreendimento. Mas o seu centro, o foco principal é a questão teológica, redimir-se dos pecados em busca da graça de Deus e manter-se numa relação de fé através do Bom Jesus da Lapa.

Palavras-chave: Igreja Católica, Peregrinação, Romaria, Fé, Religião, Religiosidade.

INTRODUÇÃO

O que nos levou a estudar esse tema foi a forte influência da experiência da romaria na prática religiosa de muitas pessoas na região do Norte de Minas Gerais. São várias gerações de fiéis que estiveram envolvidos nessa forma de manifestar a fé. Eles se deslocavam e deslocam para a cidade de Bom Jesus da Lapa para agradecer, pagar suas promessas e revitalizar o espírito religioso.

Outro ponto importante é o fato, da romaria conseguir “dialogar” ao longo da história com diversas situações apresentadas pela Igreja, pela estrutura sócio-cultural e pelas inovações tecnológicas. Nada impediu o avanço da romaria e o número de fiéis aumenta a cada ano. Outra questão relevante na romaria a Bom Jesus da Lapa foi a mudança de característica dos romeiros que passou de especificamente rural para agora também urbana. Todos esses elementos nos despertaram para a pesquisa.

O principal objetivo da nossa pesquisa foi interpretar teologicamente o

¹ Doutor pela FAJE

fenômeno religioso da romaria, especialmente do Bom Jesus da Lapa, a partir da elaboração do conceito de religiosidade, religião popular e fé cristã, tomando por referência os conceitos de Clodovis Boff e João Batista Libanio. Fizemos também um percurso histórico da origem da mesma no cenário religioso brasileiro.

Ao longo desse período, nossa observação se deparou com a relevância da romaria no âmbito da Igreja Católica, da sua contribuição no processo de evangelização e valorização da pessoa. Foi possível analisar a forma como a Igreja vê a romaria ao Bom Jesus da Lapa, no decorrer da história dessa peregrinação no sertão da Bahia.

Para essa pesquisa, foi importante levantar uma pergunta fundamental: “Como interpretar na perspectiva da fé cristã o fenômeno religioso da romaria ao Bom Jesus da Lapa?” A mesma nos levou a elaborar outras três questões que formaram os três capítulos da dissertação. As perguntas foram: Como descrever o fenômeno religioso da romaria? Qual é a interpretação teológica do fenômeno religioso na romaria? Quais serão as repercussões pastorais oriundas da romaria?

Passaremos agora para os principais pontos do trabalho e também faremos a mostra de algumas fotos do santuário de Bom Jesus da Lapa.

1 DESCRIÇÃO DO FENÔMENO RELIGIOSO DA ROMARIA

Na Igreja Católica, existem diversas manifestações religiosas. Uma delas é a romaria. Em várias partes do mundo, este tipo de expressão religiosa leva muitos fiéis a viagens e peregrinações por lugares e templos sagrados. Templos esses dedicados a alguns “Santos” da Igreja, a Maria e ao próprio Jesus Cristo. Essas pessoas, majoritariamente católicas, tendem a buscar ou alcançar uma graça, denominando-a de milagre.

A romaria torna-se um acontecimento sócio-religioso no seio da Igreja. Um grande número de pessoas espera o momento específico no calendário de vários santuários para manifestar sua religião popular, que pode ocorrer em qualquer capela ou templo. O lugar escolhido, porém, deve ter algo extraordinário, sublime que conduza ao êxtase da devoção. Jesus pode ser contemplado em qualquer ambiente, mas propor-se a uma viagem de várias horas, em grupo, cantando, orando, meditando é para o romeiro uma forma de expressar sua religiosidade.

Existem pessoas que passam todo o ano esperando este momento de viajar ao santuário. Os mais pobres juntam dinheiro por longo período, fazem planos e promessas para vivenciar o seu momento com o Bom Jesus da Lapa. Também pessoas com alto poder aquisitivo manifestam sua religião em romarias. Algumas

peças não têm nenhum compromisso com a Igreja, quase não participam de celebrações, de pastorais, mas fazem questão de participar da romaria ao Bom Jesus da Lapa. Verifica-se, em diversas romarias a este mesmo Santuário, uma dificuldade na identificação do Bom Jesus da Lapa com Jesus Cristo. Chega-se a constatar que, no imaginário dos romeiros, o Bom Jesus da Lapa surge como um novo Santo, porém, gradativamente a Igreja, através da conscientização, mostra ao romeiro o rosto do Bom Jesus inserido na história do Povo de Deus, O Jesus Cristo.

O processo de peregrinar foi e é uma prática religiosa de muitos povos. Em sua estrutura consta a vontade de um povo de transpor a inquietação da sua devoção, da sua religiosidade e atingir o ponto alto da fé. Isto no mundo cristão católico é seguir os passos de Jesus, assimilar a mensagem contida nos evangelhos.

A expressão romaria surge na religião católica em função de Roma, centro de convergência do fiel católico e local no qual foram martirizados Pedro e Paulo. No século V, foi iniciada uma peregrinação cristã aos túmulos de Pedro e Paulo, originando a palavra “romeiro” que passou a ser adotada na língua portuguesa como sinônimo de peregrinação.² Peregrinar é andar por terras distantes. Em nosso caso particular, do ponto de vista da religião, é viajar para algum lugar sagrado, seguir um ritual religioso e depois voltar para casa.

Neste sentido de peregrinação religiosa, a romaria a Bom Jesus da Lapa origina-se no final do século XVII. Nasce da vontade de um jovem de dedicar-se ao convite do Pai “Vem e segue-me”. O jovem é um português de nome Francisco de Mendonça Mar, que deixa sua terra natal e vem tentar a sorte, fazer riqueza em terra brasileira, na cidade de Salvador, na Bahia. Francisco tinha como profissão a ourivesaria e também trabalhava como pintor. Desta feita, foi convidado para trabalhar na reforma do palácio do então governador da Bahia. O governador veio a falecer antes do término das obras, mas o seu substituto foi aconselhado a não pagar os serviços prestados por Francisco. Ouve portanto entre eles um desacerto e Francisco foi parar na prisão.

Ainda na prisão, Francisco, mesmo sendo católico, entrou num processo de reflexão e conversão e ao sair da prisão resolveu mudar de vida e foi em busca da sua felicidade. Entrou pelo sertão, levou consigo uma crucifixo de Bom Jesus e uma imagem de Nossa Senhora da Soledade. Enfrentou várias dificuldades, mas não desistiu de algo que ficava em sua memória, como uma voz que dizia: “busca o calvário na gruta!”³ De fato, Francisco encontrou uma gruta em uma montanha às margens do Rio São Francisco. Ali fez sua morada, ornamentou um altar para o

2 Cf. CRISPIM, Lizete de Oliveira. Evento Religioso e Lazer: Vivência acadêmica na peregrinação de Madre Paulina. Site: www.univali.br. Consulta realizada em 27/03/2008.

3 Cf. SEGURA, Mon. Turíbio Villanova. *Bom Jesus da Lapa: resenha histórica*. São Paulo: Ave Maria, 1937. *Apud* STEIL, O Sertão, p. 44.

crucifixo e a imagem de Nossa Senhora e passou a levar uma vida eremítica, de muita reflexão e oração. Ele não foi o primeiro a encontrar a gruta, por ali passaram outras pessoas (bandeirantes) em busca de riquezas, pedras preciosas. Mas só Francisco fez morada.

Como o lugar era caminho para Minas Gerais, principalmente de caravanas de bandeirantes em busca do ouro, muitos adoeciam e eram deixados para trás. O agora conhecido monge da gruta recebia a todos e cuidava de suas feridas e males. Também o procuravam índios, escravos fugitivos e outras pessoas em busca de oração e conforto. Lentamente a gruta foi ganhando ares de sagrada e o monge de uma pessoa com poderes especiais, pois o mesmo vivia em constante penitência e oração. Ele mesmo criou a festa do Senhor Bom Jesus da Lapa em 06 de agosto de 1691. Neste dia, vinham pessoas de diversos lugares para participar de um momento de oração. A fama do monge e da gruta chegou aos ouvidos do Arcebispo da Bahia, que depois de uma criteriosa observação convida o monge a realizar seus estudos rumo a ordenação sacerdotal.

Já padre, agora Francisco da Soledade dá continuidade ao ato de fé, cada vez mais forte por aquelas bandas da Bahia e vai atingir outros estados da federação. Percebe-se aqui como tudo surge de forma espontânea. Através da vontade popular, o ato religioso vai tomando ares de um culto inserido no contexto universal de Igreja, isto é, sai de uma manifestação local e transborda para além do tempo, da imaginação popular.

Em torno do santuário, nasce a cidade de Bom Jesus da Lapa. No início dos trabalhos Francisco da Soledade constrói uma espécie de asilo-enfermaria. Ele próprio é o primeiro enfermeiro e lentamente vai atraindo a ajuda de outras pessoas, tanto no campo da saúde como da vida religiosa. O santuário vai a cada ano ganhando repercussão e o número de fiéis aumenta assustadoramente. A Palavra fixa-se no coração do sertanejo e atinge também a vida urbana e Bom Jesus da Lapa passa a ocupar categoricamente o calendário das festividades da Igreja católica. Não como uma simples festa, mas com todo o cuidado que a própria Igreja tem quando se ocupa das questões de fé.

O fenômeno religioso da romaria a Bom Jesus da Lapa produz motivações ao fiel católico. Essas motivações servem como alimento da fé de um povo que não desiste de ouvir o chamado de Deus rumo à felicidade. Embora não haja padres suficientes, a população não se acomoda e, de maneira popular, vai se organizando em torno do santuário. Mostram a força da fé, de remover rochas frias e escuras em lugar de celebração, em torno da mesa eucarística do Senhor. Na base dessa rocha, eles constroem um monumento de fé, a Igreja que não os abandona, a certeza no Jesus Cristo, da opção por aqueles que querem vida digna.

Ser romeiro é experimentar um pouquinho do sacrifício de Jesus a caminho do calvário. Como diz Riolando Azzi: “Ser romeiro se constitui num ato de fé; ser romeiro é manifestar publicamente sua fé católica.”⁴ O romeiro tem absoluta certeza de que depois da caminhada, Bom Jesus estará sempre de braços abertos para acolhê-lo e aliviar seu sofrimento. Tudo isso passa a ser milagre e a caminhada termina em agradecimento, em promessa cumprida. Por isso, o universo dos romeiros é religioso, sua motivação nasce da própria fé, posteriormente encontra sentido na experiência religiosa popular.

Neste sentido, para descrever e analisar a romaria, o antropólogo Carlos Alberto Steil acompanha uma romaria. Ele traduz a romaria como portadora de uma tradição que é constantemente reinventada, isto é, as pessoas envolvidas no processo, romeiros, moradores da cidade de Bom Jesus da Lapa e o clero procuram legitimar valores que cada categoria considera como primordial para manutenção da mesma. Assim a participação de diferentes comunidades de interpretação atualizam a romaria, seu rito, seu espaço simbólico.⁵ Há por parte dos dirigentes toda uma preparação para festa do Bom Jesus. Elaboram uma novena com reflexões voltadas para o evento. Enviam correspondência para os chefes de romaria cadastrados, informando-lhes de toda a programação das celebrações.

Na relação da fé do povo com a fé administrada pela Igreja, surge o interesse teológico de averiguar os acontecimentos oriundos na romaria, no seu culto e oferecer elementos plausíveis para legitimar a prática como cristã, uma vez que os elementos indispensáveis da celebração e da teologia católica fazem-se presentes como: Cristologia, Trindade, Escatologia, Eclesiologia, Antropologia teológica. Por isso é importante uma análise à luz da teologia para compreender o fenômeno da romaria.

2 INTERPRETAÇÃO TEOLÓGICA DO FENÔMENO

Interpretar teologicamente uma romaria é trabalho árduo, pois não temos como mensurar o grau de fé de uma pessoa e sua identificação com a própria religião. Porém a prática religiosa exige do fiel um esforço, uma dedicação que o credencia ser uma pessoa de fé.

Para entender melhor esse ponto do nosso trabalho faz-se necessário apresentar três importantes conceitos já elaborados: *fé*, *religião* e *religiosidade*.

O que delinea a fé exercida ou experimentada por uma pessoa? E como envolvê-la na experiência da romaria? Veremos, portanto, como isso se dá no

4 AZZI, Riolando. *O Catolicismo Popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 80.

5 Cf. STEIL, Carlos A. *O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 90.

desenvolvimento da romaria. Mas como conceituar fé?

Segundo Libanio: A fé “é uma Palavra revelada que exige por si só conversão e adesão. A acolhida implica um ato da inteligência de aderir à vontade proposta e um ato da vontade prática de realizar na vida o que se aceitou. Sem adesão e compromisso com uma Palavra revelada não há fé”.⁶

Cada um faz sua experiência de Deus, muitos passam pelo processo de conversão e adesão, no caso particular do nosso discurso, adesão a essa fé na tradição cristã, e nesse trabalho em destaque, adesão católica. E mais ainda, um catolicismo popular, nascido no meio do povo, para o povo, mas que a Igreja reconhece e participa do evento da fé em Cristo.

Assumir uma condição de fé não é ato instintivo, exige do sujeito uma reflexão, é um processo racional. Ter fé é dar uma resposta amorosa ao apelo de Deus. É dar um primeiro passo em busca da salvação. A fé da qual falamos não é uma situação isolada, ela se alimenta através da Palavra revelada por Deus. Desta maneira, a Fé é a livre resposta do homem à proposta gratuita de Deus a uma amizade íntima. Torna-se a opção fundamental do homem diante do chamado do Pai. Essa opção nos leva a refletir em torno da experiência de fé na religião.

Para conceituar a religião lançamos mão da teologia de Clodovis Boff que nos apresenta,

a religião é (...) da ordem dos sinais, remetendo à Revelação-Fé. É a fé em regime cultural, social, histórico. E em virtude do desnível entre sinal e sentido, a Religião possui autonomia. Ela se organiza num Credo, num Culto e numa Comunidade. Assim é que nós compreendemos a Igreja visível ou o Cristianismo histórico e sua empiricidade.⁷

Segundo esse raciocínio, a religião é um fenômeno histórico e um sistema social. “A religião é a fé se dizendo. Ela é seu rosto desvelado. Ela é sua especificidade, não sua substância; seu nome, não sua essência”⁸. A religião é o sinal socialmente reconhecível da fé em Deus e é, na Igreja cristã, aqui de modo particular a Igreja católica, que se reconhece a identidade cristã, absorvida pelos ensinamentos de Jesus Cristo.

Houve em um dado momento da história o ofuscamento da religião. Tal fato se deu com o iluminismo, com a emancipação científica. Esses acontecimentos deixaram a teologia em situação delicada. Mas a postura de uma verdadeira teologia, com sua regra, seu método, identificada como ciência oferece condições ao diálogo religioso de se sobressair através de uma práxis inserida no contexto da religião católica.

A religião em si transforma-se de acordo com o movimento do discurso.

Ao não oferecer respostas plausíveis aos fiéis, esta finda em si mesma e logo é

6 LIBANIO, *A Religião no Início do Milênio*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 98..

7 BOFF, Clodovis. *Teologia e Prática: Teologia do Político e suas Mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 220.

8 BOFF, *Teologia e Prática*, p. 222.

criada uma outra religião na tentativa de responder aos anseios de seus membros. A questão, no entanto, é perceber o discurso da religiosidade ou a compreensão da religiosidade no meio do povo.

A religiosidade expõe o fiel a uma sensação de amor universal sem mesmo estar vinculado a uma religião. Porém este fiel pode assumir elementos da religião para satisfazer seus anseios.

Nesta caminhada, a religiosidade se dá na manifestação do sagrado, o qual transforma o comportamento humano. A partir do momento em que o homem toma consciência da manifestação do divino e é seduzido por ele, seu comportamento toma outro sentido, ganha o toque misterioso da fé. “A religiosidade das pessoas, embora estrutural, assume o colorido conjuntural das épocas e lugares”⁹. Tal situação acaba por seduzir o fiel.

A experiência da fé, no interior da religião, ampliada a uma religiosidade sem fronteiras é o maná que o cristão católico deseja. Na visão do romeiro, Bom Jesus da Lapa é esta porta, a abertura para uma convivência amorosa com Deus. Seu deleite ocorre no espaço físico e eclesial do santuário, através das celebrações eucarísticas e das demais cerimônias religiosas ocorridas durante o processo da romaria.

Imbuída na estrutura da romaria, a presença teológica é constante na liturgia eucarística. Todos os elementos legitimadores da fundamentação bíblico-teológica dos sinais da ação de Deus se colocam diante do fiel por meio do Espírito Santo, presente em todos os atos.

O romeiro, mesmo o considerado mais humilde, consegue absorver a presença da Trindade Santa. O Pai que os acolhe diante das dificuldades é contemplado nos braços do Filho, que ouve seus pedidos e esses são atendidos no sopro do Espírito Santo, presente em todo o ritual da festa organizada com cuidado pelos religiosos, dirigentes do santuário. Ao longo da festa no santuário, os dirigentes procuram incentivar os romeiros a participar de algum movimento de ação pastoral em sua comunidade.

3 REPERCUSSÕES PASTORAIS

Amparada pelos elementos teológicos, a ação pastoral aponta a romaria como uma resposta às necessidades da evangelização. Promover o ser humano é importante papel das pastorais da Igreja e em Bom Jesus da Lapa procede esta característica.

No universo da Igreja, o santuário de Bom Jesus da Lapa participa de todo acontecimento. Tudo que ocorre no âmbito geral, as celebrações, a rotina, tudo

⁹ LIBANIO, A Religião, p. 101.

está vinculado à estrutura eclesiológica, portanto, todos os eventos da Igreja têm influência no santuário.

Neste caso, os movimentos anteriores ao Concílio Vaticano II bateram nas pedras do santuário. Provocavam, na direção do mesmo, inquietações de mudanças na própria estrutura organizacional, inclusive a mudança na direção, que antes ficava a cargo de um padre com uma irmandade, agora passa para a orientação dos missionários redentoristas holandeses, que já tinham experiência em outros santuários. Com o Concílio, as mudanças foram paulatinamente absorvidas. É óbvio que algumas fissuras aconteceram entre romeiros, dirigentes e a organização da romaria. Porém, a obediência às decisões do Concílio Vaticano II prevaleceu. Existiram algumas resistências com relação aos romeiros. Estes tiveram medo de perder a liberdade de culto popular, de serem impedidos de manifestar sua fé aos pés do Bom Jesus.

Por outro lado, ao perceberem que as mudanças ofereciam uma maior aproximação entre religiosos e romeiros, as mudanças orientadas pelo Concílio Vaticano II facilitaram a prática do catolicismo popular tradicional, já existente no santuário. Houve na verdade uma leitura à luz da realidade da Igreja no Brasil e na América Latina, onde a religiosidade popular faz parte da expressão cultural do povo.

Desta maneira, a renovação propiciada pelo Concílio diminui o espaço para os componentes simbólicos e míticos do catolicismo popular. Oferecem a partir de então uniformizar as celebrações. As práticas e os ritos se orientam na direção de uma abstração sempre maior das mediações do sagrado¹⁰. Os reformadores aproximam as duas linguagens, a do rito oficial e a do cotidiano e, ao mesmo tempo, tentam enquadrar a romaria numa racionalidade global, que passa a ser definida a partir de um “Plano Pastoral Especial de Romeiros”¹¹.

O Concílio Vaticano II leva os dirigentes do santuário a fortalecer o culto ao Bom Jesus da Lapa e inscrevê-lo no catolicismo universal, que se redefinia. Mas por outro lado deixava os romeiros com uma preocupação, uma insegurança. Isso tudo leva os dirigentes e os leigos engajados nas atividades a promoverem uma pastoral dinâmica, condizente com a realidade do santuário, sendo, ao mesmo tempo, obediente à Igreja e atendendo aos anseios do povo romeiro.

Desta forma, o santuário de Bom Jesus da Lapa, como lugar de peregrinação, reunião, de oração do povo e com sua história, foi a origem de nossa busca de

10 Cf. ISAMBERT, François-André. *Le sens du sacré*. Fête et religion populaire. Paris, Les Éditions de Minuit, 1982. *Apud* STEIL, O Sertão, p. 262-263.

11 KOCIK, Lucas. *Romaria de Bom Jesus da Lapa*. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 1991. p. 104. *Apud* STEIL, O Sertão, p. 264.

compreensão do fenômeno religioso da romaria. O santuário nos possibilitou analisar as perspectivas apresentadas pela fé cristã, no seguimento de Cristo, orientada pela Igreja Católica.

É relevante no santuário o encontro com o Deus vivo, proporcionado por meio da vivência do mistério proclamado, celebrado e vivido pelo povo. No santuário, os fiéis são colocados em contato com a Palavra de Deus e os Sacramentos, em um clima especial de fé e devoção que lhes proporciona a uma autêntica experiência de Deus¹². Neste ponto, eles têm a oportunidade de compreender a completude do mistério de Deus. Eles repensam sua caminhada de povo santo, em busca da Terra Prometida e ao mesmo tempo, o romeiro sente-se despertado a aprofundar seu compromisso com o Evangelho de Cristo, sair do individualismo e se colocar de encontro à coletividade, a vida em comunidade.

O santuário, através da romaria, se transforma no lugar da constante atualização do amor de Deus. Esse Deus que armou sua tenda no meio do povo, com o povo e para o povo. Como está no evangelho segundo João: “E o verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos sua glória, glória que Ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade” (João 1, 14). Assim, o fiel é motivado a ser ele mesmo santuário do Espírito Santo.

CONCLUSÃO

Após viajarmos pelo universo próprio da romaria, da peregrinação, é salutar ressaltar alguns pontos que lhe são peculiares.

O fenômeno religioso da romaria tem nuances próprias, que se evidenciam no catolicismo popular e na sua convivência com o catolicismo oficial, exposto pela Igreja.

A romaria, enquanto um movimento ou uma atividade oriunda do catolicismo popular, valoriza a fé dos fiéis que encontram no santuário o espaço sagrado de sua devoção especial. O intuito desses fiéis é alcançar a graça do Deus de amor. Beneficiar-se com essa graça, assumi-la em favor da vida, é uma das metas do romeiro, que leva para a comunidade de origem suas conquistas e esperanças, pois faz parte de um grupo e nele se reconhece filho de Deus e irmão dos demais membros eclesiais.

O catolicismo popular tem papel fundamental na manutenção da romaria.

12 Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES. O Santuário: Memória, Presença e Profecia do Deus Vivo. N° 170. São Paulo: Paulinas, 1999. Introdução, p. 5 -7.

Ela é o terreno onde a romaria encontra suas raízes e busca sua seiva. Favorece a expressão de fé do romeiro que vai ao santuário rezar e buscar forças para carregar a cruz de cada dia. No catolicismo popular, o romeiro se identifica com sua religião e com o credo que professa, mesmo que muitas vezes sem elaborar bem os conceitos que ele encerra.

Para o romeiro, ainda que sua religiosidade não dependa de ritos e posturas oficiais de sua religião, o reconhecimento da Igreja de que o santuário é um lugar sagrado é algo muito importante. Esse reconhecimento é um processo lento. No caso do santuário de Bom Jesus da Lapa, houve uma longa caminhada da fé popular até que a Igreja reconhecesse aquele espaço como lugar de peregrinações.

No âmbito eclesial, a romaria de Bom Jesus passou pelo crivo das reformas da Igreja, através de seus movimentos conciliares. Por ocasião da Reforma Protestante, a Igreja exigia na prática católica uma romanização, isto é, uma postura voltada para a orientação da Igreja de Roma, ou seja, seguir as determinações específicas do Vaticano, o espírito tridentino. Mais tarde, o Concílio Vaticano II trouxe novos ares para a vida eclesial, uma injeção de ânimo, principalmente na evolução pastoral, no reconhecimento da piedade popular como expressão da fé das camadas menos favorecidas da sociedade, o povo pobre.

O movimento de participação do fiel leva o santuário de Bom Jesus da Lapa a fazer parte do cenário do catolicismo universal, demarcando, porém, suas particularidades, características do catolicismo popular. No que diz respeito ao culto, a pastoral litúrgica procura fazer comunhão com a Igreja universal, buscando sempre evangelizar os romeiros e proporcionar-lhes uma fé mais madura e consciente.

A relevância pastoral e a preocupação dos dirigentes do santuário com a evangelização dão mostras de que a romaria não é e nunca foi uma fórmula mágica de fé. Ela é imbuída de um simbolismo popular que paulatinamente é esclarecido e se converte na simbologia católica de celebrar a fé. Esta forma de celebrar respeita todas as culturas presentes no santuário e demonstra um esclarecimento da real presença de Deus no meio da comunidade orante.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial: Mito e Ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *O Catolicismo Popular no Brasil – Aspectos Históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. “As Romarias no Brasil”. Revista Vozes nº 79, Petrópolis.

CRISPIM, Lizete de Oliveira. Evento Religioso e Lazer: Vivência acadêmica na peregrinação de Madre Paulina. Site: [www. univali](http://www.univali.br). Consulta realizada em 27/03/2008.

BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Teologia e Prática – Teologia do Político e suas Mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Sinais dos Tempos: princípios de leitura*. São Paulo: Loyola, 1979.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo – um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Memória do Sagrado – estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CALIMAM, Cleto (Org.). *A Sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Vozes, 1998.

LIBANIO, João Batista. *A Religião no Início do Milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Como saborear a Celebração Eucarística?* 3.ed. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. *Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Eu Creio – Nós cremos: tratado de fé*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Introdução à Vida Intelectual*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MICEK, Francisco. *Bom Jesus da Lapa*. 2.ed. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2006.

_____. *O primeiro peregrino da Lapa*: Francisco de Mendonça Mar. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2006.

_____. *Santuário de Bom Jesus da Lapa*: Guia de Peregrinos e Turistas. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2006.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES – *O Santuário: Memória, Presença e Profecia do Deus Vivo*. São Paulo: Paulinas, 1999.

SOUZA, José Evangelista. *Catolicismo Popular e Evangelização na Diocese de Bom*

Jesus da Lapa – Bahia. Dissertação de mestrado em teologia, Instituto Santo Inácio – Centro de Estudos Superiores: Belo Horizonte: 1991.

STEIL, Carlos A. *O Sertão das Romarias* – Um Estudo Antropológico Sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

Patrimônio histórico e devoções religiosas

Ana Paula Barradas Maranhão¹

RESUMO

O artigo privilegia um enfoque antropológico acerca da tríade Devoção, Turismo e Patrimônio, entre o período de 2004 a 2014. Neste sentido, foi realizado um diagnóstico das igrejas tombadas, em esfera federal, na região político administrativa (RPA) 1 da cidade do Recife. Como resultado foi observado um grande descaso em relação aos bens patrimoniais sacros inventariados, falta de segurança, igrejas fechadas, necessidades urgentes de restauro e, naturalmente, ausência de fiéis, paroquianos, devotos e peregrinos. A metodologia utilizada foi à pesquisa de campo através de entrevistas não estruturadas com transeuntes e alguns membros responsáveis pelas igrejas. Do ponto de vista teórico sobre Patrimônio e Turismo foram importantes as contribuições de Pedro Funari, Jaime Pinsky, Fernando Oliveira, Margarita Barreto, Regina Abreu, Mário Chagas; acerca de intersecções com a devoção foi recorrido, especialmente a Carlos Alberto Steil e Sylvana Brandão. É possível afirmar que o fechamento e/ou não funcionamento regular dos monumentos analisados cria tensões cotidianas para a materialização do sagrado que contribuem para o afastamento e esfacelamento de devoções seculares, contribuindo grandemente para o decréscimo do catolicismo tradicional.

Palavras-Chave: Patrimônio Histórico. Devoção. Religiosidade. Igrejas Tombadas.

INTRODUÇÃO

O investimento na área do patrimônio e turismo deve ser prioridade na agenda dos administradores públicos e empresas privadas brasileiras, sobre tudo depois que o país despertou para as potencialidades deste mercado.

Objetivando mobilizar e conscientizar a sociedade recifense, quanto à importância da preservação de nossos bens histórico-culturais e sua inclusão nos roteiros de atrações turísticas, além da necessidade de deixar estes monumentos acessíveis a qualquer cidadão, pode-se perceber durante o desenvolvimento desta pesquisa que é latente a ausência de envolvimento da população local com os monumentos de suas origens sócio-culturais.

¹ Mestra em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste pela Universidade Federal de Pernambuco. Universidade Federal de Pernambuco. Professora e Consultora em patrimônio. E-mail: anapaula_barradas@yahoo.com.br

Não poderíamos deixar de analisar o patrimônio sacro sob a ótica da devoção. A ida ao Santuário trata-se de uma busca do sagrado. Berger, teorizando sobre essa característica social, observou, que toda atividade humana está sujeita ao hábito. Essa ação é freqüentemente repetida pelo grupo que o faz. Esse grupo, ao criar o hábito, o passa entre os membros caracterizando esse processo; desta forma institucionalizam o hábito dentro do grupo e as ações habituais são partilhadas pelos participantes (BERGER, 2000). Portanto, é fundamental que as igrejas estejam abertas e adequadas ao uso dos devotos, da sociedade e dos turistas.

Tendo como objeto de estudo as igrejas tombadas em nível federal da RPA 1 da cidade do Recife, a pesquisa foi realizada entre o período de 2004 a 2014, com o total de 14 igrejas analisadas, quanto a acessibilidade, estado de conservação, descrição histórica, funcionamento e relação com os fieis e/ou turistas.

DESENVOLVIMENTO

O patrimônio cultural é constituído pelos bens materiais e imateriais que se referem à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, como: formas de expressão; modos de criar, fazer, viver; criações científicas, artísticas e tecnológicas; obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artísticas e culturais; conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Esses bens materiais e imateriais que formam o patrimônio cultural brasileiro são, portanto, os modos específicos de criar e fazer (as descobertas e os processos genuínos na ciência, nas artes e na tecnologia); as construções referenciais e exemplares da tradição brasileira, incluindo bens imóveis (igrejas, casas, praças, conjuntos urbanos) e bens móveis (obras de arte ou artesanato); as criações imateriais como literatura e a música; as expressões e os modos de viver, como a linguagem e os costumes; os locais dotados de expressivo valor para a história, a arqueologia, a paleontologia e a ciência em geral, assim como as paisagens e as áreas de proteção ecológica da fauna e da flora².

Conforme descrito a definição de patrimônio cultural é muito ampla, o que torna difícil a sua proteção, daí a necessidade de que sejam envolvidos além do poder público, todos os cidadãos. Juntos devem ser fiscais quanto à acessibilidade e preservação do patrimônio.

2 FUNDARPE. Disponível em <<http://www.fundarpe.pe.gov.br>>, acesso em 05 mai. 2014.

Das medidas protetivas administrativas uma das mais usadas é o tombamento regulamentado pelo Decreto-lei federal nº25, de 30.11.37, conhecida como Lei de Tombamento. O tombamento que pode ser definido como o procedimento pelo qual o Poder Público impõe ao proprietário particular ou público de bem de valor comprovadamente de interesse cultural, histórico, artístico, entre outros e restrições administrativas visando a sua preservação e proteção.

A finalidade do tombamento é conservar o bem com a suas características originais, impedindo alterações sem autorização do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN (art.17), não podendo também ser retirada do país ou alienada sem oferecer primeiro ao Poder Público, garantindo o direito de preferência (art.22º).

A decisão administrativa do tombamento poderá ser objeto de apreciação do Poder Judiciário (art.5º,XXV, Const. Fed.), o que propicia o policiamento da sociedade. As comunidades e a sociedade como um todo devem colaborar com este processo, aliás como previsto no § 1º, do art.216, da Constituição Federal.

Segundo Oliveira (2003), na busca de sua identidade, o homem recorre, inicialmente, ao patrimônio material no qual se inserem os bens edificados e os objetos que tiveram significado na formação de nossa identidade cultural. Num segundo momento, busca-se o resgate do intangível, o patrimônio imaterial, no qual se inserem as festas, as celebrações, os lugares e os saberes que fazem parte de nossa formação cultural e que, de alguma forma, encontra-se parte de nossa formação cultural e que, de alguma forma, encontram-se latentes no inconsciente coletivo.

Foi realizado em 2004 um diagnóstico das igrejas tombadas, em esfera federal, na região político administrativa (RPA) 1 da cidade do Recife e ao longo do tempo sendo sempre observado a atuação dos poder público (IPHAN) e mudanças sociais ocorridas ao longo de 10 anos (até o ano de 2014).

14 bens sacros foram inventariados: Igreja da Madre de Deus, Nossa Senhora do Pilar, Igreja Nossa Senhora das Fronteiras, Igreja de Nossa Senhora da Boa Vista, Igreja de São Gonçalo, Capela Dourada e Casa de Oração da Ordem Terceira de São Francisco de Assis, Igreja e Convento de Santo Antônio, Igreja do Divino Espírito Santo, Igreja e Matriz de Santo Antônio, Igreja de Nossa Senhora Conceição dos Militares, Igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, Igreja de São Pedro dos Clérigos, Igreja de Nossa Senhora do Terço, Igreja de São José do Ribamar.

Em 2004, foi constatado que estas igrejas estavam em bom estado no que tange a acessibilidade e conservação, quanto aos horários de funcionamento deixavam a desejar. Diante do exposto na época foi constatada a viabilidade da implementação

de um roteiro turístico para visitação aos bens tombados inventariados do Recife. Porém para tal, seria necessário uma parceria do Governo do Estado com a Prefeitura da Cidade do Recife e as congregações religiosas responsáveis pela administração das Igrejas, no processo de construção de políticas públicas voltadas para a utilização destes atrativos como produto de um circuito turístico e maior uso fruto da população.

Porém atualmente, o que é observado é o descaso. A sociedade em geral, os turistas e os devotos são impedidos de contemplar e de exercer a sua fé pelo fechamento e/ou não funcionamento regular dos monumentos analisados e necessidade de restauros urgentes³, criando assim tensões cotidianas para a materialização do sagrado que contribuem para o afastamento e esfacelamento de devoções seculares, contribuindo grandemente para o decréscimo do catolicismo tradicional.

Os devotos e toda população tem direito ao acesso.

Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas - e sua visão de mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra apresentar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida. (GEERTZ, 1989 p. 103-104).

Dos estudos de Gilberto Freyre e das aberturas multidisciplinares supracitadas, cabe também ressaltar que há uma valoração dos devotos, romeiros, penitentes, sejam estes como forem designados, ou seja, das gentes que praticam livremente sua fé, como sujeitos de sua própria história e não apenas como objetos de estudo ofuscados pelas preferências ou sentidos existenciais dos intelectuais de várias ciências que os elegem como referenciais de investigação.⁴

3 A restauração é um conjunto de atividades que visam restabelecer danos decorrentes do tempo em um bem imóvel ou móvel. Um dos primeiros a se preocupar com a preservação do patrimônio histórico foi Eugène Viollet-le-Duc, arquiteto francês que elaborou os primeiros conceitos de restauração no século XIX.

4 BRANDÃO, Sylvana. "São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil." In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). História das Religiões no Brasil. Recife: UFPE, 2004, v. 3, p. 339-370.

CONCLUSÃO

De maneira geral, nota-se a ausência de uma Legislação Federal para proteção dos monumentos e sítios históricos mais severa e eficiente, além de uma política mais efetiva e fiscalizadora por parte do órgão público responsável.

As dificuldades encontradas vão desde o horário de funcionamento variado das igrejas, a falta de segurança e ausência de sinalização mais evidente nos bens. Impedindo assim os turistas e devotos de ter acesso a igreja. Não existe igreja sem a frequência do povo. A palavra “igreja” significa assembléia; e assembléia é uma congregação de pessoas. Se os membros não se reunirem, não poderá haver uma igreja.

A cidade do Recife em 2014 apresentou o projeto “Recife Sagrado”, onde cinco igrejas serão apresentadas abordando a arte sacra na cidade. O projeto pretende oferecer visitas guiadas aos templos Madre de Deus, Capela Dourada, Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, Basílica de Nossa Senhora do Carmo e Santa Tereza D’Ávila da Ordem Terceira do Carmo. Porém “a romaria feita ao Santuário tem como objetivo o agradecimento da graça alcançada por parte dos fiéis ou apenas a confirmação da devoção dos mesmos ao santo. A jornada geralmente é vivida como um ritual de purificação e aproximação” (STEIL, 1996, p. 104).

Delimitar é impedir que devotos de outros santos (as) exerçam seus compromissos religiosos. Então o projeto não atende a todos, visto que os templos foram escolhidos por terem visto a evolução da cidade, em alguns momentos até norteando o crescimento. Algumas delas eram construções simples, como capelas, até se tornarem realmente igrejas e monumentos grandiosos. Entretanto o que é percebido é que só as igrejas “mais turísticas” são contempladas e um circuito eventual está bastante aquém para atender a necessidade dos fiéis.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

BARRETTO, Margarita. *Turismo e legado cultural: as possibilidades do planejamento*. Campinas, SP: Papirus, 2000.

BERGER, Peter L. *A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

BRANDÃO, Sylvana. "São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil." In: HISTÓRIA DAS RELIGIÕES NO BRASIL. Sylvana Brandão (Org.). Recife: UFPE, 2001. Vol. III

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 103-104.

FUNARI, Pedro Paulo e PINSKY, Jaime. *Turismo e patrimônio cultural*. São Paulo, SP: Contexto, 2002.

OLIVEIRA, Fernando Vicente de. *Capacidade de carga nas cidades históricas*. Campinas, SP: Papirus, 2003.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias*. Petrópolis: Vozes, 1996.

Rosários e atabaques: devoções marianas nas religiões afro-brasileiras

Sylvana Brandão¹

Edson Araújo

RESUMOD

As devoções a Maria são essenciais ao catolicismo brasileiro, notadamente nas décadas finais do século XX e alvorecer do século XXI, quando ocorre um acirramento da perda de fiéis e os cultos à Maria, públicos e domésticos, passam a ser estratégias de reconquistas, no dizer de Berger, formas de plausibilidade. Figura essencial ao cristianismo católico ocidental, o culto a Nossa Senhora tem também se espreado nas religiões de matriz Afro-Brasileira. Neste estudo, buscamos compreender as devoções marianas dentro da Umbanda, por meio da pesquisa bibliográfica e de etnografias. Dada a interdisciplinaridade do tema, o trabalho insere-se no campo da Ciência da Religião, naturalmente congregando ferramentas da antropologia da religião e da história das religiões. Para além das simbologias que unem santos católicos e orixás, identificamos processos de hibridismo religioso que demonstram a capacidade de reinventar tradições e incorporar signos e símbolos diversos nas religiões de matriz africana, que no passado colonial representaram também alternativas para manutenção de sua fé e formas de resistência cultural.

Palavras-chave: *Ciência da Religião. Devoções marianas. Hibridismo religioso. Umbanda.*

INTRODUÇÃO

A figura de Maria é essencial ao cristianismo católico ocidental. Maria, Myriam em hebraico, que pariu o menino-deus; por conseguinte, Maria, a que deu à luz ao filho do altíssimo na virgindade, passa a ser também a doce mãe de todos os homens. Aliás, desde o século V, Maria recebe do Concílio reunido em Éfeso o título de Mãe de Deus, o chamado dogma da maternidade divina (DELUMEAU, 2000).

Isenta de pecado, Maria é, portanto, Imaculada. Por graça divina, Maria não teria a marca do mal, sendo concebida sem a mancha do pecado original que a todos os descendentes de Adão e Eva, de acordo com o conteúdo da *Bula Ineffabilis Deus* proclamada pelo papa Pio IX em 1854.

O termo “Nossa Senhora” é utilizado para se referir a Maria desde o século XII, na França. A hierarquia eclesiástica buscava reforçar o papel de Maria enquanto

¹ Doutora pela UFRGS

mãe e protetora de todo o povo cristão. Advogada e intercessora dos homens, o *símbolo sagrado* da figura mariana induziu seus devotos ao longo da história a lhe render os mais diversos *votos e reverências votivas*, nos termos de Geertz (1989).

As aparições marianas constituem um fenômeno ainda pouco estudado nas ciências humanas e sociais. No universo acadêmico brasileiro, uma obra fundamental para a compreensão deste evento é a coletânea *Maria entre os Vivos – Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil* (STEIL; MARIZ; REESINK, 2003). Os textos de historiadores, sociólogos e antropólogos reconstroem narrativas das aparições, seus principais protagonistas e os impactos e diferentes significados atribuídos, ao longo da história, à presença de Maria entre os seus videntes. Podemos, com base neste trabalho, elaborar um quadro das manifestações marianas e as interpretações construídas em cada período, no bojo da tradição católica (STEIL; MARIZ; REESINK, 2003).

Da Antiguidade à Idade Média, as aparições ocorrem aos olhos de figuras proeminentes da sociedade e da Igreja (padres, bispos, etc.); o principal significado das aparições desta época é a indicação, pela Virgem, de locais para a construção de santuários. Nestes santuários, o povo poderia solicitar, sob intermédio de Maria, favores e graças divinas. Jean Delumeau afirma também que muitos monges e monjas tiveram, neste período, visões da Virgem, despertos ou em sonho, com vistas à sua conversão. A maioria das aparições ocorria no ambiente urbano (STEIL; MARIZ; REESINK, 2003).

Já na Idade Moderna, a maioria das manifestações marianas ganham maior destaque e visibilidade pública, em especial a partir do século XVI. As aparições ocorrem através de imagens que aparecem em locais próximos à natureza (matas, rios) e são encontradas por pessoas mais humildes, como camponeses, pescadores e mesmo indígenas americanos, a exemplo de Nossa Senhora de Guadalupe, no México. Aqui, têm-se uma ruptura com o padrão das aparições anteriormente descrito; ao invés da urbanidade, digamos que Maria oferecia um convite à natureza, fora da segurança das vilas e cidades; também há narrativas de inúmeras aparições entre gente simples. Temos, portanto um duplo deslocamento: a figura de Nossa Senhora aproxima-se dos populares e visita os espaços rurais, o que aparentemente também poderia dispensar a mediação institucional da hierarquia eclesiástica, administradores dos bens sagrados. Os estudiosos sobre este tema destacam o risco que era, nestes séculos, afirmar ter visto Maria ou encontrado uma imagem sua. Contingente significativo de mulheres, crianças e camponeses que se colocaram como videntes da Virgem foram perseguidos pela Inquisição, sob a acusação de difundirem engodos e diabrises (STEIL; MARIZ; REESINK, 2003).

Concordamos com os autores que sustentam este ponto de vista, mas é

notável também como a Igreja soube criar e valer-se das oportunidades de difusão do culto a Maria a partir dos relatos de suas aparições. A exemplo, citamos o episódio ocorrido em 1531 no México: a aparição de Maria para um indígena camponês de nome Juan Diego, em 1531 no México, onde a espantosa imagem da Virgem de Guadalupe teria ficado estampada no manto índio. Neste e noutros casos da América Colonial, a Igreja soube promover as aparições como instrumentos de captação dos ditos gentios à fé cristã, registrando-se também processos de reelaboração cultural de Maria com divindades locais. No México, a Nossa Senhora de Guadalupe ocupa o lugar de Tonantzin, que na tradição religiosa Asteca era a Mãe de todo panteão de divindades; nada mais apropriado, já que Maria era a Mãe do Deus Cristão e, por conseguinte, de todos os degredados filhos de Eva. Dialogando com as ideias do historiador da cultura Roger Chartier, têm-se um exemplo lapidar do universo de *representações* (re)elaborado pelos atores sociais que integram os 500 anos de sincretismo e hibridismo cultural e religioso nas Américas, onde a aparente aceitação e submissão os índios às crenças do homem branco significaram, na prática, a tradução e impressão de suas próprias cosmovisões à realidade objetiva que os cercava (CHARTIER, 2002).

O fato de aparições em terras americanas ocorrerem junto às populações nativas fortaleceu a iniciativa católica nestes espaços do Novo Mundo conferindo legitimação das devoções junto aos indígenas locais, já que era entre seus pares que a presença da Virgem Maria havia sido registrada. Ao invés de perseguidos, estes videntes tornaram-se baluartes da expansão de um capital simbólico híbrido, que caldeava mitos traduzidos pelos agentes do catolicismo na América (padres, freis, missionários, etc.) com as crenças ancestrais que constituíam os campos e subcampos religiosos dos gentios.

No contexto do racionalismo dos séculos XIX e XX, Maria é elemento de afirmação do cristianismo católico em meio ao processo de secularização. As aparições são, portanto, baluartes católicos no conflito tanto com os racionalistas, quanto com os protestantes.

Esta postura persiste no decorrer do século XX sendo a figura de Maria portadora dos segredos dos destinos da humanidade, transmitidos em geral às gentes simples, por vezes iletradas. Neste contexto, a Igreja demonstra preocupação em *provar* as aparições, quando elas ocorrem, por vezes mantendo silêncio sobre os fenômenos durante décadas. No alvorecer do século XXI, a Igreja passa a incentivar institucionalmente no Brasil diversas expressões de devoções marianas como forma de estancar o decréscimo de fiéis católicos com a expansão do neopentecostalismo.

1 NOSSA SENHORA DA LUZ VELADA: Maria, a Umbanda e os Umbandistas

As religiões de matriz africana possuem um sistema bastante diversificado de crenças. Na imensidão do Brasil, formaram-se tradições africanas derivadas de diferentes troncos originários dos grupos étnicos que vieram da África desde o período colonial, originalmente para suprir o mercado de produção de mão de obra escrava. “Qual era a origem geográfica dos negros trazidos para o Brasil? De diversas regiões e em diferentes épocas, eles vieram de muitos países africanos, de toda a costa ocidental e da costa oriental. Uns eram sudaneses, vindos de Guiné, Togo, Daomé e Nigéria; outros eram bantos do Congo, Angola e Moçambique” (COSSARD, 2011). Em consequência deste processo, existem diversas tradições das religiões negras espalhadas em terras Brasileiras:

Candomblé na Bahia, Xangô em Pernambuco e Alagoas, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Batuque no Rio Grande do Sul, Macumba no Rio de Janeiro. Na Bahia Originou-se também o muito popular Candomblé de Caboclo e o menos conhecido Candomblé de Egum. Mais recentemente, no Rio de Janeiro e depois em São Paulo, constituiu-se a Umbanda, que logo se disseminou por todo o país, abrindo, de certo modo, caminho para uma nova etapa de difusão do antigo candomblé. O Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro-brasileiras ou as influenciar. Trata-se do Catimbó, religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar. Esse tronco afro-ameríndio tem particularidades em diferentes lugares, sendo chamado de Jurema, Toré, Pajelança, Babaçuê, Encantaria e Cura (PRANDI, 1996).

Integrando o campo das religiões de matriz africana, a Umbanda apresenta em si uma multiplicidade de segmentos. As principais influências notadas nos terreiros de Umbanda são, além do culto aos orixás, ritos e liturgias da matriz cristã-católica e fundamentos do espiritismo kardecista – com destaque para as noções de piedade cristã pautadas na caridade e na evolução espiritual dos seres. Um dos mitos fundantes da religião e que possuem respaldo histórico falam que, fundada em 15 de novembro de 1908 no Rio de Janeiro, pelo espírito chamado Caboclo das Sete Encruzilhadas e seu médium, Pai Zélio Fernandino de Moraes, a Umbanda estaria aberta a participação de todos espíritos que nela desejassem militar, sempre voltados para a prática do bem. Assim, “orixás, exus, mestres, caboclos ciganos e “tutti quanti” passam a ser vistos como espíritos situados em certo nível de evolução espiritual [...] capazes de ajudar ou prejudicar a humanidade presentemente encarnada” (MOTTA, 2002, p.83).

Desde suas origens, os templos umbandistas buscaram diferenciar a sua liturgia das práticas do candomblé. Uma das estratégias foi a utilização de

imagens de santos católicos associados sincreticamente aos orixás. Cores e datas do calendário festivo cristão também foram incorporadas, sendo assim, Ogum era representado por São Jorge, e sua festa era no mesmo dia das homenagens católicas. Assim como Oxossi/São Sebastião; Xangô/São João/São Jerônimo; Omulu/São Lázaro; Oxum/Nossa Senhora do Carmo; Iemanjá/Nossa Senhora da Conceição e Iansã/Santa Bárbara. Esta estratégia, que também buscava aproximar a Umbanda do espiritismo kardecista ao não incentivar ou assumir publicamente a realização de práticas tradicionais nas religiões africanas, como o sacrifício animal, tinha como objetivo preservar líderes e adeptos das perseguições que os candomblés eram alvo. Umbanda branca, sim senhor. E representada com cores e tons socialmente mais aceitáveis aos padrões da época (PRANDI, 1996). No final da década de 1980, com a constitucionalização da liberdade de culto, o Estado deixou de ser uma ameaça direta. Com isto, a multiplicidade de vertentes e práticas rituais cresceu a olhos vistos: Umbanda Branca, Esotérica, Sagrada, Omolokô, de Almas e Angola, Trançada, Popular. Atualmente, alguns terreiros utilizam a representação tanto dos orixás quanto dos santos católicos. Essa relação varia de acordo com a vertente.

No que se refere à figura de Maria, buscamos identificar se a relação ia além do mero sincretismo. Para tanto, analisamos alguns pontos cantados, congás (altares) de terreiros e entrevistamos dois sacerdotes: Pai Marcel Oliveira do Templo de Umbanda Mãe Divina, situado em Jardim Monte Kemel, SP; e Mãe Márcia Moreira, do Templo de Umbanda Caboclo Pena Branca, localizado em Taubaté, interior de SP.

Nos dois terreiros, percebemos a presença de imagens católicas enquanto representações dos orixás, num processo de manutenção, por identificação das lideranças e da comunidade religiosa, da simbologia originária do sincretismo dos altares de Umbanda quando de sua fundação na primeira metade do século XX.

Imagem 1 – Congá do Templo de Umbanda Caboclo Pena Branca



Imagem 2 – Congá do Templo de Umbanda Mãe Divina



Oriundo de família umbandista, Pai Marcel considera que Maria “na Umbanda de vertente tradicional, tem um papel fundamental inclusive na chefia de muitas falanges espirituais que trabalham na linha da água”. Para Mãe Márcia Maria está presente “no sincretismo do Orixá Oxum com Nossa Senhora da Guia e Nossa Senhora da Conceição; e Iemanjá com Nossa Senhora Glória e Nossa Senhora dos Navegantes. Além disso, a religião de Umbanda vive sua religiosidade em estrutura familiar, ou seja, nos relacionamos com Orixás como nossos pais e nossas mães.” Aqui, ressalta, na figura de Maria, o sagrado feminino, tendo em vista que “a figura da Mãe é de muita relevância dentro das culturas afrodescendentes devido ao valor da figura feminina, da geração da vida e da garantia da descendência”.

Procuramos observar além da presença de imagens das diversas invocações de Maria e identificar outros signos e símbolos de sua presença nos terreiros de Umbanda. Com base nas informações fornecidas pelos sacerdotes e a partir da observação em outros terreiros, percebemos o uso de rosários, de terços e por vezes a realização de rezas e novenas, seja pelos umbandistas, em rituais internos e externos aos templos, seja pelas entidades, em especial a dos pretos-velhos. Pai Marcel aponta que “A reza é fundamental em nossa casa, terços e novenas com menos frequência”.

Para Mãe Márcia, “terços e rezas são instrumentos de trabalho das entidades na linha de preto-velho que auxiliam as pessoas. Aqueles espíritos que carregam em sua história a experiência da evangelização. Eles unem o conhecimento da religiosidade afro com a cristã e manifestam no terreiro atendendo aos necessitados”.

Um dos fundamentos da Umbanda são os *pontos cantados*. São cânticos, por vezes associados ao uso dos atabaques, que auxiliam na criação da atmosfera das sessões rituais. Em muitos deles, identificamos a postura de devotamento a Maria. Vejamos alguns:

*“Eu abro a minha gira com Deus e **Nossa Senhora**, eu abro a minha gira, Tamborê, Pemba de Angola”*

*“**Nossa Senhora**, defuma **seu altar**, para seu bento filho chegar, eu defumo essa aldeia de caboclo, para o mal sair e o bem entrar”*

*“Lá vem vovó, descendo a serra com sua sacola, com seu **rosário**, com seu patuá, ela vem de Angola”*

“Eu estou neste terreiro, vim pedir a proteção, da Virgem Imaculada, Senhora da Conceição”

*“Minha Mãe, **Minha Senhora**, Rainha da Cachoeira, prá louvar teu **santo nome** aqui estou a vida inteira, aiêiêou, minha **Mãe de Aruanda**, aiêiêou, Mamãe Oxum segura a banda”*

Nestes registros, resta claro que o estudo de Maria na Umbanda deve ir além da discussão do sincretismo entre santos e orixás. Há elementos rituais como os rosários e pontos cantados, que carregam uma simbologia híbrida – afro-religiosa e católica. Como nos diz Peter Burke:

A “tradução” de Ogum, Xangô ou Iemanjá para seus equivalentes católicos, São Miguel, Santa Bárbara ou a Virgem Maria, permitiu aos cultos africanos sobreviverem disfarçados entre os escravos no Novo Mundo. A invocação a Santa Bárbara pode ter sido “para inglês ver”. No entanto, o que começou como um mecanismo consciente de defesa se desenvolveu com o passar dos séculos e se transformou em uma religião híbrida (BURKE, 2003, p. 67).

Dada a limitação deste espaço, iremos ampliar as análises com maior densidade em trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 2002.

COSSARD, Gisèle Omindawerá. **Awó: o mistério dos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

DELUMEAU, Jean. **De Religiões e de Homens**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

MOTTA, Roberto. Escatologia e visão de mundo nas religiões afro-brasileiras. In: BRANDÃO, Sylvana (org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Editora da UFPE, 2002, pp. 75-107.

OLIVEIRA, 2008. José Henrique Motta. **Das Macumbas à Umbanda**. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil. Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, 1995, p. 64-83.

STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Mísia Lins. **Maria entre os vivos** – reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

Rosas para santa Rita de Cássia: percursos de uma devoção em santa cruz – rio grande do norte

Newton Darwin de Andrade Cabral¹

RESUMO

A pesquisa objetivou, principalmente, analisar a história e os percursos da devoção a Santa Rita de Cássia, na forma em que ela é praticada na cidade de Santa Cruz, no Rio Grande do Norte, a partir da sua existência anterior – primórdios da localidade – e das modificações introduzidas depois que, em junho de 2010, foi inaugurado Santuário a ela dedicado. Foram examinadas as perspectivas dos idealizadores, as estratégias efetuadas para o aproveitamento de terreno localizado em uma colina com altitude média de 300 metros, às margens da BR 226, o projeto de financiamento junto ao Ministério do Turismo e ao Governo do Estado (RN), bem como suas repercussões para a cidade de Santa Cruz e para a experiência dos devotos peregrinos daquele movimento que, sendo notadamente sociorreligioso, é também econômico e político, e se realiza em ciclos de romarias anuais e práticas devocionais mensais. Investigamos como os romeiros e o clero local interpretam a devoção nos seus mundos peculiares e os significados que dão àquela experiência religiosa. Assim, a proposta foi compreender como os agentes do sagrado, no dizer de Chartier, produziram novos dinamismos que se articulam com os arranjos e itinerários diversificados, palmilhados pelos romeiros, agentes que se fazem ativos na expressão de sua religiosidade. Para isso, utilizamos o método histórico-crítico, na intenção de produzir uma história eclesiástica não confessional e, portanto, não apologética, postulando uma rigorosa análise crítica da documentação e a historicização radical das fontes de matriz religiosa. Além disso, fizemos uso do conceito de trocas simbólicas, como empregado por Bourdieu, visualizado na relação e nas práticas devocionais – com ênfase na chamada Coroa de Santa Rita – que intermedeiam as convivências estabelecidas entre os romeiros e a Santa, uma vez que a ela fazem ofertas e dela esperam dádivas.

Palavras-chave: Movimentos sociorreligiosos brasileiros. Religiosidade popular. Romarias. Igreja Católica.

INTRODUÇÃO

Nascida em 1381, na República de Cássia, onde faleceu em 1457, Santa Rita chamava-se Margherita Lotti, e teve sua vida pontuada por aspectos bastante

¹ Doutor em História, pela UFPE. Coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, e professor da Graduação em História, ambos da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: newtondeandradecabral@gmail.com

improváveis. Nessa linha, uma das situações mais conhecidas afirma que, nos dias finais de sua vida, já bastante doente, Rita recebeu a visita de uma parenta habitante da pequena aldeia em que nascera. Aquela lhe teria perguntado se desejava algo de sua antiga residência. À resposta de que desejava lhe trouxesse figos e rosas do jardim de sua casa, a visitante atribuiu a um delírio provocado nela pela febre. Foi, porém, ao local, e surpreendeu-se ao encontrar as flores e os frutos, em situação totalmente improvável: era o auge do inverno europeu. Esse episódio, aliás, tem ligações com um ritual, vivenciado em Santa Cruz, em torno da devoção àquela que, por causa desse conjunto de circunstâncias, é considerada a “santa das causas impossíveis”, e remete à afirmação de Cuomo (2009), para quem “nem todos os acontecimentos descritos na vida dos santos são historicamente verificáveis” (p. 7).

1 SANTA CRUZ E SUA DEVOÇÃO

Situada a 115 km da capital do Estado – Natal –, a cidade de Santa Cruz fica na Microrregião da Borborema Potiguar e na Mesorregião do Agreste Potiguar. Segundo dados do IBGE, em 2012, foram estimados 36.477 habitantes. Suas principais atividades econômicas são o funcionalismo público, a agricultura, sobretudo a familiar, e o comércio. A presença do Santuário vem expandindo o turismo religioso.

De acordo com a bibliografia consultada (ver referências), a devoção a Santa Rita está presente desde os primórdios da localidade. Ao lado da cidade, uma elevação do terreno, em propriedade há muito tempo doada à Igreja, é chamada de Monte Carmelo devido ao fato de ter sido alvo de uma peregrinação dedicada a Nossa Senhora do Carmo. Tal local era percebido, e visitado, desde 1920, como adequado a orações. Paulatinamente, o culto ali realizado foi-se voltando para Santa Rita.

A peregrinação a espaços marcados por hierofanias, ou que de alguma forma as recordam, ou, ainda, perpetuam o cultivo de tais memórias, é uma característica do mundo das religiões. De forma similar à dicotomia levantada por Mircea Eliade (1999), acerca de espaços e tempos significativamente diferenciados – posto que sagrados e profanos –, concordamos com Steil, para quem

no movimento dos corpos que cruzam o sertão em direção ao santuário, os romeiros vão demarcando um espaço sagrado que torna certos lugares e objetos mais próximos de Deus do que outros. A sua consciência está inextricavelmente associada ao território, de forma que o sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude, ao alcance da vista e da mão, podendo ser tocado (1996, p. 23).

Há contingentes de devotos peregrinos que participam ativamente desses processos de expansão de fé e devoção e frequentam esses locais que consideram como místicos, pois os identificam como qualitativamente diferenciais no seu dia a

dia.

2 A INSTALAÇÃO DO SANTUÁRIO E A PRÁTICA DEVOCIONAL DA COROA DE SANTA RITA

Antes de ser instalado o santuário, havia o desejo de marcar aquela elevação de terreno supramencionada, com alguma construção que desse visibilidade à cidade. O ex-prefeito, Antonio Lourenço de Farias (Tomba), cogitou a possibilidade de fincar no seu cume, em letras monumentais, construídas em concreto armado, o nome da cidade. Conversas com o então pároco (Pe. Aerton Sales da Cunha) foram conduzindo a um redimensionamento na forma de se ocupar o espaço, optando-se por algo mais voltado à dimensão religiosa, o que culminou com a ideia de um Santuário.

A questão de dar ao espaço uma utilização religiosa também guardava relação com o fato de aquele terreno pertencer à Igreja Católica. Construções nele edificadas, sobretudo se contassem com verbas públicas, implicariam a doação do terreno, cuja tramitação passou pelos Conselhos Paroquial e Diocesano, visando a atender todas as exigências de Brasília, de onde veio a maior parte do montante financeiro requerido para a construção. Atendidas exigências burocráticas, a construção foi iniciada.

Renomado arquiteto, o professor da UFPB, Alexandre Azedo, assumiu o projeto da imagem, o que deu ímpeto ao rumo da construção de um complexo que inclui praça, auditório, restaurante, lanchonete, igreja e museu (com sala para ex-votos). o referido arquiteto pediu licença de suas funções como professor universitário e residiu por vários meses em Santa Cruz, para conduzir *in loco* os trabalhos da estátua de Santa Rita que, com 56 metros de altura, encima todo o complexo, e é, até o momento, a maior estátua católica do mundo. A imagem é imponente e sua beleza é ressaltada por uma capa de concreto com oito centímetros de espessura que lhe dá maior leveza, além de apurado senso estético. O conjunto foi inaugurado em junho de 2010. Visava-se a, primordialmente, incentivar uma alternativa de renda para o município.

A Igreja Católica, após a canonização de Rita (oficializada em 1900), estabeleceu o dia 22 de maio para a sua celebração oficial. Por isso, é nessa data que se realiza a maior entre romarias ali realizadas anualmente.

Para solidificar a devoção à Santa Rita, o Padre Aerton Sales introduziu, desde 22 de novembro de 2004 – portanto, antes da construção do Santuário – o hábito de os fiéis completarem um ritual chamado Coroa de Santa Rita, que ocorre com o compromisso assumido pelos devotos de realizarem determinadas orações nas quais invocam Santa Rita, durante 15 meses consecutivos, sempre no dia 22

de cada mês. A Coroa é acompanhada de pedidos de graças, sobretudo espirituais, configurando um rito de trocas simbólicas, cuja repetição contém, em nossa análise, um elemento de fidelização do católico àquela devoção.

A solenidade é marcada pelo momento da bênção das flores – e de outros objetos levados pelos devotos peregrinos. As rosas devem ser levadas, preferencialmente, pelas pessoas que estão concluindo o ciclo de quinze coroas. Todavia, muitos participantes frequentemente as adquirem, como forma de participação mais ativa nos vários momentos em que elas são levantadas no interior da Matriz, proporcionando momentos de expressiva emoção estético-religiosa. Tais flores, que são vendidas por ambulantes em frente à Igreja, além de rememorem um dos últimos episódios da vida de Santa Rita (supramencionado), também revelam instigante ideia dos agentes do sagrado – repetindo expressão usada por Chartier com relação ao clero – uma vez que, no Nordeste, rosas são facilmente encontradas em todo o ano.

Imagem 2
CELEBRAÇÃO DA COROA



Fonte: Acervo do Projeto “Rosas para Rita:
história e percursos de uma devoção em Santa cruz (RN)”

Todo o ritual tem início ao meio-dia, e representa a culminância emotiva de um cerimonial iniciado por uma procissão e/ou celebração eucarística. Esse horário pode ser pensado como estratégia do clero local para, dessa forma, facilitar a volta dos devotos para seus locais de moradia ainda na mesma jornada diária, pois a cidade não dispunha, quando do início da celebração do ritual da Coroa, de hospedarias suficientes.

A opção por tal horário também facilita a participação das pessoas

do lugar que, naqueles dias, sacrificam parte do tempo destinado ao almoço/ intervalo entre os dois turnos diários de trabalho. Além disso, como acrescentou, em entrevista concedida ao autor, o Pe. Aerton Sales, vigário da paróquia quando a Coroa foi criada, a hora escolhida tem relação direta com o resgate de uma prática devocional específica, anteriormente vivenciada pela Igreja local, no período em que o Monsenhor Emerson Deodato Negreiros foi o seu pároco (1952 a 1962) e responsável por erigir a nova Matriz de Santa Rita; ele costumava reunir as pessoas, todas as quintas-feiras, ao meio-dia, para a chamada “Hora da Graça”, durante toda a fase da construção mencionada.

Embora inaugurado recentemente – em 2010 – o Santuário, em Santa Cruz, recebe visitantes de regiões mais distantes do que as adstritas ao seu entorno. Já são registrados, segundo informações do clero local, romeiros provenientes, além da região potiguar, de estados circunvizinhos, notadamente da Paraíba e de Pernambuco.

Imagem 3
SANTUÁRIO



Fonte: Google/Imagens. Acesso: 17 mar 2015.

Talvez alheios a toda aquela arquitetura devocional, cujos simbolismos são bem maiores que a circunscrita à infraestrutura física, os romeiros identificam-se com os conteúdos presentes nas narrativas que, verídicas ou não, permeiam o imaginário construído acerca de uma mulher que, nas condições distintas e sequenciais de filha, esposa, mãe, viúva e religiosa teria enfrentado sucessivas barreiras, algumas transpostas em situações consideradas impossíveis aos recursos meramente humanos, conforme destacado na introdução deste trabalho.

Os devotos, porém, buscam significados que lhes são, muitas vezes, precisos: trocam orações, sacrifícios, esmolas e participações em rituais por bênçãos, por milagres a serem conseguidos pela intercessão da “advogada das causas impossíveis”.

Para que possamos compreender a alma de um povo através dos significados e significantes de suas expressões religiosas, penso, neste caso, que nos devamos indagar sobre o que para eles representa um *milagre*. Pensemos também como ferramenta esclarecedora sobre os critérios 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 Habermas. [...] Para as gentes humildes e generosas do Brasil [...] milagre pode ser tão somente a solução de um impasse qualquer, seja este afetivo, financeiro, de dor física. O milagre como solução prática, cotidiana. (BRANDÃO, 2004, p. 358). Grifo original.

CONCLUSÃO

De modo geral, a cidade, depois do Santuário, tem apresentado visíveis modificações em vários ângulos da sua realidade. Além dos aspectos econômico e político, de acordo com o Pe. Vicente Fernandes, atual pároco de Santa Cruz, a população do município também tem crescido no que se refere à religiosidade, pois revela-se sedenta e faminta de seu Deus e de sua religião; por isso, busca saciar sua carência espiritual com a participação nas Coroas de Santa Rita e em outras formas de culto existentes, recebendo o auxílio da Igreja que se posiciona com uma ação evangelizadora e catequética, acolhendo a todos os que procuram alívio e leveza para os seus pesados fardos. Através do Santuário, também se tem uma maior visibilidade no que se refere à experiência e à tradição religiosa, fazendo-nos perceber o poder que têm as manifestações sociorreligiosas para reunir pessoas de várias faixas sociais, ainda que tenhamos constatado uma predominância, nesse tipo de fenômeno, de pessoas oriundas das camadas mais humildes da população.

Em depoimento concedido ao autor, o atual arcebispo metropolitano de Natal também fez referências “às características dos romeiros, pessoas nitidamente pobres, talvez, das classes mais baixas, que só têm nas suas vidas o ideal de se prepararem, durante todo o ano, para virem em romaria para aquelas visitas” [a variados locais que, de alguma forma, remetem a hierofanias]. A seu ver, as romarias “são motivo de orgulho para aquelas pessoas e um ideal que alimenta o sentido da existência”.

Existe uma tipologia para os santuários que, geralmente, os cataloga em duas categorias: diocesanos e nacionais, a depender, sobretudo, da dimensão da frequência de romeiros. O de Santa Rita foi decretado santuário diocesano aos 11 de

outubro de 2009, portanto, antes da sua inauguração – apenas a imagem já estava completamente construída –, pelo então arcebispo, Dom Matias Patrício de Macedo, por ocasião de visita pastoral que fazia à Paróquia de Santa Cruz.

Na apreciação do seu sucessor, Dom Jaime Vieira Rocha, em entrevista concedida ao autor (supramencionada),

santuário é uma dignidade institucional-religiosa que dá visibilidade maior a uma experiência e uma tradição religiosa, do ponto de vista de devoção. Com isso, e a partir da referência do santuário, se investe muito mais na formação, na evangelização do povo, para que não paremos apenas no 'devocionismo', sem uma evangelização e sem um esclarecimento, um aprofundamento da fé para as pessoas que para ali se dirigem.

Assim, pode-se afirmar a existência, em torno daquele santuário, de um movimento constante, que se acentua nos finais de semana, tornando intenso o vaivém de peregrinos vindos de diversificadas partes do Nordeste, que aquecem a economia local e vivenciam a sua fé católica, de alguma forma incidindo em mudanças na qualidade de vida de grande parte da população local e até das cidades circunvizinhas.

REFERÊNCIAS

BERGADANO, Elena. **Rita de Cássia: a santa de todos**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **O poder simbólico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRANDÃO, Sylvana. São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**, v. 3. Recife, UFPE, 2004. p. 338-370.

CHARTIER, Roger. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro: FGV, 1988.

CUOMO, Franco. **Rita de Cássia, a santa dos casos impossíveis: uma história de amor e ódio, de vingança e perdão**. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins

Fontes, 1999.

FEBVRE. Lucien. **Combates pela história**. 3. ed. Lisboa: Presença, 1989.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2001.

SANTOS, Edgar. **Santa Cruz**: nossa história, nossa gente. Santa Cruz: Supercopia Gráfica Express, 2010.

SOUZA, Aloísio Teixeira de. **Vida de Santa Rita**. 20. ed. Aparecida: Santuário, 1995.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

Aerton Sales da Cunha – Sacerdote católico, ex-pároco da cidade de Santa Cruz, foi um dos idealizadores do Santuário. Concedeu seu depoimento em Arez (RN), aos 25 de julho de 2014.

Jaime Vieira Rocha – Arcebispo metropolitano de Natal. Concedeu seu depoimento em Natal (RN), aos 21 de maio de 2014.

Vicente Fernandes Neto da Silva – Sacerdote católico, atual pároco de Santa Cruz. Concedeu seu depoimento em Santa Cruz (RN), aos 22 de julho de 2014.

As festas em devoção aos santos católicos no norte do Brasil colonial

Adriene dos Anjos Noronha¹

RESUMO

O objetivo desta comunicação é mostrar como se deu o surgimento das festas em devoção aos santos católicos na região Norte do Brasil durante o período colonial. A pesquisa foi feita por meio de bibliografia especializada, que apresenta, em primeiro plano, a importância de entendermos a ocupação dessa região assentada na relação entre Estado e Igreja. A colonização contou com a ação de vários grupos missionários, principalmente dos jesuítas, que tinham como objetivo socializar os índios, e posteriormente os escravos, por meio da educação na fé cristã, cumprindo, assim, com a missão de expansão do catolicismo. Além disso, era obrigação dos religiosos dar assistência espiritual aos colonos estabelecidos na região. Para isso, fundaram aldeias, construíram colégios e igrejas, instituíram os dias santos e propagaram diversos cultos que eram realizados durante as festas, que em muitos locais adquiriram um caráter suntuoso. Em meados do século XVIII ocorreu a expulsão dos jesuítas, mas o legado deixado por eles permaneceu e foi em grande parte preservado. A religião católica e o costume de festejar os santos já estavam estabelecidos entre os colonos portugueses, os escravos africanos e os índios catequizados, o que fortaleceu a religiosidade popular dessa sociedade marcada pela diversidade cultural.

Palavras-chave: missões religiosas; festas devocionais; religiosidade popular.

Introdução

As festas devocionais têm origem nas reuniões sociais entorno das produções agrícolas. Na Europa antiga, ainda antes do Cristianismo, após o preparo da terra e da semeadura, vinha um longo tempo de espera pela colheita. Após os frutos colhidos, as pessoas se reuniam para festejar a fartura.

Assim, as festas seguiam o ciclo do trabalho na terra, congregando a comunidade que devotava o feito a uma divindade protetora, transformando a festa em uma solenidade, pois, nesse mundo, onde a religião era o elemento organizador da sociedade, os cidadãos tinham o dever de realizar cultos, ritos e homenagens como meio de devoção. (FUSTEL DE COULANGES, 1996).

Contudo, uma mudança lenta e gradual aconteceu nas antigas sociedades, fazendo com que ocorressem significativas modificações nas crenças e nos costumes. Com o advento do Cristianismo e com a instituição da Igreja Católica, as festas passaram a fazer parte de um calendário oficial. Nos dias atuais podemos

¹Mestranda em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: adrieneanjosnoronha@gmail.com

entender que essas festas “são distribuídas em dois grupos distintos: as festas do Senhor (Paixão de Cristo e demais episódios de sua vida) e os dias comemorativos dos santos (apóstolos, pontífices, virgens, mártires, Virgem Maria e padroeiros).” (DEL PRIORE, 1994, p. 13).

Quando os portugueses chegaram ao Brasil, essas festas já faziam parte de suas vidas sociais. José Ramos Tinhorão (2000) coloca que no Brasil colonial o lazer era marcado por momentos de sociabilidade festiva, que se dividiam entre os eventos ligados ao poder e o calendário religioso, ou seja, entre as obrigações civis e devocionais.

1 O contexto amazônico

A ocupação do Brasil em seus primeiros séculos de existência, marcado pela condição de colônia de Portugal, mostrou-se de extrema complexidade pela grandiosidade de seu território. Na região Norte, a maior preocupação era a garantia da posse do território, que só foi confirmada pelo Tratado de Madri em 1750. Antes disso, o governo de Portugal ordenou a construção de fortes e a ocupação desse território visando à exploração das drogas do sertão², mas, sobretudo, à defesa das terras.

Nessa época, há que se destacar que existia uma estreita relação entre o Estado e a Igreja fundamentada no padroado régio, ou seja, em um “compromisso entre a Igreja Católica e o Governo de Portugal que assegurava o exercício pleno do domínio político e religioso dos reis sobre a Colônia, pois esses soberanos detinham o título de grão-mestre da Ordem de Cristo.” (BOTELHO; REIS, 2003, p. 132).

Assim, a sociedade no Brasil no período colonial vivia sob os desígnios religiosos. Nessa empreitada, os missionários das ordens regulares tiveram um grande destaque, sendo, junto com o Estado, os responsáveis pela organização do território amazônico, pois existia uma justificativa ideológica centrada na religião para a colonização do Brasil, ou seja, a religião era usada como legitimadora da conquista colonial. Relembrando o posicionamento do padre Antônio Vieira, um dos principais membros da Companhia de Jesus, Angela Botelho e Liana Reis colocam que:

A colonização estava inserida numa ordem global emanada de Deus, no intuito de permitir a evangelização do mundo inteiro. Assim, as religiões dos índios e dos escravos africanos ou crioulos eram consideradas aberrações satânicas, que deveriam ser extirpadas pelos missionários, os quais, com zelo e coragem, convenceriam os indígenas a deixarem a religião “errada” (ignorante e supersticiosa) e seguirem a “verdadeira” fé:

²Nome dos produtos extraídos da floresta amazônica, como ervas, castanhas, frutas, especiarias e borracha.

a católica. (BOTELHO; REIS, 2003, p. 104).

Dentro desse contexto, as missões responsáveis pelo estabelecimento de ordens religiosas na região Norte do Brasil foram fundamentais para atingir o objetivo de catequização.

2 As missões religiosas

A presença de religiosos com a missão de instruir os colonos e socializar os índios por meio da educação na fé católica, e posteriormente os escravos africanos, ocorreu em diversas partes do território brasileiro. Na região amazônica, o início da atividade missionária data do século XVII. Contudo, a partir do século XVIII o movimento se expandiu, congregando diversas ordens. De acordo com o professor da Universidade Federal do Pará, José Alves de Souza Júnior:

Em 1720, os índios aldeados por missionários na Capitania do Grão-Pará somavam 54.216, distribuídos em 63 missões, sendo que 19 estavam sob o controle dos jesuítas e o restante divididos entre Carmelitas (15), Capuchos da Piedade (10), religiosos de Santo Antônio (9), Capuchos da Conceição da Beira do Minho (7) e frades Mercedários (3). (SOUZA JÚNIOR, 2015).

Mary del Priore e Renato Pinto Venâncio esclarecem os principais locais de estabelecimento dos missionários:

Na Amazônia, cartas régias fixaram a atuação de cada ordem: franciscanos de Santo Antônio, as missões do Cabo do Norte, Marajó e norte do rio Amazonas; Companhia de Jesus, as do rio Tocantins, Xingu, Tapajós e Madeira; Carmo, as do rio Negro, Branco e Solimões; franciscanos da Piedade, as do Baixo Amazonas; mercedários, as do Urubu, Uatumã e trechos do Baixo Amazonas. (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2001, p. 40).

Eduardo Hoornaert (1992) destaca que os missionários acompanhavam as ações militares ao longo do século XVII, instalando aldeamentos e, posteriormente, construindo, nas vilas, os conventos e as escolas responsáveis pela instrução católica aos colonos e convertidos. Assim, toda a ação dos religiosos era apoiada pela Coroa portuguesa, que procurava, por meio do povoamento do território, desenvolver a agricultura e fortalecer as defesas da região, evitando, dessa maneira, disputas e contestações territoriais. Destarte, os religiosos estavam, por um lado, cumprindo com a missão de expansão da fé católica e, por outro lado, atendendo as necessidades políticas e econômicas dos europeus. Assim,

Catequese e civilização eram os princípios centrais de todo o projeto de colonização, justificando o aldeamento, a localização próxima das aldeias, o uso da mão de obra nativa e a obrigatória administração jesuítica. A ação era resultado imediato da atuação da Companhia de Jesus, a qual, [...] representava o modelo de ordem religiosa nascida no contexto da Reforma católica. Enquanto na Europa os jesuítas procuravam reforçar o ensino do catolicismo, no contexto dos “achamentos” passaram a correr mundo, expandindo a “verdadeira fé” por meio da catequese. (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 42).

Entre todas as ordens, os jesuítas se destacaram por estar em maior número e também por sua atuação organizada e espalhada por todo o território. Ademais, foram os pioneiros na região Norte, onde, além das ações religiosas, cuidaram também de questões econômicas e políticas.

3 Os cultos e as festas

Os relatos apontam que ao chegarem ao Brasil, os religiosos instituíram as festas como meio de atrair os nativos indígenas, e posteriormente os escravos trazidos da África. Eram atos de devoção, que pelo seu esplendor buscavam instruir os recém-convertidos. Ao divulgarem as festas, os missionários faziam com que diversos santos ficassem conhecidos, passando a fazer parte das crenças e costumes locais.

A antiga sociedade brasileira, tanto no período colonial como na época imperial, tinha um caráter sacral. Em força da instituição do Padroado, o catolicismo era religião oficial do Estado. O governo luso-brasileiro era pois declaradamente religioso. Deste modo havia um grande interesse por parte das autoridades civis em prestigiar ao máximo as festas da Igreja. Por sua vez, também a população era toda ela educada dentro de uma tradição marcadamente religiosa. A religião era parte integrante e fundamental na estrutura da sociedade. Toda a cultura era permeada por expressões cristãs. (AZZI, 1978, p. 106).

Os jesuítas foram os responsáveis pela propagação de diversas devoções. Em um primeiro momento a devoção à Cruz de Cristo, elemento obrigatório em qualquer aldeamento, até mesmo para marcar o território. Após a edificação dos templos católicos, a cruz passou a fazer parte do altar. Ligadas a Jesus também ocorriam as celebrações da Semana Santa. Registros do Norte do Brasil datam o século XVII como início dessas atividades de caráter suntuoso. Serafim Leite (1943, p. 240) aponta que “A procissão de Penitência ou dos Passos, que acompanha essas celebrações levou-a a toda a parte até às mais remotas Aldeias.” Além disso, havia também o dia em honra ao Divino Espírito Santo, o Corpus Christi, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, e as festividades natalinas com a armação de presépios nas casas, colégios, fazendas e

aldeias. (LEITE, 1943).

De acordo com Serafim Leite (1943), foi também no século XVII, com a presença do padre Antônio Vieira no Maranhão, que teve início a devoção a Nossa Senhora, posteriormente propagada para outras partes do Norte do país. Foi a partir dessa devoção que foram fundadas diversas congregações marianas, a exemplo da Congregação de Nossa Senhora da Consolação do Socorro e Congregação de Nossa Senhora da Boa Morte, ambas instituídas no Pará, respectivamente em 1671 e 1722.

No norte, [...] houve Casas dedicadas a Nossa Senhora de Belém, a Nossa Senhora da Vitória, a Nossa Senhora da Piedade, a Nossa Senhora do Pilar, a Nossa Senhora de Nazaré, a Nossa Senhora dos Remédios, a Nossa Senhora Mãe de Deus, e, com título, novo e sugestivo, a Nossa Senhora das Missões. (LEITE, 1943, p. 244).

A cada santo era consagrado um dia de festa, que nas vilas era assistido pela Câmara Municipal, mas em muitos casos a festa era patrocinada por um ou mais devotos. Dessa maneira, com os nativos interiorizando as crenças europeias e assimilando os símbolos católicos, os jesuítas cumpriam seu papel de catequização e garantiam a Portugal a ordem na colônia, pontos fundamentais para a colonização e exploração do território. Além disso, os colonos reforçavam suas crenças, ajudando também a propagação da fé católica.

Contudo, os jesuítas foram expulsos do Brasil “acusados de não colaborar com as missões demarcatórias nas fronteiras, de incitar o desacato aos representantes da Coroa e pretender a constituição de um Estado à parte”. (MIRANDA, 2009, p. 76).

Porém, o legado deixado por eles permaneceu em sua forma material e imaterial e foi em grande parte preservado, aldeamentos viraram cidades, igrejas e colégios foram conservados, e a forte evangelização passou a fazer parte da vida de novos moradores: os escravos trazidos da África pelas companhias de comércio, e os colonos portugueses. Assim, uma mescla de cultura se fez presente na Amazônia. E as festas, um dos meios de catequização, se tornaram parte da vida dessas pessoas, elemento que, ao longo dos anos, reforçou a religiosidade popular dessa sociedade.

Conclusão

Constitui-se como característica própria da sociedade colonial brasileira a sua diversidade cultural. As festas com seus aspectos devocionais, seus rituais chamativos e procissões que percorrem o espaço público ganharam cada vez mais a participação popular, fazendo com que as pessoas se sentissem como parte fundamental daqueles atos. Nesse contexto se destacam os santos, a quem os fiéis

invocam seus nomes e rogam por mercês ou para quem pagam suas promessas e fazem seus agradecimentos, tornando-os partes de suas vidas, sempre presentes nos altares residenciais dos mais devotos. Dessa maneira, de acordo com Câmara Neto (2015), a religiosidade popular do Brasil colônia, humanizada e de caráter pragmático, se contrapõe a um catolicismo oficial, distante, com ações mais rígidas e doutrinárias.

O catolicismo popular é uma forma de exprimir os sentimentos e as emoções das camadas populares. Torna presente o ausente no cotidiano da vida. Através das diversas manifestações, o povo conquista seu espaço, organiza-o e o recria. Sob muitos aspectos, é um meio de fazer valer seus valores. Ocorre, assim, um engajamento religioso e social do grupo. Permeado por um discurso menos elaborado e mais modesto, procura dar sentido à existência, organizar a visão de mundo, entender e explicar os diversos problemas. (PASSOS, 2002, p. 181).

Dessa maneira, as festas em devoção aos santos podem ser entendidas como expressão coletiva de nosso passado colonialista, que por sua vez carregava as marcas do catolicismo português, mas que, entronizadas na cultura e na religiosidade brasileira constituíram-se em uma das marcas de nossa sociedade.

Referências

- AZZI, Riolando. Festas. In: AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 106-133.
- BOTELHO, Angela Vianna; REIS, Liana Maria. Jesuítas. In: BOTELHO, Angela Vianna; REIS, Liana Maria. **Dicionário histórico Brasil - colônia e império**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 104.
- BOTELHO, Angela Vianna; REIS, Liana Maria. Padroado Régio. In: BOTELHO, Angela Vianna; REIS, Liana Maria. **Dicionário histórico Brasil - colônia e império**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 132.
- CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. **Diálogos sobre religiosidade popular**. Disponível em: < <http://site.unitau.br/scripts/prppg/humanas/download/dialogosreligiosidade-N2-2002.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2015.
- DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. Religiosidades na colônia. In: DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto **O livro de ouro da história do Brasil**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 36-49.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. 12. ed. São Paulo: Hemus, 1996.

HOORNAERT, Eduardo. A Amazônia e a cobiça dos europeus. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 49-62.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1943.

MIRANDA, Tiago C. P. dos Reis. Como se fossem ervas daninhas. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 51, p. 76, dez. 2009.

PASSOS, Mauro. O catolicismo popular: o sagrado, a tradição, a festa. In: PASSOS, Mauro (Org.). **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 165-190.

SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloísa. Uma parcela da humanidade a ser catequizada ou humanizada. In: SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloísa. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 40-43.

SOUZA JUNIOR, José Alves. **As missões na Amazônia**. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: < http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3614&secao=348>. Acesso em: 10 jun. 2015.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Ed. 34, 2000.



www.soter.org.br/congresso

parceria:



apoio:



patrocínio:

